O Estado oculto

Laureano Xoaquín Araujo Cardalda

I

Introdución, partes primeira, segunda e terceira, conclusións

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

O Estado oculto

(Elementos para unha revisión da transitoloxía canónica. Política e catolicismo na corporatización da función relixiosa en España)

Laureano Xoaquín Araujo Cardalda

Tese de doutoramento

I

Introdución, partes primeira, segunda e terceira, conclusións

Director: Prof. Dr. Xosé Luís Barreiro Rivas

Universidade de Santiago de Compostela
Departamento de Ciencia Política e da Administración

Santiago de Compostela, 2008

O doutorando — O director

Laureano Xoaquín Araujo Cardalda — Xosé Luís Barreiro Rivas

Miro en torno, pero por ninguna parte descubro al Estado. En derredor mío sólo veo hombres que me consignan uno a otro: el gendarme al director de Policía, éste al ministro del Interior, éste al Jefe del Estado y éste, últimamente, y ya sin remedio, otra vez al Estado. Pero ¿quién o qué cosa es el Estado? ¿Dónde está el Estado? ¡Que nos lo enseñen! ¡Que nos lo hagan ver! ¡Vana pretensión la nuestra: el Estado no aparece sin más ni más! Está siempre oculto, no se sabe cómo ni dónde. Cuando nos parece que vamos a echarle mano, lo que nuestra mano palpa y tropieza es uno o varios o muchos hombres.

José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*

Índice

I

Introdución **19**
Sobre a fortuna política do catolicismo 20
Algúns apuntamentos para unha lectura deste traballo 26

PRIMEIRA PARTE **39**
O campo e o canon na ciencia política **40**

Capítulo 1
Sobre a problemática existencia do campo politolóxico **41**
Reivindicación politolóxica do canon. Unha reflexión inicial 42
A teoría dos campos de Bourdieu: o campo politolóxico 44
Os campos sociais *44*
O campo científico *45*
O campo da ciencia política *50*
Xogando con Bourdieu. O caso do debate sobre o negacionismo *53*
Wallerstein ou o cuestionamento da ciencia política como disciplina 58
Como enfrontarse á normalidade do cambio: sobre a orixe e a historia da ciencia política 61

Capítulo 2
O canon e o cambio na ciencia política **65**
Os modelos do cambio científico na socioloxía do coñecemento e na socioloxía da ciencia 66
Os alicerces: Karl Mannheim *66*
A achega de Giner *70*
Os modelos científico-filosóficos do cambio científico 73

Kuhn: os paradigmas *74*
Os programas de investigación de Lakatos e as tradicións de investigación de Laudan *77*
Da teoría literaria á ciencia política: o canon 79
Voltando a Bourdieu: as teorías sistémicas e o canon politolóxico *79*
A teoría literaria dos polisistemas *84*
O cambio no campo politolóxico: unha conclusión 87

SEGUNDA PARTE **91**
A igrexa católica no repertorio transitolóxico canónico **92**

Capítulo 3
A canonización do repertorio funcional-pluralista **95**
A etioloxía dunha invención: o repertorio funcional-pluralista 96
Das teorías da modernización ao repertorio canónico *96*
O funcionalismo e as esixencias da estabilidade xeopolítica *98*
O repertorio canónico: características e crítica 100
A loita pola conservación do sistema: unha breve historia do funcionalismo *100*
As características básicas do funcionalismo *102*
O (neo)pluralismo *105*
O conservadorismo burgués do repertorio canónico: unha crítica subversiva *108*
Introdución á transitoloxía canónica e aos seus límites 112
Os principais autores canónicos: Huntington... *115*
... e Linz *119*

Capítulo 4
A tipoloxía canónica dos réximes políticos. A ditadura franquista como réxime autoritario **123**
Linz: un modelo para unha era 124

Os réximes autoritarios 125
A tipoloxía orixinaria. Definición e trazos fundamentais 125
A tipoloxía revisada 128
Malefakis: un exemplo de recepción do modelo de Linz 130
Algúns críticos do modelo canónico 132
Marsal 133
Martínez Alier 134
Navarro 135
Puente Ojea 138
Saz Campos 138

Capítulo 5
O modelo transitolóxio canónico 143
A liberalización, a democratización, a Transición e mais a consolidación democráticas 144
A liberalización do réxime autoritario 144
O capitalismo e a democratización 146
A transición cara á democracia: o ocaso dos duros 148
Etapas e metodoloxía das reformas políticas 151
A consolidación da democracia 154
Factores que favorecen e factores que ameazan a consolidación da democracia 159
A importancia das condicións estruturais e dos actores políticos 160
A dimensión internacional: os actores e os factores externos 162
As forzas armadas 165

Capítulo 6
A transición política española: os elementos básicos do modelo canónico 171
Huntington e as causas da democratización na terceira vaga 172
O crecemento e a crise da economía e os problemas de lexitimación do autoritarismo 172

Os cambios na igrexa católica e nas políticas dos actores externos *173*
O efecto bola de neve *e outros factores* *175*
A *vía española* de transición cara á democracia: o *segundo intento* como modelo canónico 176
A periodificación da transición e da consolidación democráticas *176*
España: unha transición modélica *177*
O modelo segundo intento *179*
A invención dun modelo prescritivo: as condicións necesarias nun escenario de transición 182
A *vía española* ou a incerta revolución legal das elites 185
Entre a reforma pactada e a ruptura pactada: a transición negociada *185*
Un proceso democratizador baixo o control último das elites da ditadura *187*
A xestión da memoria histórica e o consenso 189
A etioloxía e a función do consenso *189*
A cuestión da memoria histórica: os presupostos da teoría canónica *190*
Aguilar Fernández: o desenvolvemento da teoría canónica *192*
A recepción da teoría canónica *195*

Capítulo 7
Algúns elementos chave do modelo transitolóxico canónico **203**
A ideoloxía e a mentalidade en Linz 204
Na procura dun concepto de ideoloxía *204*
O concepto analítico e os elementos da ideoloxía *206*
A ideoloxía como instrumento de lexitimación da dominación política *208*
Giner: un exemplo de modelo alternativo *209*
Un réxime sen ideoloxía: a recepción de Geiger en Linz *212*

Un modelo canónico da transición política española: Maravall e Santamaría Ossorio 216
O deterioro e a decadencia do réxime franquista *217*
A primeira fase da transición: a decisión de restaurar a democracia *219*
A segunda fase da transición: o auxe do consenso *221*
García Escudero: o consensualismo como elemento canónico central 223

Capítulo 8
A igrexa católica e a transición política española no modelo canónico **231**
Introdución. E unhas notas moi escasas sobre a estrutura organizativa da igrexa católica 232
A igrexa católica como actor político na España contemporánea 234
A Restauración e a ditadura de Primo de Rivera *234*
A II República Española *236*
A Guerra Civil Española *237*
A ditadura de Franco *239*
Unha democracia cristiá na historia da España contemporánea? *243*
A igrexa católica e a transición política española 246
O discreto encanto da xerarquía católica: da recuperación da autonomía ao distante apoio ao cambio *246*
O impacto do Concilio Vaticano II *248*
A igrexa católica e os partidos políticos durante a transición *251*
A crónica dun fiasco: a democracia cristiá e a transición política *252*
O balance dunha andaina. A Constitución española e a igrexa católica *255*

TERCEIRA PARTE **259**

A igrexa católica e a transición política: elementos para un repertorio corporatista **260**

Capítulo 9

A sociedade corporativa **263**

O modelo conflitivista de Giner 264

Crítica do consensualismo *265*

A política como conflito *266*

Elementos para unha ciencia social conflitivista *270*

Por unha politoloxía do conflito *271*

A corporación 272

Do corporativismo ao corporatismo: breve apuntamento sobre a andaina histórica da corporación *272*

Algo máis que unha cuestión terminolóxica: corporatismo *ou* (neo)corporativismo*?* *274*

A interpenetración dos campos público e privado: os conceptos de corporatismo *e de* corporación *276*

O repertorio corporatista 278

O carácter complementario do repertorio corporatista *278*

Schmitter ou o modelo fundacional do repertorio corporatista *282*

Da representación á intermediación de intereses. O monopolio corporativo en Schmitter *284*

O corporatismo de Estado e o corporatismo social *285*

Unha recapitulación: os elementos do repertorio corporatista *289*

Capítulo 10

O conflito na sociedade corporativa **293**

A xeneralización da expansión corporatista: a corporatización das funcións do Estado 294

A corporatización sistémica da democracia *294*

A etioloxía da expansión corporativa *296*
A funcionalidade dos arranxos corporatistas *297*
Máis alá do modelo tripartito: unha nova orde social nun mundo de organizacións *299*
O conflito no repertorio corporatista. O *segundo circuito* e as súas implicacións para a democracia liberal 305
A despolitización do conflito. O modelo do segundo circuito *305*
É democrático o consenso entre as elites? *306*
A privatización da política e o interese xeral *309*
O debate sobre a gobernabilidade *311*
As corporacións, protagonistas estratéxicas nun campo democrático inestábel *315*

Capítulo 11
Un achegamento corporatista á igrexa católica **321**
Cara a unha definición politolóxica da igrexa católica 322
Entre a literatura eclesiástica e a indefinición científica: a necesidade dun concepto operativo *322*
Achegamentos a unha definición científica da igrexa católica *329*
A igrexa católica como corporación 331
O corporativismo e a igrexa católica. A encíclica Quadragesimo anno *331*
O mesocorporatismo *335*
A corporación católica *337*

Capítulo 12
Autocracia, desconcentración e autonomía: unha estrutura corporativa óptima **343**
O nivel internacional da estrutura corporativa da igrexa católica 344
A administración central *344*
Breve excurso sobre o Estado da Cidade do Vaticano *346*

O organigrama da Curia romana *347*
Unha tecnocracia ao servizo do poder político do papa: o sistema central de goberno da igrexa católica *350*
"E eu asegúroche que ti es Pedro": o papa, un monarca absoluto *351*
Un instrumento do poder papal: a Curia romana *353*
Os dicasterios *354*
A Secretaría de Estado: a dirección do aparato político e diplomático da Santa Sé *355*
As congregacións *357*
Os niveis intermedio e nacional 359
O nivel intermedio: os legados do romano pontífice *361*
As igrexas nacionais *362*
A conferencia episcopal *363*
As provincias eclesiásticas *364*
As organizacións particulares ou autónomas da igrexa católica *365*
A diocese *366*
A parroquia *367*

Capítulo 13
A ditadura franquista como réxime despótico. Unha crítica do repertorio funcional-pluralista **371**
Unha ditadura fascistizada 372
Os réximes absolutistas modernos e os réximes non-democráticos 373
Os réximes absolutistas modernos. O absolutismo despótico *374*
Os réximes non-democráticos. O despotismo reaccionario *376*
O franquismo como réxime despótico 380
Definición *380*

Periodificación. O nacionalcatolicismo e a igrexa católica no réxime despótico *381*
A dominación de clase: a coalición reaccionaria *386*

Capítulo 14
Pluralismo de clase e fórmula política do despotismo franquista. O persoal da igrexa católica como clase de servizo **391**
O pluralismo de clase 392
A fórmula política do franquismo (I): a dimensión ideolóxica 393
O paradoiro descoñecido da ideoloxía despótica *393*
Nación, relixión e liberalismo económico en España: o nacionalcatolicismo como ideoloxía *395*
A fórmula política do franquismo (II): a dimensión material (o aparato institucional) 400
As institucións da fachada político-xurídica *401*
Os piares burocráticos *401*
As institucións de apoio ideolóxico *402*
As institucións de neutralización ideolóxica: a cultura de masas *403*
A cooptación política e mais a obediencia pasiva *403*
As institucións de represión política *404*
O sistema educativo *405*
As institucións de control económico *405*
O exército *406*
As clases de servizo do réxime despótico franquista 407
O Movimiento*, o aparato coercitivo e a administración pública* *409*
O persoal da igrexa católica *410*
A andaina da xerarquía corporativa da igrexa católica española cara á transición política 413
As características estruturais da xerarquía corporativa *413*
Algúns elementos básicos *414*
Os cambios na xerarquía corporativa entre 1963 e 1975 *416*

O poder social da corporación católica: a crise de adaptación en Galiza *417*

Capitulo 15

Política e catolicismo nos antecedentes da transición **423**

O control católico da modernización en España 424

Un país sen relixión civil *424*

A II República Española *426*

Unha guerra santa: a Guerra Civil *433*

O réxime despótico franquista *438*

Unha sociedade de seguros mutuos: a relación clientelar entre o réxime franquista e a igrexa católica 440

Aproximación diacrónica: unha división do franquismo en etapas *442*

Aproximación sincrónica: o réxime franquista como suxeito da relación clientelar coa igrexa católica... *444*

... e a igrexa católica como suxeito da relación clientelar co franquismo *447*

Capítulo 16

A política da igrexa católica en España a partir de 1936: o modelo non canónico de Puente Ojea **453**

Unha aproximación alternativa ao poder político da igrexa católica 454

A simbiose igrexa-Estado na ditadura franquista 455

Do concordato de 1953 ao Concilio Vaticano II e o distanciamento táctico da igrexa católica 457

A readaptación constitucional democrática de 1978 459

A construción do baluarte católico 463

Os actuais privilexios da igrexa católica 467

Balance: sobre a liberdade relixiosa e o criptoconfesionalismo 471

Capítulo 17

Unha adaptación sistémica chamada *transición política* **475**

O camiño español cara ao capitalismo avanzado 476

Elementos para un modelo corporatista do cambio político en España 479

O modernismo reaccionario español: a tradición corporativista ibérico-latina *479*

O século XX: do Estado corporativo á organización corporatista *482*

Os tempos do proceso: na procura dunha periodificación 484

A transición real cara a un sistema corporatista *484*

1965: arrinca o proceso *489*

Un proceso en dúas etapas: a liberalización e a democratización *490*

A Lei para a reforma política *492*

As eleccións ás Cortes do 15 de xuño de 1977 *495*

Un debate non resolto: o proceso constituínte *496*

Capítulo 18

Elementos dunha democratización controlada: a dimensión internacional, o corporatismo e a memoria histórica **505**

Unha democratización prevista. Os actores e os factores externos no proceso español de transión política 506

A dimensión internacional nos procesos de transición: un espazo por explorar? *506*

Os EUA e a ditadura franquista *509*

As previsións dos EUA verbo do posfranquismo *511*

O contexto xeopolítico dunha transición controlada *516*

Os designios socialdemócratas alemáns *520*

Ô Espagne *523*

A gentleman will walk but never run *525*

Unha democratización desde arriba: a readaptación política das clases dirixentes 526

A inviabilidade dunha revolución *526*
A recepción do modelo corporatista *530*
Unha democratización fría. Sobre o control da memoria histórica 532
In odium fidei, in odium Ecclesiae*. Ou por que todos os mortos non son iguais* *538*

Capítulo 19
O factor romano: o Concilio Vaticano II **543**
Un achegamento á historia política do Concilio Vaticano II 544
A fase preparatoria *544*
O concilio *546*
Un aggiornamento *liberal-democrático* *547*
As sorprendentes vacacións romanas da xerarquía católica española 550
U-la verdade, u-la certeza? *550*
Ás ordes de Roma *552*
Mentres tanto, en Madrid 553
A recepción española do legado conciliar. Ou de cómo romper co Estado *ma non troppo* 557
O oportunismo corporativo católico fronte a un poder en bancarrota *557*
A lei de liberdade relixiosa de 1967 *561*
No epicentro dun terremoto político: o entusiasmo posconciliar español *563*

Capítulo 20
O posconcilio. Unha estratexia da corporación católica para os novos tempos **571**
Buscando a democracia cristiá desesperadamente: entre a oposición católica á ditadura e a UCD 572
As etapas do proceso posconciliar 575
O lustro prodixioso 577

A creación da Conferencia Episcopal Española 580
Un output *conciliar decisivo* *580*
A presidencia de Enrique y Tarancón *583*
A divina entronización de Juan Carlos de Borbón 586
A asemblea conxunta de bispos e sacerdotes 589
A desactivación das bases corporativas 592

Capítulo 21
Reinventando a tradición nacionalcatólica: a creación da función relixiosa do Estado no réxime constitucional de 1978 **597**
Os beneficios católicos na andaina da transición 598
A funcionalidade sistémica dun cambio de réxime *598*
Unha igrexa especial *600*
Corporatizarse ou morrer: na procura dun corporatismo estábel 602
Eloxio corporatista do consenso *602*
A corporatización da función relixiosa do Estado en España *605*
A igrexa católica no réxime constitucional de 1978 609
Os vellos antecedentes da aconfesionalidade española *609*
Os equilibrismos relixiosos no debate constituínte *611*
Un nacionalcatolicismo redivivo: no marco normativo constitucional... *615*
... e nos acordos de 1979 entre o Estado español e a Santa Sé *618*

Capítulo 22
Os intereses corporativos da igrexa católica en España **629**
O atrincheiramento financeiro da corporación católica 630
A inauguración da nova etapa corporatista *630*
O incríbel caso da freguesía minguante. Sobre o financiamento da igrexa católica *631*
Contra a laicidade: a loita eclesiástica polo control social 636
O divorcio e o aborto *636*

A censura *637*
A educación confesional 638
Un obxectivo estratéxico da corporación católica *638*
O financiamento público do ensino relixioso: un arranxo corporatista *642*
A materia de relixión católica 647
O profesorado da materia de relixión católica 651
A blindaxe legal da ortodoxia *651*
Un catequista no claustro de profesores? *653*
Un modelo bendicido polo Tribunal Constitucional *657*
Costumes simbólicos 661

Conclusións **665**

II

ANEXO **721**
Entrevista a Gonzalo Puente Ojea **722**

NOTAS **759**

BIBLIOGRAFÍA **903**

Introdución

Und das wissenschaftliche Buch, in dem alles unverrückbar steht, gibt es auch nicht. Wir selbst sind verantwortlich für das Gericht über die Vergangenheit und also für die Gerechtigkeit und die Sorgfalt und die Umsicht in der Urteilsbildung. Dafür brauchen wir die Wissenschaft, aber sie kann uns den eigenen Entscheid nicht abnehmen.[1]

Peter von Matt, *Die tintenblauen Eidgenossen. Über die literarische und politische Schweiz*

Sobre a fortuna política do catolicismo

1. A historicidade de Xesús de Nazaret xerou un debate que segue sen cerrarse. As fontes dispoñíbeis non permiten afirmar con seguridade a existencia deste personaxe salvador e mesiánico, a figura profética fundadora do cristianismo. É significativo, por exemplo, que non se conserve nin un só escrito orixinal dos 27 que compoñen o "Novo testamento". A plausibilidade histórica dos evanxeos é cuestionábel, xa que conforman un relato fantástico e contraditorio, mentres o resto dos textos neotestamentarios nin sequera aluden a Xesús dun xeito verosímil, como se fose un personaxe histórico indiscutíbel pola existencia de testemuñas. Á parte dos evanxeos (concretamente o do autor de Marcos, dado que os demais parecen copias e reelaboracións deste) e dos lendarios "Feitos dos apóstolos", hai 22 documentos con máis de 500 referencias a un Xesús ahistórico que parece o resultado dunha construción a partir das profecías veterotestamentarias. O autor de Paulo non semella crer na existencia histórica de Xesús (de feito, non achega ningún dato biográfico significativo), dado que non se refire a el como personaxe recente (agás nunha interpolación contida na "Primeira carta aos tesalonicenses"[2]). E, en xeral, as epístolas neotestamentarias non recollen ningunha ensinanza e conteñen moitísimos silencios sobre a vida de Xesús (o seu nacemento, o seu ministerio e a súa morte). Habería que preguntarse se *ignoran* ou mesmo *exclúen* o Xesús histórico. Por que non mencionan constantemente estes datos sobre un personaxe tan extraordinario como este? Tampouco os autores non cristiáns fan referencia a esta figura. É posíbel que as dúas célebres alusións –incluído o *testimonium flavianum*– do historiador xudeu Flavio Xosefo a Xesús de Nazaret nas súas *Antigüidades xudaicas*, de finais so século I, estean parcial ou mesmo totalmente interpoladas por un autor cristián posterior. En canto ás referencias en Plinio o Xove, Caio Suetonio e Tácito, ningunha delas semella ofrecer unha base historiográfica sólida da existencia de Xesús.

Todo isto podería indicar que, se o cristianismo foi, nos seus comezos, un clásico movemento seitario –que, porén, coñecería unha moi especial fortuna histórica–, Xesús de Nazaret operou como a correspondente figura heroica fundadora, cuxa invención é habitual nas tradicións místicas. O certo é

que as probas da existencia de Xesús dependen dunha documentación fiábel do século I, da que non se dispón, o que nos condena a unha fatal ignorancia. Con todo, e malia as dúbidas razoábeis acerca da vida do personaxe, o Xesús histórico é amplamente considerado como críbel. Despois de todo, non son poucas as persoas cuxa existencia non se discute e das que, porén, non fican pegadas historiográficas. E tamén é certo que o presunto Xesús histórico é a figura da que os manipuladores dos evanxeos chamados *sinópticos* (os dos autores de Mateo, Marcos e Lucas) se viron forzados a partir; no canto de crearen un personaxe *ex novo*, tiveron que realizar un gran esforzo, a través de diversas adicións e supresións de textos, para procurar cohonestar os actos coñecidos do nazareno co mito que pretendían construír. En todo caso, xa sexa unha figura mítica ou real, Xesús de Nazaret –entre cuxos seguidores non había nin sacerdotes nin puritanos do fariseísmo– pode ser retratado como un xudeu laico que se enfrontou a un poder sacerdotal que non dubidou en acudir ás autoridades romanas para desfacerse del por alterar gravemente a orde pública.

Que pensaría aquel axitador político chamado Xesús de Nazaret cando, durante o mandato do prefecto romano Poncio Pilatos –entre os anos 26 e 36–, estaba, de xeito inesperado, a piques de morrer crucificado en Xerusalén por sedicioso? Hai razóns para crer que Xesús debeu de percibirse a si mesmo como unha figura mesiánica propia da tradición xudía, é dicir, como un rei unxido enviado por Iavé para liberar o pobo elixido da dominación estranxeira, restaurar o reino de Israel e traer a paz e a xustiza. Neste caso, é probábel que pensase que o reino teocrático era inminente. Así, no "Evanxeo segundo san Marcos" pode lerse esta significativa alusión escatolóxica atribuída a Xesús: "Tende por seguro que algúns dos aquí presentes non han morrer sen veren antes chegar o Reino de Deus con gran poder".[3] Se esta era a opinión de Xesús, obviamente estaba nun erro, porque Iavé non cumpriría o seu pacto co pobo de Israel. O que, sen dúbida ningunha, non podía imaxinar o nazareno era que o seu nome ía estar ligado a algo tan sacrílego e blasfemo como era o nacemento dunha nova relixión afastada do estrito monoteísmo xudeu e que coñecería unha sorte política extraordinaria que chegaría con forza até os nosos días.

2. Alén deste debate sobre a historicidade de Xesús interésanos moi especialmente a coñecida distinción entre o Xesús da historia e o Cristo da fe, que é a chave para comprendermos a fortuna verdadeiramente excepcional do cristianismo como fenómeno ideolóxico e da igrexa católica como empresa de poder político. Xesús de Nazaret difundiu unha mensaxe mesiánica etnocéntrica, nacionalista, antirromana e revolucionaria, formulada coas categorías político-relixiosas propias dos xudeus do primeiro terzo do século I. Logo da súa morte e do conseguinte *fiasco* mesiánico –xa non era posíbel liderar unha revolución social e política para liberar Israel do xugo romano e outorgarlle a dominación mundial–, quen tería un papel determinante no nacemento do cristianismo sería outro xudeu, Saulo –o san Paulo dos católicos–, un cidadán romano nado en Tarso de Cilicia.[4]

Paulo, que, ao contrario dos sinópticos e de Xoán, non viu nunca a Xesús, descontextualizou e desnaturalizou a mensaxe escatolóxica do nazareno mediante a elaboración dun novo discurso antirrevolucionario no que reinterpretou a vida de Xesús, que se converteu nunha figura divina –o fillo de Deus– cuxa misión era a salvación da humanidade –é dicir, a liberación do ser humano das forzas do mal que o dominan– a través da súa morte. O reino de Deus xa non estaba na Terra, senón que adquiría un carácter espiritual e transcendente, e, mentres o poder político romano xa non se concibía como o inimigo a bater, impúñanse a obediencia e o sometemento na espera do premio a acadar despois da morte. Desta operación de eclecticismo e de abstracción político-relixiosa nacería con forza unha nova relixión xa moi afastada da *Weltanschauung* xudía, profundamente helenizada (fundamentalmente a través do estoicismo e do neoplatonismo) e orientalizada (fundamentalmente a través do gnosticismo e das concepcións astrais). Con Paulo naceu propiamente o mito do Cristo da fe, que é un Xesús deificado e radicalmente privado da súa dimensión político-relixiosa revolucionaria. O autor de Marcos afondou na liña trazada por Paulo e retratou un Xesús antixudeu e vítima dos dirixentes do seu pobo. A fin das expectativas revolucionarias e a consolidación do revisionismo paulino víronse certificadas pola derrota, no ano 70, dos xudeus na revolta que iniciaran no ano 66. De aí que o cristianismo se basee sobre o principio da

obediencia á autoridade –derivada sempre de Deus– e sobre unha ambivalencia ideolóxica constitutiva perfectamente adaptábel a todo tipo de estruturas políticas, sociais e económicas. Aínda que se mantén formalmente un discurso escatolóxico, o referente xa non é a inminencia do reino de Deus, senón a espera dun reino celestial durante a que rexe a ética conservadora da igrexa.[5]

3. Só facía falta que tivesen lugar algúns acontecementos cruciais a maiores para que o cristianismo quedase definitivamente encarreirado na súa prolongada andaina a carón do poder político en Occidente. Tras unha primeira etapa igualitaria, horizontalista e laical (sen sacerdotes), organizada en comunidades e marcada pola radicalidade escatolóxica da súa fe mesiánica e pola persecución por parte das autoridades romanas, a nova relixión saída da frustrada revolución protagonizada por Xesús de Nazaret acadou no ano 313, co seu recoñecemento como *religio licita* por parte do emperador Constantino I, a respectabilidade como relixión do imperio romano, e pouco despois, xa co emperador cristián hispano Teodosio I o Grande, converteuse na relixión do Estado. Tras a caída do Imperio Romano de Occidente no século V, a igrexa católica herdou a estrutura organizativa romana e consolidou plenamente o seu poder secular. O enorme baleiro político existente propiciou o desenvolvemento do aparato eclesiástico, e en concreto das súas estruturas sacerdotais (que ironicamente foran as que no seu día criticara Xesús de Nazaret), así como un acentuado teocratismo. A clericalización, a xerarquización e mais a centralización fortalecéronse coa elevación do bispo de Roma ao rango de sumo pontífice, mentres a igrexa se situou no centro do campo do poder político.

O segundo acontecemento histórico decisivo para a sorte do cristianismo –e concretamente para a consolidación da súa estrutura xerárquica e do seu aparato dogmático– foi a redacción, entre os anos 412 e 427, da obra *De civitate Dei* do africano Aurelius Augustinus, bispo de Hipona (o santo Agostiño dos católicos), na que se formula a teoría das dúas cidades: o Estado, que emana de Deus, goberna as persoas, que deben someterse a el con obediencia absoluta, mentres a igrexa católica dirixe as almas. Agostiño de

Hipona creou o primeiro gran modelo filosófico-teolóxico católico, caracterizado (a) polo seu providencialismo (a historia obedece a un plan divino) e (b) pola afirmación da primacía da igrexa sobre o poder político. No agostinismo político, que non se cuestiona seriamente até o século XIV, o papa é titular dos poderes espiritual e terreal.

4. O longo proceso de separación entre o poderes estatal e relixioso é unha especificidade do mundo cristián occidental. Na Idade Moderna, o desenvolvemento de Estados fortes e mais a aparicición das igrexas protestantes conduciron á secularización das sociedades burguesas do emerxente espazo capitalista centroeuropeo, á emancipación do poder político verbo do relixioso e ao cuestionamento da autoridade do bispo de Roma. A Ilustración puxo en marcha un amplo programa de secularización que combinou a tolerancia relixiosa coa ampliación da autonomía persoal en asuntos morais. Polo tanto, a evolución que desembocou no moderno sistema democrático tivo lugar no espazo cristián, aínda que fose en contra das pretensións hexemónicas da igrexa católica.[6] Manuel Azaña, na súa famosa intervención parlamentaria na noite do 13 ao 14 de outubro de 1931, aludiu a este feito con sutileza e elegancia: “Durante muchos siglos, la actividad especulativa del pensamiento europeo se hizo dentro del cristianismo, el cual tomó para sí el pensamiento del mundo antiguo y lo adaptó con más o menos fidelidad y congruencia a la fe cristiana; pero también desde hace siglos el pensamiento y la actividad especulativa de Europa han dejado, por lo menos, de ser católicos; todo el movimiento superior de la civilización se hace en contra suya”[7].

Porén, nos Estados confesionais católicos como o español, a contrarreforma tridentina apontoou o poder político eclesiástico até o século XX, malia que, no XIX, se produciu o choque entre, por unha banda, o catolicismo romano centralista como forza contrarrevolucionaria, e, por outra banda, os movementos democráticos, liberais, socialistas e nacionalistas. A igrexa católica era contrarrevolucionaria na medida en que lle achegaba á contrarrevolución os seus argumentos e as súas lexitimacións principais, até o punto de que resulta pouco menos que imposíbel separar a teoloxía católica da

filosofía tradicionalista. A igrexa estivo empeñada en descualificar severamente os dereitos da persoa e os procesos de democratización desde finais do século XVIII até comezos do XX. Na Europa continental, de feito, o desenvolvemento da democracia e dos dereitos humanos tivo lugar *en contra* das esixencias dunha igrexa católica oposta ás ideas liberais. A Restauración decimonónica lexitimada pola teoloxía política foi apoiada por numerosos teóricos, como Joseph de Maistre, Louis de Bonald, Robert de Lamennais, Joseph Görres, Friedrich Schlegel ou Carl Ludwig von Haller.

Nos últimos 150 anos, con todo, cando puido constatar que a súa continuidade como igrexa mundial estaba asegurada, a igrexa católica foi transformándose até desfacerse dunha parte das súas ideas conservadoras e tradicionalistas. Esta evolución plasmouse no catolicismo liberal (de pensadores como o filósofo francés Jacques Maritain) e nas formas modernas dun catolicismo social e político nos moitos Estados nacionais constitucionais que estaban a nacer. Polo tanto, a secularización e a privatización da fe, que experimentaron un forte impulso tras a Revolución francesa, non trouxeron consigo a liquidación da relixión, que seguiu influíndo nos espazos públicos a través do catolicismo liberal e político.[8]

Co Concilio Vaticano II, a igrexa católica semellou emprender o camiño, cuxo feliz remate é difícil de prever, da asunción da democracia e do pluralismo, que se fai evidente no seu esforzo por atopar solucións pragmáticas na convivencia cos poderes públicos; pero, ao mesmo tempo, segue a teimar na súa histórica loita contra a secularización e a individualización da moral, nun contorno europeo caracterizado por uns ordenamentos xurídicos que lexitiman ou polo menos toleran o divorcio, o control da natalidade, o aborto e a homosexualidade. En definitiva, e tras sobrevivirlles a todas as transformacións sociais, políticas, económicas e culturais que houbo en dous milenios de historia, a igrexa católica non empezou a aceptar a mingua do seu poder secular até o Concilio Vaticano II, cando arribou normativamente á modernidade mediante a recepción crítica de determinadas dimensións da liberdade e da racionalidade modernas. Paradoxalmente, o anacrónico camiño seguido pola igrexa católica permitiulle chegar aos nosos días como unha única igrexa, evitando así a proliferación dos modelos anglicano e galicano.[9]

Algúns apuntamentos para unha lectura deste traballo

5. Nun demorado estudo sobre o *retorno dos deuses*, Graf[10] observa que a relixión non só non acabou por privatizarse ou por invisibilizarse, senón que se desprivatizou e retornou con vehemencia ao espazo público. De feito, o atentado do 11 de setembro de 2001 amosou claramente o duradeiro poder das relixións, que volveron inscribirse nas axendas científicas como obxecto de estudo. A modernización capitalista e a democratización política trouxeron consigo unha rápida pluralización das culturas relixiosas, coas conseguintes dinámicas de conflito. A homoxeneidade relixiosa no seo das sociedades modernas converteuse nunha rareza por mor do impacto do proselitismo, dos xigantescos movementos migratorios, da transformación das estruturas sociais tradicionais e da aceleración da circulación global das ideas que fan posíbel os novos medios e as novas tecnoloxías da comunicación. As propias comunidades relixiosas, sempre preocupadas polas estruturas dunha orde política que queren xusta e lexítima (en termos relixiosos) e demostrando o carácter híbrido dos seus discursos, aceptaron activamente o reto de enfrontarse dialecticamente e de adaptarse ideoloxicamente ás transformacións e ás rupturas propias da modernidade. De feito, e mediante o uso de estratexias eficientes, aproveitaron as oportunidades para codeterminar os procesos de modernización cultural. Polo tanto, as propias institucións relixiosas, directamente ou representadas por partidos ou por asociacións confesionais, son poderosos actores da modernización relixiosa e cultural, que presionan para condicionar a orde política, participar nos debates públicos e impor a súa ética particular. Isto explica que se produzan frecuentes choques entre os campos relixioso e político, e que sexa preciso regular normativamente a coexistencia en sociedades marcadas por un pluralismo relixioso potencialmente conflitivo, dada a escisión identitaria en diferentes (e a miúdo enfrontadas) opcións confesionais, éticas e morais.

Ademais, e segundo Gil Calvo,

> la crisis de la izquierda derivada del fin de la guerra fría [...] ha dejado a la religión sin adversario ideológico. [...] ya nadie presta crédito al paraíso del proletariado ni a la sociedad sin clases. De ahí que, al declinar su vieja rival agnóstica –la izquierda anticlerical–, parezca llegado el momento de que las antiguas religiones se tomen la revancha, tratando de recobrar para sí una nueva contra-transferencia de sacralidad.
>
> [...] Tras la pérdida de relevancia movilizadora del socialismo y el nacionalismo como estrategias antiimperialistas, su vacío ideológico fue ocupado por las religiones mesiánicas, que a partir del ejemplo de la revolución islámica de Jomeini comenzaron a proliferar por todas las culturas colonialmente sometidas en abierto desafío a la hegemonía occidental.
>
> [...] Semejante desafío religioso a escala global ha provocado como reacción (*backlash*) el resurgir del integrismo cristiano, liderado por los telepredicadores evangelistas [...].
>
> Y aunque sea con algún retraso, la Iglesia católica no podía quedar descolgada de esta reciente politización de las religiones, que genera como consecuencia la clericalización de la política.[11]

6. Non existe ningunha relixión no mundo que desenvolvese un aparato ideolóxico e burocrático tan sofisticado como a igrexa católica, nin outra institución que se lle poida comparar no exercicio, directo ou indirecto, do poder político. Hoxe, en España, resulta imposíbel coñecer dun xeito cabal a realidade económica, social, política e cultural sen ter moi en conta esta igrexa. Porén, e aínda que pareza un paradoxo, son relativamente poucos os traballos existentes sobre a andaina da igrexa católica durante a época crucial da transición política. Como indica Montero García (1996, 224) nunha observación que segue a ser válida, a bibliografía sobre a igrexa católica durante a transición é

> todavía muy escasa, especialmente si se compara con el conjunto de la bibliografía dedicada al estudio del proceso político de la transición [...].
>
> [...] Destaca la precariedad de la bibliografía sobre esta parcela específica de la transición; así como la escasez de referencias al tema en las obras generales sobre la transición política. En todo caso, las existentes son, desde dentro de la propia Iglesia y el mundo católico, obra fundamentalmente de teólogos, pastoralistas y sociólogos, y,

> desde fuera, las contenidas en los estudios sobre elecciones y partidos y su relación con el cambio social.

Serrano Blanco (2006, 24-25) tamén repara neste feito: "Es innegable la escasez general de estudios sobre la Iglesia en el tardofranquismo y en la Transición, más acusada si cabe, en el análisis específico de las implicaciones socio-políticas de la Iglesia y de los colectivos católicos. [...] la mayoría de los repertorios historiográficos existentes denuncian este vacío, así como la orientación *pro domo sua* de la Historia de la Iglesia española". Desde o noso punto de vista, é precisamente esta desatención da literatura canónica verbo da igrexa católica como actor político da transición a que explica en boa medida a incapacidade xeneralizada para explicar correctamente a natureza das actuais relacións entre o Estado e a igrexa en España.

7. Como sinala Montero García (1996, 227-229), o enfoque sociolóxico é "una de las perspectivas teóricas y metodológicas dominantes en el estudio de la Iglesia durante el franquismo y la transición", e tende a constatar, entre outras cousas, os efectos do cambio relixioso experimentado pola sociedade española (nun sentido secularizador) sobre o voto da cidadanía católica, así como a actitude das institucións eclesiásticas católicas ante os cambios políticos e sociais. O estudo de Recio Adrados, Uña e Díaz-Salazar Martín (1990) –de imprescindíbel consulta, por certo– é un exemplo claro deste enfoque, como tamén o é o de Gómez Movellán (1999, 27 e 36), que observa que

> en España, en menos de veinte años, el hecho religioso ha sufrido una transformación que va más allá de los cambios experimentados en las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado. En efecto, el proceso de modernización y de transformación de las mentalidades sociales ha estado muy ligado al desarrollo económico experimentado en España desde los años sesenta y a fenómenos como la industrialización, el nacimiento de grandes áreas metropolitanas o al despoblamiento de las áreas rurales. Fenómenos como la transformación de la familia extensa a un tipo de familia nuclear o la incorporación de la mujer al mundo laboral deben de considerarse para comprender el origen de las transformaciones en las mentalidades sociales.
>
> [...]
>
> [...] estamos viviendo un momento de transición socio religiosa donde las formas tradicionales de religiosidad están siendo sustituidas por formas difusas de

religiosidad y por amplios sectores sociales no religiosos o que se autodefinen como no religiosos.

Polo tanto, un estudo que supere a dimensión estritamente sociolóxica "queda aún por hacer de una manera exhaustiva y sistemática" (Montero García, 1996, 232). Esta tarefa, porén, e no que atinxe a ciencia política, choca cunha chamativa falta de tradición, que poñen de relevo Minkenberg e Willems (2002). Na ciencia política, en efecto, a relixión non é obxecto dunha especial atención, alén dos estudos sobre os procesos electorais, os partidos políticos ou o Estado social. Até o de agora, a relixión deixouse nas mans dos sociólogos e dos eclesiasticistas, mentres en Europa están a medrar os conflitos entre a política e a relixión nun contexto de pluralización do mapa relixioso –ao que aludín *supra* da man de Graf– que ten lugar como consecuencia (a) da inmigración de minorías non cristiás (sobre todo musulmás) ou cristiás de orientacións non habituais en Europa, ou (b) do crecemento do número de cidadáns non crentes, (c) da formación de novos movementos relixiosos e de seitas, ou (d) do proceso de unificación europea. Os modelos institucionais que até hoxe regularon as relacións entre a política e a relixión están a ser contestados, dado que obedecen basicamente a compromisos históricos entre as distintas confesións cristiás e entre estas e o Estado. Os medios de comunicación operan a nivel global e visibilizan internacionalmente as actividades dos actores relixiosos e as reaccións dos Estados e das sociedades. Ademais, as novas tecnoloxías da comunicación amplían sensibelmente a capacidade de mobilización e de actuación dos actores relixiosos, como demostra o exemplo da dereita cristiá nos EUA. Finalmente, os actores relixiosos operan en redes transnacionais e crecentemente no nivel internacional.

A politoloxía desentendeuse da relixión unha vez que creu poder constatar que, como moi tarde desde mediados dos anos sesenta do século XX, as igrexas europeas renunciaron ao seu empeño recristianizador, atoparon un arranxo co pluralismo social e se conformaron politicamente coas formas normais de representación de intereses. Hoxe, polo tanto, a politoloxía atópase mal preparada para afrontar os novos tempos de vitalidade e de politización da relixión, así como para debater as relacións entre a política e a relixión e entre

o Estado e as comunidades relixiosas. As democracias europeas enfróntanse a desafíos relixiosos para os que a politoloxía debería estar en condicións de ofrecer recursos analíticos. É viábel un modelo de democracia amplamente secularizado, pero marcado pola tradición cristiá, mentres medran os segmentos poboacionais islámicos? Poden as nosas democracias integrar as comunidades relixiosas non cristiás respectando os seus principios e facéndoos compatíbeis cos principios liberais?

Este traballo responde á miña pretensión de contribuír á visibilización do que no espazo xermanófono se coñece como *Religionspolitologie*, é dicir, como *politoloxía da relixión*, que en Galiza conta con importantes achegas de Barreiro Rivas[12]. Mentres a socioloxía deu lugar a unha disciplina específica –a socioloxía da relixión–, a politoloxía aínda non deu artellado claramente o estudo especializado das relacións entre a política, a sociedade e a relixión, coas súas dimensións relativas á historia das ideas, á teoría política e ás implicacións xurídico-institucionais.[13] Entre nós, por exemplo, bótase en falta unha sorte de manual politolóxico de iniciación ás relacións entre o Estado e a igrexa católica.

Pola contra, o que este traballo *non* pretende ser é un relato historiográfico, sociolóxico, xurídico, ensaístico, xornalístico ou militante. Isto non significa que non acuda con moita frecuencia a textos propios de disciplinas afíns, entre outras cousas porque non ignoro que a verdade científica é histórica, nin son insensíbel ás propostas de unificación do campo de traballo das ciencias sociais. Un xurista, por exemplo, podería atopar estraño que non lle dedique os meus esforzos ao estudo da xurisprudencia constitucional sobre a relación entre o Estado e a igrexa católica. Aquí tería que alegar que non é este o obxecto deste traballo e que, de feito, un exercicio interesante sería precisamente a valoración desta xurisprudencia á luz das conclusións ás que cheguen os estudos politolóxicos.

8. Este é un *libro sobre libros*, na medida en que non traballo con documentación directa. Non sei cal dos dous propósitos é máis ambicioso, pero non pretendo ofrecer *cousas novas para ler*, senón *unha nova maneira de ler as cousas*. Neste sentido, vou intentar, como propón Ballester Brage (2004,

76), facer “que los textos vivan en la discusión”. Pretendo construír un relato no que os textos dialoguen entre eles para así poder interpretar unha parte esencial da obra secundaria existente sobre a relación entre a política e a relixión na transición española, de acordo cun modelo que faga posíbel un estudo significativo.

A hipótese do traballo é que (a) *o modelo dominante na análise do papel político da igrexa católica durante a transición política española non resulta satisfactorio para explicar os recursos de poder dos que dispón*, e que (b) as deficiencias e as insuficiencias deste modelo remiten á *necesidade de revisar o modelo transitolóxico canónico* no seu conxunto.

Na *primeira parte* do traballo abordarei algunhas cuestións que coido necesario aclarar para poder entender o meu propósito revisionista como unha empresa lexítima en termos científicos. Basicamente, *o que me interesa é atopar unha caracterización das ideas dominantes no ámbito científico e ver se estas ideas están dotadas de forza inmanente*. Polo tanto, procurarei describir o ámbito da ciencia social e analizar o seu pluralismo e mais a presión que sobre el exercen os axentes políticos.

Na *segunda parte* vou tentar destilar os trazos básicos do relato estándar da II República Española, da Guerra Civil e do réxime franquista, así como ver cal é o papel que neste relato se lle atribúe á igrexa católica. Quero saber cales son os elementos do relato convencional e mais do seu marco referencial, e comprobar se na súa etioloxía se pode identificar un *background* político. Alén disto, sería interesante poder comprobar se existe un modelo dominante do réxime franquista. Obviamente, o meu propósito último neste lugar é *entender o modelo transitolóxico imperante en España* e mais as *valoracións da igrexa católica* que subxacen nel, concretamente as relativas á andaina eclesiástica durante a democratización –é dicir, aos movementos políticos da xerarquía católica– e mais aos vínculos entre o Estado e a igrexa católica tal e como quedaron configurados despois do proceso de transición. Toda esta análise presupón un achegamento aos trazos básicos dos modelos dominantes nos que se estudan os réximes políticos como o franquista. Só despois poderei achegarme á descrición das democratizacións como a española: o seu comezo, as súas etapas, o seu control, a influencia exercida

polos gobernos estranxeiros e polas organizacións internacionais e o seu remate. Este percorrido terá que desembocar na identificación dos elementos fundamentais do modelo transitolóxico específico da democratización española. Un tema particularmente interesante, neste punto, é o do consenso. Cal sería a súa funcionalidade no modelo estudado?

Na *terceira parte* deste traballo intentarei valorar se a caracterización dominante da ditadura franquista é satisfactoria e asumíbel. Especialmente importante para min –pénsese na Santa Sé como un actor internacional ou no Concilio Vaticano II como un factor internacional– vai ser *aclarar se a transición política española foi un fenómeno exclusivamente interno ou se, pola contra, aos factores e aos actores internacionais lles correspondeu algún tipo de protagonismo*. Consciente da importancia do conflito na vida política (e, polo tanto, tamén durante a democratización), quero retomar aquí criticamente a idea do consenso durante a transición española, porque é posíbel que así se poidan entender mellor tanto a xestión dos intereses dos grupos enfrontados como os procesos públicos de toma de decisións. Unha cuestión esencial para min é obviamente a da *definición operativa da igrexa católica* na ciencia social, así como a da aprehensión da súa estrutura organizativa. En perspectiva histórica vai ser fundamental tamén *valorar os efectos da política relixiosa da II República Española, así como a implicación da igrexa católica na Guerra Civil e na ditadura franquista*, para, finalmente, *avaliar se a literatura dominante sobre a transición política recolle correctamente o protagonismo da igrexa católica*, tendo en conta especialmente o Concilio Vaticano II e o seu impacto en España. Haberá que *ver se as relacións Estado-igrexa sufriron unha alteración significativa durante a transición, e como están configuradas no réxime democrático español*. Isto debería situarme en condicións de abordar as preguntas que formulo no punto 10 desta introdución.

9. As referencias específicas á igrexa católica galega ao longo das seguintes páxinas van ser escasas porque (a) non parece que sexa posíbel unha aproximación axeitada ao caso galego sen comprender o sucedido en España. Coa excepción do nacionalismo galego, non tiveron lugar, durante o proceso de transición, dinámicas que, en liñas xerais, fixeran aparecer o noso país como

un caso á parte. (b) Tampouco semella que, durante a mesma época, a igrexa católica galega, que non parece que desenvolvese un discurso nacional diferenciado, elaborase unha estratexia de seu, tanto no plano estritamente político como no doutrinal. A xerarquía eclesiástica en Galiza –en contraste con certos grupos cristiáns de base próximos ao nacionalismo galego, e co matiz de figuras algo máis sensíbeis á inculturación, como a do cardeal Quiroga Palacios[14]– sempre se moveu dentro das coordenadas estabelecidas polo conxunto dos metropolitanos españois. En xeral, e aínda que foi un dos temas nucleares da transición política española –especialmente interesante, ademais, no caso galego–, a cuestión nacional vai quedar fóra deste estudo, xa que un tratamento minimamente crítico rompería o seu marco.

10. Nas cuestións relixiosas apenas hai observadores neutrais, e os científicos sociais soen sentir un certo pudor cando, despois de intentar separarse racionalmente do seu obxecto de estudo relixioso, constatan que as súas biografías están marcadas polos trazos culturais e propiamente confesionais das tradicións ás que pertencen. En todo caso, sempre que, malia a súa máis que probábel falta de neutralidade, un politólogo se achega ao estudo do poder das relixións, ten que lle prestar unha moi especial atención á igrexa católica. Máis de mil millóns de persoas integran hoxe a máis importante das confesións cristiás, e o seu número segue a medrar.[15]

Non quero furtarlle ao lector algúns datos persoais que obviamente determinan en boa medida a miña forma de pensamento e que poden axudar a explicar o meu enfoque. En primeiro lugar, a miña socialización tivo lugar en Suíza –onde nacín e me criei até o meu ingreso na universidade–, así que, en certo modo, a miña análise responde á curiosidade de quen accede á realidade española desde un contexto moi diferente. Pero unha vez asentado en Galiza tampouco me parecería honesto simular indiferenza ou distanciamento verbo da comunidade política que me acolleu e da que agora formo parte. En segundo lugar, non profeso fe relixiosa ningunha, e polo tanto, na medida en que tampouco son católico, é evidente que non escribo escorado cara ás posicións eclesiásticas. Pero as peculiaridades da miña socialización tamén me mantiveron afastado do anticlericalismo –que ademais, no contexto actual, me

parece un recurso ideolóxico primario e improdutivo, alén de alleo á miña concepción da *laicidade*[16]–, se cadra tamén porque os sacerdotes e as monxas que máis tratei foron persoas imposíbeis de encaixar nos moldes nacionalcatólicos. Creo que Compte-Sponville (2006) é o autor que mellor reflicte as miñas coordenadas intelectuais, ideolóxicas e emocionais en materia relixiosa: non son un home de *fe*, pero si que lle son *fiel* aos valores da comunidade occidental na que me recoñezo. Hai tres fermosas pasaxes deste autor (Compte-Sponville, 2006, 15-16, 39 e 45) que non me resisto a citar aquí e que subscribo integramente:

> Fui educado en el cristianismo. De él, no guardo ni amargura ni resentimiento, sino todo lo contrario. Debo a esta religión, y por tanto también a esta Iglesia (en mi caso la católica), una parte fundamental de lo que yo soy, o de lo que intento ser. Mi moral, desde mis años piadosos, apenas ha cambiado. Mi sensibilidad tampoco. Incluso mi forma de ser ateo sigue marcada por esta fe de mi infancia y mi adolescencia. ¿Por qué habría de avergonzarme de ella? ¿Por qué habría, incluso, de extrañarme? Se trata de mi historia, o más bien de la nuestra. ¿Qué sería Occidente sin el cristianismo? ¿Qué sería el mundo sin sus dioses? Ser ateo no es razón para ser amnésico. La humanidad es una: la religión forma parte de ella, del mismo modo que la irreligión, y ni una ni otra se bastan a sí mismas.
>
> [...]
>
> Sinceramente, ¿acaso sentís la necesidad de creer en Dios para pensar que la sinceridad es preferible a la mentira, que el valor es preferible a la cobardía, que la generosidad es preferible al egoísmo, que la dulzura y la compasión son preferibles a la violencia o la crueldad, que la justicia es preferible a la injusticia, que el amor es preferible al odio? ¡Por supuesto que no! [...]
>
> [...]
>
> [...] nuestra civilización es indisociablemente grecolatina y judeocristiana, y esto me conviene plenamente. Se ha vuelto laica, y esto me conviene aún más. Todavía es necesario que esta laicidad no sea un cascarón vacío ni una forma elegante de amnesia o de negación, al modo de un nihilismo refinado (es decir, más o menos, de una decadencia). Concretamente, esto quiere decir que la verdadera cuestión, para nuestros países, es la siguiente: ¿qué queda del Occidente cristiano cuando ya no es cristiano?

En terceiro lugar, creo que non é prudente asumir acriticamente a premisa de que unha relación de colaboración entre o Estado e a igrexa

católica ten que ser, *per se*, perigosa para o funcionamento dun réxime democrático, aínda que tampouco esquezo unha advertencia que facía Álvarez Bolado (1976, 189) ao comezo do proceso de democratización, pero que segue plenamente vixente:

> El gobierno tiene que conseguir la realización de sus propias estrategias políticas no subordinando a ellas las estrategias de las otras corporaciones, culturales, religiosas o de otro tipo. Mantener tal subordinación es una de las formas que pueden tomar los sistemas autoritarios o totalitarios. Hay aquí una cuestión de fondo que se tendrá que examinar con lucidez para evitar equívocos trágicos. Creemos que hoy, en España, por parte del gobierno y de órganos representativos de la Iglesia, cuando se habla de sana independencia, de sana colaboración y de sana amistad, se deja sin definir el nivel específico en que las potestades han de situarse antes de que sea posible hablar de independencia real y de real colaboración.

Polo tanto, e para xulgar a pertinencia das relacións entre o Estado e a igrexa católica en España, son varias as preguntas que haberá que contestar. Cal é o poder político real que o modelo español de relacións Estado-igrexa acaba outorgándolle á igrexa católica? En que beneficia este modelo o Estado? Os recursos políticos da igrexa católica poden chegar a bloquear a capacidade operativa dos poderes públicos? O modelo español de relacións Estado-igrexa asegura a igualdade entre os cidadáns e entre os grupos relixiosos? Implica ameazas para as garantías democráticas? De que modo deben ser valorados, desde o punto de vista da cidadanía, os acordos entre o Estado e a igrexa católica en materias de interese xeral, como a educativa, a financeira ou a simbólica? Tendo en conta os cambios que a comunidade política española experimentou desde a época da transición, que posibilidades existen de modular o poder eclesiástico en función das demandas sociais laicistas?

En definitiva, creo que é preciso investigar *sine ira et studio* os problemas das relacións entre o Estado e a igrexa católica na España de hoxe. Polo tanto, este traballo vai procurar fuxir (a) dos estereotipos pouco menos que arcádicos dos achegamentos dominantes e (b) daqueles enfoques críticos, pero non por iso menos miopes e inverosímiles, nos que unha igrexa católica "acezante de protagonismo y poder" (Cuenca Toribio, 2008, 10) se atoparía fronte a un Estado inerme e inocente. Calquera proposta de modificación

substancial das relacións entre o Estado e a igrexa católica en España ten que partir dunha comprensión rigorosa dos seus actuais mecanismos de articulación. No caso contrario –que intúo demasiado frecuente, por desgraza–, o debate resultará epidérmico e estéril, e non inducirá, ao cabo, ningunha alteración do *statu quo*, no suposto de que tal alteración sexa desexábel. Estou convencido, con Ridao (2008b, 28), de que "combatir la identificación entre España y el catolicismo no equivale a agredir al catolicismo, sino a defender la libertad". Pero non concibo que avanzar no camiño da profundización democrática e da laicidade se poida facer con outra equipaxe que non sexa a do rigor analítico.

11. Obtiven o Diploma de Estudos Avanzados tras superar, no bienio 1998-2000, a etapa de formación dos estudos do terceiro ciclo correspondentes ao programa de doutoramento "Procesos políticos e sociais contemporáneos", do Departamento de Socioloxía e Ciencia Política e da Administración da Universidade de Santiago de Compostela. Daquela redactei, baixo a tutela do profesor Máiz Suárez, o traballo de investigación *Transición política e igrexa católica no Estado español. Notas e bibliografía para un primeiro achegamento*, que foi, xunto co do meu brillante amigo Roberto Requejo Carballo, o primeiro en presentarse no departamento. A Ramón Máiz Suárez, a quen só podo aludir cun indisimulado e ben fundamentado respecto intelectual, débolle agradecer que me animase a realizar os estudos do terceiro ciclo na área de coñecemento de Ciencia Política e da Administración, cando o certo é que son licenciado en Dereito e que da licenciatura de Ciencias Políticas e da Administración só fixen os estudos do primeiro ciclo e mais unha parte dos do segundo.

De Juan José Tamayo-Acosta, un teólogo católico contestatario que experimenta acotío a severidade das instancias romanas de control ideolóxico –celosas fiscalizadoras da heterodoxia–, chamáronme poderosamente a atención a súa bondade, a súa humildade, a súa simpatía, a súa inaparente capacidade intelectual, o seu compromiso social e a súa coherencia. Sempre recordarei como un privilexio inmerecido as nosas demoradas conversas na súa vivenda madrileña, na Universidade Carlos III e polas rúas de Pontevedra e de San Lorenzo de El Escorial.

Con Gonzalo Puente Ojea puiden comprobar que o autor dunha obra extraordinariamente erudita e singular en España, que empecei a ler en 1995, é un interlocutor esixente e apaixonado que logrou estabelecer comigo –malia os meus (non sempre menores) reparos políticos– un sutil lazo de complicidade que nunca imaxinara. Recordo con especial cariño unha densa mañá pasada na súa casa de Madrid, onde Pilar Sarriá, a súa intelixente e encantadora muller, logrou descolocar por un breve momento, cuns comentarios agudos e humanos, a todo un embaixador de España.

Cristina Ares Castro-Conde e mais eu desenvolvemos, como compañeiros do consello de redacción da *Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas* (RIPS) –na que ela realiza, con perspicacia e eficiencia, as tarefas propias do seu posto de vicesecretaria–, unha relación na que se mesturan, nunha combinación afortunada, o aprecio, a confianza, a consideración e unha afinidade intelectual que se sitúa por riba das nosas interesantes discrepancias ideolóxicas. Estou en débeda coa profesora Ares Castro-Conde polas súas mostras de amizade e polos moi valiosos consellos que me deu sobre a estrutura deste traballo.

O meu *Doktorvater* Xosé Luís Barreiro Rivas depositou en min, desde o primeiro día no que nos coñecemos, unha confianza cuxa xustificación non cheguei nunca a comprender por completo. Á parte de dirixir este traballo, o profesor Barreiro Rivas deixou nas miñas mans, como secretario de redacción, a xestión da RIPS –da que é director executivo–, un valioso proxecto académico, hoxe plenamente consolidado, dos departamentos de Socioloxía e de Ciencia Política e da Administración da Universidade de Santiago de Compostela. Tamén lle debo ao profesor Barreiro Rivas unha experiencia preciosa, que foi a posibilidade de participar, como secretario do equipo de dirección, como conferenciante –cun traballo sobre "España entre o nacionalcatolicismo e o Estado aconfesional"– e como moderador dunha mesa redonda, no encontro "¿Tiempo de religiones?" dirixido por Juan José Tamayo-Acosta, organizado pola Universidade Internacional Menéndez Pelayo no marco dos seus cursos de verán e celebrado en Pontevedra en setembro de 2006. Noutro lugar[17] deixei constancia da profunda admiración que sinto polo profesor Barreiro Rivas, que non deixou nunca de regalarme a súa amábel e xenerosa

dispoñibilidade. Durante as nosas longas conversas, nas que a rigorosa reflexión conxunta se alimentou tanto de sólidos acordos como de acaloradas diferenzas, sempre crin percibir unha sintonía auténtica e mais o franco afecto do amigo.

Finalmente, é a Inés Vidal López, a raíña dos “lentos dominios da esencia”, a quen debo agradecerlle que asumise, durante estes sorprendentes e intensos anos da nosa vida, o titánico labor de iluminarme co seu amor sen reserva, co seu intelixente e estimulante e contaxioso entusiasmo e coa súa paciencia, tan discreta como ilimitada.

Dedícolle os meus esforzos a María Luz Cardalda Táboas, cuxo amoroso empeño en aprenderme o *Catecismo* e en incitarme a ser e a pensar con liberdade marcou felizmente a miña existencia. Dela é, en última instancia, o mérito dos acertos que poida conter este traballo. Como corresponde a unha dama, xamais abdicou da súa memoria daquela España franquista “gris, triste e dolorosa”.

PRIMEIRA PARTE

Wenn aber eine Gesellschaft von einem einzigen Denkmodell beherrscht wird, ist sie kaum mehr fähig, sich selber zu beobachten und zu kritisieren. Sie ist blind für sich selber.[18]

Urs Widmer, *Das Geld, die Arbeit, die Angst, das Glück*

O campo e o canon na ciencia política

De acordo co avanzado no punto 8 da introdución, imos abordar ao longo deste traballo un conxunto de 20 cuestións que consideramos particularmente importantes. Nos dous capítulos desta primeira parte, as cuestións son as seguintes:

1. Cando e por que naceu a ciencia social, e como se diversificou nas súas distintas disciplinas?

2. Que é o ámbito científico? A ciencia social é uniforme ou plural? E se non fose uniforme, como poderíamos caracterizar o seu pluralismo? Exercen os axentes políticos algún tipo de presión sobre a ciencia social?

3. Existen ideas dominantes no ámbito científico, e particularmente na ciencia social? En caso afirmativo, como poderíamos describilas?

Nas conclusións, e tendo en conta os principais puntos tratados nos dous seguintes capítulos, procuraremos aclarar cada unha das tres cuestións aquí formuladas.

Capítulo 1

Sobre a problemática existencia do campo politolóxico

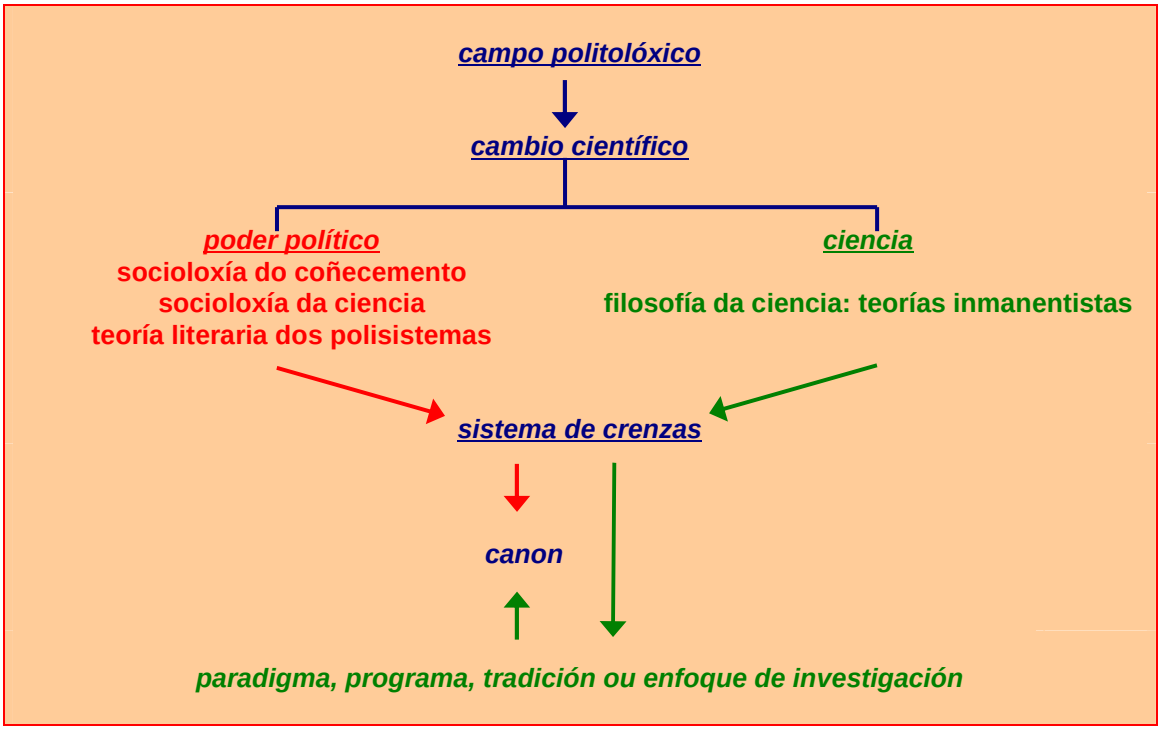
> le politologue, en démasquant le pouvoir, révèle que le roi est nu et met donc en difficulté sa propre société qui le paie et le nourrit. Heureusement, il n'a que peu d'influence dans la cité.
>
> Béatrice Bonfils-Mabilon e Bruno Étienne, *La science politique est-elle une science?*

Reivindicación politolóxica do canon. Unha reflexión inicial[19]

A categoría do *canon* aparece sobre todo no contexto relixioso –cristián[20] e musulmán, basicamente–, onde significa a colección de textos revelados pola divindade que, por este motivo, e tras un longo e conflitivo proceso de fixación, se consideran autorizados e, daquela, vinculantes. Pero non é só no ámbito relixioso onde se producen procesos de normativización social do pensamento e se forman sistemas de coñecemento de natureza obrigatoria. Con carácter xeral, o canon aparece en calquera campo no que existe un núcleo duro de elementos cognitivos que definen aquilo que non pode ser refutado, que fixan os puntos de referencia da lexitimación e que crean ligazóns identitarias entre aqueles[21] que comparten estes saberes. Tamén as actividades científicas que pretendan atopar unha audiencia académica deberán basearse sobre obras de determinados autores que sexan consideradas exemplares e esencialmente indiscutíbeis. Un cuestionamento demasiado profundo destas obras pode ter como resposta o silencio e a indiferenza dunha comunidade científica que adoptou un determinado modo de considerar e de tratar os problemas. Non parece demasiado atrevido, neste sentido, pensar na hipótese de que poidan darse similitudes funcionais entre o canon, a censura e as listaxes de libros prohibidos[22], como unha sorte de institucións de neutralización ideolóxica.

Se os politólogos teñen, en xeral, unha comprensión axeitada do propósito da ciencia, non parecen ser poucos os que ignoran amplamente os contextos e os seus efectos.[23] E é precisamente porque ese contexto –e, concretamente, a presión do poder político– non é alleo á constitución e á transformación do canon polo que tanto a etioloxía como a dinámica do *canon politolóxico* nos parecen dignas de estudo.[24] De feito, Vilas Nogueira ([1994], 17) cre que esta condición paradigmática é inherente á disciplina "por mor de la índole histórica contingente de los objetos de la Ciencia Política, de su carácter social e históricamente condicionado". En definitiva, resulta paradoxal que na ciencia política o canon sexa obxecto dun desinterese e dunha ignorancia tan manifestos.[25] Pero o feito é que a nosa disciplina, de tan curta e incerta traxectoria histórica, tende a enriquecer as súas galerías de notábeis con figuras ás que rende un culto case relixioso. Trátase dunha práctica dificilmente

comprensíbel na ciencia social, que tantos esforzos lles dedica precisamente á deconstrución dos mitos, á crítica das ideoloxías e á desacralización do poder. Nesta primeira parte do noso traballo intentaremos ofrecer algúns elementos de reflexión que nos axuden a entender por que o ámbito politolóxico, cando estabelece os requisitos de acceso a el –incluída a aceptación dunha serie de presupostos que apenas son susceptíbeis de seren cuestionados–, funciona como unha comunidade de crentes cun sistema de control dirixido por un grupo dominante. Levaremos a cabo a nosa análise de acordo co esquema proposto no seguinte cadro:



Fronte a unha ciencia entendida por moitos dos seus teóricos simplemente como un fenómeno plural ou multiparadigmático, preguntámonos se podemos reivindicar para a politoloxía un achegamento interdisciplinario ao estudo do cambio científico que xire ao redor do concepto de *canon politolóxico*. Se a filosofía da ciencia subliña a importancia da dimensión estritamente "científica", a teoría do canon permite tomar conciencia, a maiores, de que non se poden ignorar nin as circunstancias nas que se redactan as obras constitutivas do elenco máis prestixioso da nosa disciplina nin tampouco a súa intencionalidade política. Pero vaiamos por partes.

A teoría dos campos de Bourdieu[26]: o campo politolóxico

Os campos sociais

Para Bourdieu, a estrutura das sociedades industriais xa non coincide coa organización piramidal da xerarquía social preindustrial. No noso *espazo social* –é dicir, no espazo das clases sociais–, as posicións dos axentes dependen do capital –económico, cultural, social e simbólico[27]– que posúen. É posíbel delimitar así tres clases sociais (internamente divididas en fraccións): as dominantes ou superiores, a pequena burguesía e mais as clases populares. A división social do traballo provocou unha progresiva aparición de *campos sociais* que cobren as máis diversas funcións, como as económicas, as políticas, as xurídicas ou as relixiosas. Cada campo é unha rede de relacións obxectivas entre posicións determinadas pola distribución das diferentes especies de capital (que permiten o acceso aos beneficios específicos do campo), polas relacións obxectivas coas demais posicións (de dominación, de subordinación, etc.) e pola posición no espazo social.[28] Os ocupantes destas posicións obxectivas –que poden ser axentes ou institucións– están limitados pola estrutura do campo. De feito, estas posicións son independentes da conciencia e da vontade colectivas, é dicir, non son interaccións ou lazos intersubxectivos entre os individuos. Cada campo está articulado cos demais, pero é relativamente autónomo, xa que se rexe por unha lóxica e por necesidades específicas (o campo relixioso[29], por exemplo, réxese por unha lóxica diferente á do campo económico).[30]

O campo pode concibirse como un mercado competitivo, cos seus produtores e os seus consumidores. Os produtores intentan acumular a forma de capital que lles asegure unha posición de dominación dentro do campo. Os individuos que xa ocupan posicións dominantes van optar por estratexias de conservación que lles permitan manter ou acrecentar o volume do seu capital, mentres os dominados procurarán debilitar a posición dos seus adversarios

mediante estratexias de subversión. A reprodución ou a perpetuación da orde social débese precisamente á importancia das estratexias de conservación (estratexias de investimento biolóxico, de transmisión interxeracional do patrimonio material, educativas, de investimento económico e de investimento simbólico). Porén, estas estratexias de reprodución non son quen de impedir a evolución estrutural da sociedade, xa que se ven afectadas pola traxectoria colectiva do grupo.

En definitiva, a sociedade retratada por Bourdieu presenta dous aspectos indisociábeis: (a) por unha banda, desde unha perspectiva estática, a sociedade aparece xerarquizada en clases sociais definidas polo reparto desigual dos capitais, que é tendencialmente estábel, mentres, desde unha perspectiva dinámica, existen traxectorias sociais diferenciadas; (b) por outra banda, a sociedade non é un conxunto unificado, porque está constituída por numerosos campos que se rexen polos xogos dos seus participantes.

O campo científico

Bourdieu, que exemplifica o seu estudo na literatura, pero cunha pretensión universal[31], delimita, dentro do espazo social, un *campo de poder* que domina todos os campos de produción cultural, e que define como o espazo das relacións de forza entre os axentes ou as institucións que comparten a posesión do capital necesario para ocupar posicións dominantes nos diferentes campos. Para atopar unha alternativa á tradición da historia da ciencia que "décrit le processus de perpétuation de la science comme un sorte de parthénogenèse, la science s'engendrant elle-même en dehors de toute intervention du monde social"[32], Bourdieu (1976, 89) elabora a noción de *campo científico*:

> Le champ scientifique comme système des relations objectives entre les positions acquises (dans les luttes antérieures) est le lieu (c'est-á-dire l'espace de jeu) d'une lutte de concurrence qui a pour enjeu *spécifique* le monopole de *l'autorité scientifique* inséparablement définie comme capacité technique et comme pouvoir social, ou si l'on préfère, le monopole de la *compétence scientifique*, entendue au sens de capacité de

> parler et d'agir légitimement (c'est-à-dire de manière autorisée et avec autorité) en matière de science, qui est socialement reconnue à un agent déterminé.

A idea central da reflexión de Bourdieu neste punto supón o *rexeitamento explícito do inmanentismo*[33] *científico*:

> Dire que le champ est un lieu de luttes, ce n'est pas seulement rompre avec l'image irénique de la "communauté scientifique" telle que la décrit l'hagiographie scientifique – et souvant, après elle, la sociologie de la science–, c'est-à-dire avec l'idée d'une sorte de "règne des fins" qui ne connaîtrait pas d'autres lois que celle de la concurrence pure et parfaite des idées, infailliblement tranchée par la force intrinsèque de l'idée vraie. C'est aussi rappeler que le fonctionnement même du champ scientifique *produit et suppose une forme spécifique d'intérêt* (les pratiques scientifiques n'apparaissant comme "désintéressées" que par référence à des intérêts différents, produits et exigés par d'autres champs).[34]

Polo tanto, *a verdade non está dotada dunha forza intrínseca*. Pero si *pode detectarse unha forza na crenza depositada na verdade, na crenza producida pola aparencia da verdade*. No campo das ciencias sociais, calquera discurso con pretensións científicas debe ser conforme coas normas sociais da cientificidade. A representación socialmente recoñecida como científica –é dicir, como verdadeira– conleva unha forza social propia, de tal maneira que a ciencia lle confire a aquel que a posúe o monopolio do punto de vista lexítimo.[35]

O suxeito da ciencia non é o científico individual[36], é dicir, a relación de coñecemento non é unha relación entre un científico individual e un obxecto[37]. Non hai ninguén que estea menos illado, menos entregado a si mesmo e á súa orixinalidade singular, que un científico. Cada científico está vinculado a toda a ciencia do pasado e do presente. De maneira que os xenios singulares da historia haxiográfica non existen. *O suxeito da ciencia é o campo científico*, e son os suxeitos colectivos os que actualizan a historia da súa ciencia. Na medida en que obedece a unha lóxica diferente, o campo científico é autónomo verbo do campo político, e os científicos comparten determinados obxectivos, como descubrir a verdade ou combater o erro, así como unha cultura común que determina e fai posíbel a competición.[38] Pero a existencia de loitas, a miúdo feroces, no interior das estruturas de dominación desminte a existencia

dunha ciencia “pura”, absolutamente autónoma verbo das demandas político-sociais e rexida exclusivamente por unha lóxica interna, así como dun mundo científico, dunha comunidade de sabios practicamente homoxénea na que todos colaboran solidariamente nun mesmo obxectivo e realizan intercambios xenerosos.

O *interese*, como acabamos de ver, é esencial para comprendermos a cuestión da lexitimidade da ciencia, que é obxecto dunha loita no campo social e no campo científico.[39] É dicir, no campo científico *non existe instancia ningunha que lexitime as instancias de lexitimidade*. Non hai ningún posíbel xuíz que non sexa xuíz e parte, dado que a definición dos criterios de xuízo e os principios de xerarquización son, eles mesmos, obxecto dunha loita[40]. De maneira que, en definitiva, as reivindicacións de lexitimidade obteñen a súa lexitimidade da forza relativa dos grupos cuxos intereses expresan.[41] E é que o que está en xogo nesta loita é a autoridade científica, é dicir, a acumulación e a transmisión de *capital científico*, que é un tipo especial de capital simbólico produto do coñecemento e do recoñecemento público (*v.g.*, en forma de cita bibliográfica) dos axentes comprometidos no campo científico (é dicir, dos competidores), que funciona como unha forma de crédito na medida en que supón a confianza daqueles axentes. O capital científico é (a) *temporal* ou *político*, é dicir, consecuencia da ocupación de posicións eminentes nas institucións científicas; e (b) *específico* ou *puro*, é dicir, produto do recoñecemento e do prestixio persoais acadados en función das contribucións ao progreso científico. A estrutura da distribución (desigual) do capital científico –é dicir, a correlación de forzas entre os protagonistas da loita– determina a estrutura do campo –é dicir, as relacións de forza entre os axentes científicos, que están mellor ou peor colocados no campo–. Os axentes dominantes, é dicir, os que controlan unha parte importante do capital, acadan poder sobre o campo –concretamente, sobre os axentes menos dotados de capital–, é dicir, son quen de impor os principios que introducen na súa propia práctica como norma universal e facer que a estrutura actúe a prol deles. En definitiva, o coñecemento da posición dun axente na estrutura de distribución vainos permitir prever se vai facer unha ciencia reprodutora ou unha ciencia excéntrica.[42]

Polo tanto, a idea de que a ciencia –un feito social totalmente histórico[43]– poida producir verdades transhistóricas, independentes da historia, válidas eterna e universalmente, é moi discutíbel. Pero tampouco se pode caer na trampa de adoptar unha postura absolutamente oposta á inmanentista. A análise que intente illar unha dimensión puramente "política" nos conflitos pola dominación do campo científico –e que, deste xeito, teorice unha *ciencia serva*– debe ser considerada tan radicalmente falsa como a postura contraria –a inmanentista, máis frecuente–, que só se fixa nas determinacións "puras" e puramente intelectuais dos conflitos científicos. En realidade, a singularidade do campo científico reside na *cooperación conflitiva pero regulada*: a loita polo capital científico está esencialmente condicionada polo feito de que os produtores se dirixen tendencialmente a unha clientela que é, ao tempo, a competencia. Porque o recoñecemento do valor dun produto (é dicir, a reputación, o prestixio, a autoridade, etc.) está nas mans doutros produtores, que, de feito, son os únicos capaces de apropiarse simbolicamente da obra científica e de avaliar os seus méritos. Nunhas loitas que aceptan como árbitro o veredito do que os investigadores concordan en considerar como o real, a verdade é o conxunto das representacións consideradas verdadeiras porque son producidas de acordo coas regras que definen a produción do verdadeiro, é dicir, aquilo no que se poñen de acordo uns competidores que concordan nos principios de verificación, nos métodos comúns de lexitimación das hipóteses. Polo tanto, en determinadas condicións sociais, a idea verdadeira posúe unha forza intrínseca no interior do universo científico. *A obxectividade é un produto intersubxectivo do campo científico*.[44] Cremos, de todos os xeitos, que Bourdieu sente un interese limitado por esta dimensión "científica", á que lle imos dedicar unha atención especial no capítulo 2.

O campo científico é un campo de loitas dispares –que son á vez científicas e políticas– no que os axentes –dominadores e dominados– están desigualmente dotados de capital científico e se enfrontan para conservaren ou para transformaren as correlacións de forza existentes.[45] Para comprendermos o que quere dicir un axente dun campo determinado (un politólogo, por exemplo) temos que saber "desde onde fala", é dicir, cal é a posición que ocupa nese campo.[46] Como xa apuntamos, aqueles que posúen o capital

científico e ocupan no campo científico unha posición dominante desenvolven *estratexias de conservación tendentes a perpetuar a orde científica estabelecida* (da que forman parte a ciencia oficial, o sistema educativo e os instrumentos de difusión).[47] Os conservadores, verdadeiros funcionarios da ciencia institucionalizada, queren abolir o tempo, eternizar o estado actual da estrutura que lles convén aos seus intereses, é dicir, do campo no que ocupan a posición dominante. Xogan con vantaxe e poden impor a representación da ciencia máis favorábel aos seus intereses, é dicir, o xeito lexítimo de xogar e mais as regras do xogo.

> le « sérieux », dans la science comme ailleurs, est une vertu typiquement sociale, et ce n'est pas par hasard qu'on l'accorde par priorité à ceux qui, dans leur style de vie comme dans le style de leurs travaux, donnent les garanties de prévisibilité et de calculabilité caractéristiques des gens « responsables », posés, rangés. C'est ainsi qu'il ira en priorité à tous les fonctionnaires de la science normale qui, installés dans la science comme dans un logement de fonction, sont attachés à ne prendre au sérieux que ce qui mérite de l`être, à commencer para eux-mêmes, c'est-á-dire ce que compte et sur quoi on peut compter. [...] La science d'institution tend à instaurer en modèle de l'activité scientifique une pratique routinisée, où les opérations les plus décisives scientifiquement peuvent être accomplies sans réflexion ni contrôle critique puisque l'impeccabilité apparente des procédures visibles – d'ailleurs souvent confiées à des exécutants – détourne de toute interrogation propre à mettre en question la respectabilité du savant et de sa science.[48]

Os que ocupan unha posición dominada poden desenvolver, pola súa banda, ou ben *estratexias de sucesión* –que deben asegurarlles, ao final dunha carreira previsíbel, os beneficios prometidos a aqueles que realizan o ideal oficial da excelencia científica, sempre que paguen o prezo de manter as innovacións dentro dos límites autorizados–, ou ben arriscadas *estratexias de subversión*, cuxo éxito –é dicir, a fundación dunha nova orde científica e a conseguinte obtención dos beneficios asociados ao monopolio da lexitimidade científica– depende dunha redefinición completa dos principios de lexitimación da dominación[49]. O que fan os subversivos é recoñecer como único principio de lexitimación aquel que pretenden impor, e acumular o capital inicial mediante un *coup de force* e unha ruptura, desviando en beneficio propio o creto do que gozaban os antigos dominadores sen concederlles a contrapartida do

recoñecemento que lles deben aqueles que aceptan integrarse na continuidade dunha caste. Introducen o cambio e crean a temporalidade específica do campo.[50]

O campo da ciencia política

As ciencias naturais gozan dunha autonomía que responde ao interese da clase dominante por aproveitar as técnicas científicas para a economía. Pola contra, a ciencia social –situada entre as humanidades e as ciencias naturais– debe proporcionarlle, a esa mesma clase dominante, unha achega particularmente valiosa á lexitimación da orde estabelecida e un reforzamento do arsenal de instrumentos simbólicos de dominación. Pero o certo é que a ciencia social toma partido na loita política ao desvelar os mecanismos sociais que aseguran o mantemento da orde estabelecida, o que explica que a loita interna pola autoridade científica no campo da ciencia social sexa tamén unha das loitas entre as clases no campo político. O desenvolvemento serodio e sempre ameazado da ciencia social débese, polo tanto, a uns obstáculos que non coñecen as ciencias naturais, porque as posicións na loita interna nunca poden acadar o grao de independencia verbo das posicións na loita externa que se observa no campo das ciencias da natureza.

A ciencia social atópase dividida en varias disciplinas. Este proceso de institucionalización de universos relativamente autónomos no seo da universidade –definidos mediante a posesión dun capital colectivo de métodos e de conceptos especializados cuxo dominio constitúe o dereito de admisión no campo– é o produto de loitas de independencia que adoitan impor novas entidades coas súas fronteiras (protexidas precisamente polo dereito de admisión e a miúdo obxecto de disputas entre disciplinas veciñas). Ao longo da súa historia, cada disciplina vai creando unha legalidade de seu. Cando constrúen unha disciplina, os científicos acadan unha visibilidade social e defenden os seus intereses mediante liñas orzamentarias, postos de traballo, créditos, asociacións, reunións, publicacións, etc. *A ciencia social ten un nivel de autonomía baixo* verbo das diferentes formas de presión exterior

(económica, política, etc.), é dicir, está especialmente exposta á heteronomía. A intervención das forzas non científicas nas loitas científicas é relativamente doada. Son varios os fenómenos que revelan a extraordinaria importancia –sobre todo para os poderosos– do seu obxecto –a verdade sobre o mundo social– desde o punto de vista da orde social e simbólica: (a) as fortes presións, froito das loitas sociais externas ao campo, (b) a dificultade para instaurar unhas condicións internas de autonomía (sobre todo no tocante á imposición dun dereito de admisión), (c) a especial propensión dos dominados dentro do campo científico a someterse ás esixencias externas (é dicir, o infractor dos principios fundamentais do campo non recibe a sanción simbólica esperábel nos campos máis autónomos se conta cos apoios sociais, materiais e institucionais –postos de traballo, subvencións, créditos, etc.– axeitados para compensar a súa insuficiencia) e (d) o feito de que o obxecto da ciencia social sexan os feitos sociais, que son un produto das loitas anteriores e seguen a ser un obxectivo das loitas actuais (é dicir, que o científico, como calquera axente social, tende a impor o seu particular punto de vista verbo da realidade). Polo tanto, e dada a debilidade social da ciencia social, a simple forza da razón demostrativa é insuficiente para que a verdade científica se impoña por si mesma no campo científico. *A ciencia social é unha construción social dunha construción social*. A loita pola verdade do mundo social é interminábel porque é o obxectivo de loitas no mundo social e no mundo da ciencia social. O científico ten un punto de vista que non é omnisciente nin coincide co punto de vista dos demais. Está, de feito, atrapado no mundo que intenta obxectivar, e a ciencia que produce non é máis que unha das forzas que se enfrontan nese mundo. O punto de vista absoluto é unha ilusión, porque todas as percepcións, as crenzas, as expectativas, as esperanzas, están socialmente estruturadas e condicionadas. Porén, e aínda que o pasado social sexa especialmente determinante cando se pretende facer ciencia social, a experiencia vinculada ao pasado debe ser mobilizada na investigación, sempre que sexa sometida previamente a un exame crítico rigoroso que nos permita, por exemplo, tomar conciencia dos fundamentos sociais das afinidades intelectuais.[51]

No *campo da ciencia política* atopamos aqueles axentes que producen obras politolóxicas. Situados en diferentes posicións (de dominación e de

subordinación, de ortodoxia e de heterodoxia, etc.), loitan por conservar ou, pola contra, por transformar a estrutura deste campo, que é un campo de forzas do que non pode fuxir ninguén que sexa quen de entrar. E entrar no campo non é unha tarefa doada: os detentadores do monopolio da lexitimidade politolóxica (da autoridade científica), auténticos titulares do dereito de admisión (pénsese nas titulacións, nas oposicións ou nas diferentes medidas de discriminación ou de exclusión), definen as condicións de pertenza, é dicir, os límites do grupo; impoñen a definición da ciencia, é dicir, os principios que eles utilizan nas súas prácticas como norma universal do valor científico das producións (nós, de acordo coa teoría dos polisistemas –á que nos achegaremos no capítulo 2–, diríamos que impoñen o seu *repertorio*); e ademais estabelecen unha orde dentro do campo e avalían a súa produción. Evidentemente, o crecemento do número de produtores representa unha ameaza para as posicións dominantes, porque aumenta as posibilidades de cambio na relación de forzas dentro do campo.

Como teremos ocasión de ver no capítulo 2, Kuhn caracteriza o paradigma como unha crenza científica, Laudan entende as tradicións de investigación como sistemas de crenzas, Giner de San Julián[52] describe a estrutura latente predominante tamén como un sistema de crenzas e Mignolo, ao describir as funcións do canon[53], alude á estabilidade e á adaptabilidade dunha determinada comunidade de crentes. Pois ben, Bourdieu (1976, 99-100) non é alleo a esta liña de reflexión: "La science n'a jamais d'autre fondement que la croyance collective dans ses fondements que produit et suppose le fonctionnement même du champ scientifique". En efecto, existe un conxunto de presupostos que non se discuten, precisamente porque a pertenza ao campo supón a súa aceptación. Bourdieu (1976, 103-104) culmina a súa reflexión sobre o campo das ciencias sociais lembrando a súa condición esencial de *universo de crenza* e criticando a súa pretensión de cientificidade e de neutralidade[54]:

> Il faudrait analyser systématiquement cette *rhétorique de la scientificité* par laquelle la "communauté" dominante produit la croyance dans la valeur scientifique de ses produits et dans l'autorité scientifique de ses membres : soit par exemple l'ensemble des stratégies destinées à donner les *apparences de la cumulativité*, telles que la référence

> aux sources canoniques [...] ; ou encore les *stratégies de fermeture*, qui entendent marquer une séparation tranchée entre la problématique scientifique et les débats profanes et mondains [...], cela au prix, le plus souvent, de simples retraductions linguistiques ; ou les *stratégies de dénégation*, qui fleurissent chez les politologues, habiles à réaliser l'idéal dominant de "l'objectivité" dans un discours apolitique sur la politique où la politique refoulée ne peut apparaître que sous les apparences méconnaissables, donc irréprochables, de sa dénégation politologique. Mais ces stratégies remplissent par surcroît une fonction essentielle : la circulation circulaire des objets, des idées, des méthodes et surtout des signes de reconnaissance à l'intérieur d'une communauté [...] produit, comme tout cercle de légitimité, un univers de croyance dont on trouve l'équivalent aussi bien dans le champ religieux que dans le champ de la littérature ou de la haute couture.[55]

Xogando con Bourdieu. O caso do debate sobre o negacionismo

Como xa puidemos ver, os integrantes do campo científico teñen unha preocupación fundamental: acumular capital científico e monopolizar así a autoridade científica. Acadar e conservar unha posicion de dominación no campo é unha actividade competitiva e conflitiva, tanto científica como politicamente. A imposición dun repertorio –é dicir, a canonización da verdade científica– é unha tarefa en boa medida política, dado que os repertorios están desprovistos de forza inmanente e implican un compromiso ideolóxico. As interaccións entre o campo da ciencia social e o campo do poder político provocan que o campo científico sexa particularmente heterónomo, é dicir, que posúa un nivel baixo de autonomía verbo do campo político. A carga crítica do modelo de Bourdieu faise evidente: se as institucións e os axentes non científicos interveñen sen maiores problemas nas loitas científicas, o científico social debe ser consciente de que a dominación é un compoñente especialmente relevante no seu campo. Pero tamén debe ser quen de detectar aqueles casos nos que, pola contra, a presión do campo político se descualifica como ilexítima por axentes que, en realidade, nin sequera forman parte do campo científico, senón precisamente do campo político, no que ocupan posicións marxinais. Queremos ilustrar esta última situación cun exemplo recente, no que unha forte presión exercida polo campo do poder político se

pretende facer pasar por unha presión exercida sobre o campo da ciencia social (e da historiografía), como se se producise unha hipertrofia da dimensión "política" do campo científico.

Ao comezo da súa quenda presidencial da Unión Europea, no primeiro semestre de 2007, o Goberno Federal de Alemaña propuxo repescar unha iniciativa antinegacionista da Comisión de 2001. Neste sentido, o 19 de abril de 2007 o Consello da Unión Europea adoptou unha decisión marco sobre racismo e xenofobia,[56] entre cuxos obxectivos se atopaba o de acadar a prohibición legal do negacionismo e a tipificación do correspondente delicto de condonación, negación ou trivialización ofensiva dos xenocidios e dos crimes de guerra e contra a humanidade, incluídos os cometidos pola ditadura hitleriana, que sería penado co castigo de entre un e tres anos de privación de liberdade. Hai varios países que xa contan cunha lexislación antinegacionista, así que a iniciativa alemá perseguía a xeneralización deste *ius puniendi*.

O seguimento do debate público que suscitou esta iniciativa é moi significativo por varias razóns: (a) pon de relevo unha certa sorpresa e inxenuidade no tratamento do tema, que deriva, ao noso entender, da sobrevaloración da autonomía científica e da dimensión "científica" do campo científico, e, en xeral, da ignorancia das conclusións ás que se chegou na socioloxía da ciencia e na socioloxía do coñecemento; (b) amosa unha actitude moi crítica verbo da presión exercida polo campo do poder político sobre o campo científico; e (c) revela a existencia dunha zona gris que difumina os límites entre os campos científico e do poder político e pode inducir erros na análise. As cuestións que se abordaron no debate poden sintetizarse nunha pregunta, que, como veremos, é propiamente impertinente neste caso: *é conveniente que os gobernos prescriban a historia oficial do xenocidio nacionalsocialista, que a verdade de Estado se erixa en verdade histórica?* Desde logo, non pretendemos aquí facer un seguimento exhaustivo desta discusión pública, así que nos limitaremos a aludir brevemente ao seu reflexo no xornal *El País* (edición Galiza). En dous editoriais, o xornal considera incontestábel a *shoah*, e, polo tanto, falsa a súa negación, pero tamén dubida da prohibición legal como antídoto contra o negacionismo, porque "supondría rehabilitar [...] la idea de que los poderes públicos fijan el relato de la historia", o

que “no conlleva necesariamente el triunfo de la verdad” (País, 2007a). Con outras palabras: “con iniciativas semejantes se pretende indicar que son los poderes públicos los responsables de legislar el relato de la historia, lo que a todas luces es absurdo y equivocado” (País, 2007d).

Ash (2007) considera que a liberdade de expresión é “un bien único y esencial en las sociedades libres”, de maneira que “hay que tener muy buenos motivos para restringirla legalmente”, algo que o Goberno Federal de Alemaña, que desconfía do exercicio responsábel da liberdade de expresión, non semella ter. Segundo o autor, a negación da *shoah* “debe combatirse en escuelas, universidades y medios de comunicación, no en comisarías de policía y tribunales”.[57] Bassets (2007) defende que a verdade histórica non ten carácter relixioso ou moral, e que o Estado democrático non debe definila. Carrillo (2008) entende que o negacionismo é “un discurso de odio” que revela un desprezo das vítimas, pero sostén que as medidas lexislativas antinegacionistas son “propias de una modalidad de democracia militante, que el Estado democrático adopta frente a discursos revisionistas de la historia”, pero incompatíbeis coa liberdade de expresión, e, polo tanto, rexeitábeis: “las democracias han de tolerar las controversias más vivas e incluso hirientes” (Carrillo, 2007a), adoptando así “una postura liberal que una sociedad abierta ha de admitir para mejor conocer sus propios miserables, sin necesidad de la acción penal salvo que el racista actúe con violencia”. Gallego-Díaz (2007) sorpréndese de que a iniciativa alemá non suscitase unha “rebelión intelectual”: “una cosa es incitar a la discriminación y otra, mantener una opinión, por muy abyecta que sea”. Finalmente, Vargas Llosa (2007) tamén cre que a liberdade de expresión é consubstancial á democracia, e opina que

> hay un riesgo muy grande para la libertad intelectual –para la cultura– y para la libertad política, en renonocer a los gobiernos o parlamentos la facultad de determinar la verdad histórica, castigando como delincuentes a quienes se atrevan a impugnarla. [...] quienes detentan el poder político no están en condiciones de decidir con la objetividad, el rigor científico y el desapasionamiento moral que exige un quehacer intelectual responsable, la naturaleza y el significado de los hechos que conforman la historia. Democrático o autoritario, el poder funciona siempre dentro de unas coordenadas en las que razones de actualidad, patriotismo, oportunidad, ideología o fe ofuscan a menudo el juicio y pueden desnaturalizar la verdad.

> [...]
>
> En manos de los políticos la historia deja de ser una disciplina académica, una ciencia, y se convierte en un instrumento de lucha política [...]. [...]
>
> [...]
>
> En las democracias las ideas falsas son generalmente desbaratadas y eliminadas gracias a la libertad de crítica y al debate intelectual y la verdad científica se va abriendo paso de este modo [...].

Resumindo e traducindo todas estas ideas á linguaxe da teoría dos campos de Bourdieu, poderíamos concluír que existe un límite no que a presión do campo do poder político sobre o campo científico se percibe como inadmisíbel. Neste sentido, non debería estrañar que un axente pertencente ao campo do poder político tenda a obviar ese límite, como así fai Harel (2007), un embaixador de Israel para quen "una ley que condene el intolerable delito de la negación del Holocausto es indispensable" porque, malia limitar a liberdade de expresión, pode evitar actos antisemitas.

En España, o Tribunal Constitucional pronunciouse sobre esta cuestión nunha sentenza ditada en relación co artigo 607 do Código penal, que castiga os delictos de xenocidio (STC 235/2007, do 7 de novembro). O tribunal resolveu declarar inconstitucional e nula a inclusión da expresión *neguen* no primeiro inciso do artigo 607.2:

> A difusión por calquera medio de ideas ou doutrinas que *neguen ou* xustifiquen os delictos tipificados no apartado anterior deste artigo, ou pretendan a rehabilitación de réximes ou de institucións que amparen prácticas xeradoras deles, castigarase coa pena de prisión de un a dous anos. [A cursiva é nosa.]

De entrada, o tribunal rexeita, para o sistema político español, o *modelo de democracia militante* ao que facíamos alusión *supra* da man de Carrillo, de modo que non cabe esixir unha adhesión positiva ao ordenamento constitucional. Ademais, o tribunal entende que os dereitos fundamentais protexidos no artigo 20.1 da Constitución non son dereitos absolutos, pero si elementos conformadores do sistema político democrático, de maneira que a liberdade de expresión –e moi especialmente a liberdade científica, base da investigación histórica– non pode limitarse nin sequera cando a difusión de

ideas ou de opinións agacha un propósito anticonstitucional ou resulta inquietante para un sector social, agás cando efectivamente lesiona dereitos ou bens de relevancia constitucional. Polo tanto, o artigo 20.1 da lei fundamental ofrécelle unha ampla marxe ao diálogo plural para a formación dunha conciencia histórica colectiva, cuxo límite se atopa nas manifestacións vilipendiadoras, racistas ou humillantes. A simple transmisión de ideas, por execrábeis que resulten para a dignidade humana, está protexida polo artigo 20.1 da Constitución e non pode ser tipificada como delicto mentres non se detecte unha intención de proselitismo xenófobo ou racista, ou directamente unha incitación á comisión dun xenocidio, ou o enxalzamento dos xenocidas, ou a intención de descrédito, menosprezo ou humillación das vítimas. En concreto, *a simple negación dun xenocidio é en si mesma inane, porque non é nin sequera potencialmente perigosa* para os bens xurídicos tutelados no artigo 607 do Código penal, sempre que non implique un xuízo positivo e unha xustificación pública do feito criminal.[58]

Desde o noso punto de vista, esta sentenza descoñece por completo as conclusións ás que se chega na literatura especializada sobre o *negacionismo*[59], que nos vai servir aquí para pronunciarnos nunha cuestión cuxa natureza científica é, de entrada, discutíbel.[60] Podemos describir o negacionismo como un movemento internacional de extrema dereita e antisemita dedicado a producir unha literatura propagandística pseudocientífica preocupada por (a) demostrar o carácter inofensivo, xustificábel ou non criminal do nacionalsocialismo, (b) negar o exterminio masivo dos xudeus por parte dos nazis (ou rebaixar o número de vítimas), (c) negarlle ao xenocidio do pobo xudeu o seu carácter sistemático e oficial ou (d) relativizar os crimes do nacionalsocialismo mediante a crítica das crueldades dos aliados (como, por exemplo, os bombardeos das cidades alemás, especialmente de Dresden). Os intentos de ocultar a *shoah* remóntanse á Segunda Guerra Mundial: daquela, en Alemaña empregábanse os eufemismos propios dunha *Sprachregelung* (normativa lingüística) específica, tales como *Endlösung* (solución final) ou *Sonderbehandlung* (tratamento especial), e os nazis intentaron borrar as pegadas do exterminio.[61] Moitas obras negacionistas presentan, desde finais dos anos setenta do século XX, unha sorprendente aparencia de

respectabilidade científica, que, porén, non pode disimular para o lector rigoroso –capaz de detectar as técnicas de manipulación empregadas– o feito de que *toda esta literatura é indisociábel dos esforzos realizados polas organizacións de extrema dereita ou neonazis* para demostrar que a *shoah* non foi máis que unha invención froito dunha xigantesca conspiración xudía internacional.[62] *Os negacionistas non son axentes marxinais do campo historiográfico ou das ciencias sociais que nos ofrecen textos ou modelos científicos non canónicos –innovadores e alternativos–, senón axentes marxinais do campo político que negan feitos históricos que implican o padecemento de millóns de vítimas. Así, o negacionismo amósase como un fenómeno totalmente distinto da simple difusión dunha opinión ou dunha tese cientificamente fundadas*.

En conclusión, o Tribunal Constitucional intentou manobrar con inútil sutileza nun ámbito totalmente controlado polos negacionistas, como se estes –hoxe, a maiores, conectados en rede grazas á internet– non levasen desenvolvendo as súas sofisticadas estratexias desde os primeiros anos da posguerra. Terciando no debate público suscitado polas iniciativas políticas antinegacionistas, habería que concluír que *quen prescribe a historia canónica son os axentes dominantes no campo historiográfico, que sosteñen que o xenocidio nacionalsocialista si existiu. A presión exercida sobre o negacionismo por parte do campo do poder político con medidas penais non pode ser entendida como unha presión exercida sobre o campo científico, senón sobre un conxunto de axentes pertencentes á periferia do propio campo político*.[63]

Wallerstein ou o cuestionamento da ciencia política como disciplina

Para Wallerstein[64], a operación de división en disciplinas foi un exitoso e proveitoso produto da ideoloxía liberal dominante no século XIX. Como observa Seoane C. (2006, 714),

> el sistema mundo capitalista consolidado requería de un modo de producción de conocimientos científicos que fragmentara la realidad en partes para evitar su comprensión como totalidad y como lógica de la dominación; y, que se circunscribiera a

> una apología de lo dado encubierta bajo el ideal de la descripción fidedigna de lo real. A los ojos de Wallerstein, las ciencias sociales decimonónicas, encarnadas en las instituciones universitarias, cumplieron este cometido ideológico.

Isto, en relación coa socioloxía, explica, sempre segundo Seoane C. (2006, 722), o compromiso histórico dos autores clásicos "con la hegemonía liberal del bloque histórico capitalista mundial. La sociología nació en el contexto de esa hegemonía para proporcionar herramientas teóricas y epistemológicas para su interpretación y reforzamiento y contribuir a legitimar sus instituciones".

Para Wallerstein, a operación de división en disciplinas fundamentouse na distinción analítica entre tres esferas de actividade: a política (relacionada co Estado), a económica (relacionada co mercado) e a sociocultural (de carácter residual e relacionada cos asuntos "persoais" ou aparentemente "irracionais", incluídos os pobos remotos, situados alén do mundo civilizado; asuntos, en definitiva, nin propios do Estado nin propios do mercado). Estas tres esferas deron lugar ao nacemento de catro institucións de coñecemento ou campos intelectuais relativamente cerrados con cadanseus campos de estudos, teorías e métodos específicos: a ciencia política –cuxa institucionalización tivo que vencer a resistencia das facultades de dereito–, as ciencias económicas, a socioloxía e mais a antropoloxía (como disciplinas nomotéticas e máis próximas ás ciencias naturais). Tamén habería que recoller aquí a primeira das disciplinas da ciencia social en acadar unha existencia institucional autónoma, a historia, unha vez convertida en rigorosamente idiográfica e antiteórica, máis próxima ás humanidades. Estas institucións contan con cadansúas regras e estudan a realidade social como se nela existisen áreas de actividade autónomas guiadas por motivacións separadas: económicas, políticas e socioculturais.

A operación de división que acabamos de expor crea tres esferas de acción social que en realidade non son autónomas nin se rexen por lóxicas separábeis. Dentro dun sistema-mundo dado, a actividade humana móvese indiscriminada e imperceptibelmente entre estas tres áreas, polo que esta división non ten un valor intelectual heurístico. De aí que o conxunto das ciencias sociais deba ter un único campo de traballo unificado[65]. De feito, nos

anos cincuenta e sesenta do século XX, a validez da distinción entre as ciencias sociais foi un dos debates máis importantes. Por este motivo, e na súa problemática procura da *unidisciplinariedade*, Wallerstein propón a *historical social science* como unha reorganización global da actividade de coñecemento baseada sobre a teorización da realidade histórica cambiante e que fai posíbel unha análise holística para a que xa non é preciso nin o historiador nin o científico social, senón un *historical social scientist* que analiza as regras xerais de sistemas particulares e as secuencias particulares polas que pasaron os sistemas. Xorde así a *análise dos sistemas-mundo* (*world-systems analysis*), que non pretende ser nin un novo paradigma, nin un novo modelo, nin unha nova teoría, senón unha protesta, un movemento intelectual, un chamamento ao debate sobre o modelo: un intento, en definitiva, de transformar o modo imperante de facer as cousas, de atopar unha vía intermedia entre as xeneralizacións transhistóricas das disciplinas nomotéticas e as narracións particulares da historia, que pretende desafiar o modo dominante de investigación nas ciencias sociais –no que se illan factores de acordo coas categorías económicas, políticas e sociais para tratar unicamente un tipo de variábel, quedando as demais implicitamente constantes– mediante unha metodoloxía que procure unha análise dentro de marcos sistémicos. Estes marcos serían os *sistemas históricos*, sobre os que se basea a nova epistemoloxía proposta por Wallerstein e que se caracterizan por seren (a) relativamente autónomos (é dicir, funcionan primariamente como consecuencia de procesos internos), (b) limitados no tempo (teñen un comezo e un final) e (c) limitados no espazo (aínda que coa posibilidade de cambios). Coa *world-systems analysis*, Wallerstein asume que todos os sistemas (ou fenómenos complexos) teñen unha estrutura, e que toda estrutura real ten unha historia. Na perspectiva dos sistemas-mundo, a unidade espacial de análise xa non é o Estado-nación[66], senón o sistema mundial, que ten como correlato temporal a *longue durée* –porque os sistemas-mundo son sistemas históricos e porque as estruturas non son inmóbiles–. Entre o comezo do século XVI e o final do XIX, a *economía mundial capitalista* expándese de tal maneira que vai absorbendo todos os demais sistemas históricos existentes até cubrir o planeta enteiro.

Polo tanto, e por primeira vez na Historia, o planeta ten un único sistema histórico.[67]

Wallerstein pretende así superar o *Methodenstreit* decimonónico entre os dous modos de análise considerados antitéticos: o idiográfico (a historia como o estudo de feitos singulares tal e como sucederon no pasado) e o nomotético (as ciencias sociais como exposición das regras universais que explican o comportamento humano e social), que, de feito, non existen: *a verdade científica é histórica*.[68]

Como enfrontarse á normalidade do cambio: sobre a orixe e a historia da ciencia política

O comezo da historia da ciencia política[69] podería estar situado nos Estados Unidos de América no ano 1880, cando John W. Burgess fundou o Departamento de Ciencia Política da Universidade de Columbia, en Nova York.[70] Axiña apareceron outros centros na Universidade de Princeton, con Woodrow Wilson, e en Harvard. En 1903, cando se creou nos Estados Unidos a *American Political Science Association*, procurouse avanzar no estudo metodolóxico da ciencia política e normalizar a disciplina sobre a base de criterios académicos indenpendentes, dun instrumental teórico sólido e de investigacións bibliográficas e mais unha metodoloxía propias. En 1906 apareceu o primeiro número da *American Political Science Review*.[71]

Pero a institucionalización da disciplina foi moi lenta: en 1914 eran só 38 –dun total de 300– os *colleges* que tiñan un departamento de ciencia política. Con todo, foi nos Estados Unidos onde se estabeleceron os fundamentos e se determinou a sorte da ciencia política, unha disciplina que non existía na Europa da primeira metade do século XX. E aínda que no noso continente xa pasou a fase da simple recepción da disciplina estadounidense –e hoxe temos núcleos de investigación relativamente autónomos–, os politólogos europeos non poden perder de vista a evolución da ciencia política norteamericana. Moitos deles, de feito –como o holandés Lijphart, o suízo Steiner, o italiano

Sartori, o noruego Rokkan ou o alemán Lehmbruch–, débenlles unha parte esencial dos seus méritos académicos ás universidades dos EUA.[72]

A causa inmediata da ciencia política atópase nos fenómenos asociados á industrialización decimonónica e á democratización, e, máis concretamente, nos problemas derivados das rápidas mutacións sociais que sofreron os Estados Unidos a finais do século XIX, como consecuencia da inmigración masiva, da urbanización e da industrialización.[73] A ciencia política tiña que ofrecer, neste contexto, os elementos de referencia para unha resposta á pregunta de como debían actuar as institucións políticas e as administracións ante estes cambios. Co tempo, estes motivos iniciais –a necesidade das elites de introducir reformas políticas e de contar cunha idea do Estado– recuaron fronte ao interese por comprender e explicar a política en xeral e os partidos e a democracia en particular. Contra o final do século XIX, á nacente ciencia política lle preocupaban temas tales como a natureza, a orixe e a evolución do Estado, a soberanía, a xustiza e mais o dereito, ao tempo que intentaba facer descricións comparadas dos mecanismos e dos procesos políticos que determinan as diversas formas de goberno.[74]

Entre as preocupacións centrais de Wallerstein, como acabamos de ver[75], están os temas epistemolóxicos sobre a xénese histórica da ciencia social e mais a procura dunha *unidisciplinariedade* dentro das ciencias sociais que se plasma na proposta das *ciencias sociais históricas*. Na súa reconstrución da etioloxía da ciencia política como disciplina, Wallerstein (1995[2], 15-20) observa que, entre 1789 e 1815, tivo lugar unha transformación cultural fundamental da economía mundial capitalista: a burguesía mundial aceptou a *normalidade do cambio político* –é dicir, abandonou o mito histórico da excepcionalidade do cambio– como único xeito de contelo e de frealo[76]. Nacía deste xeito a conciencia de que o sistema mundial é un sistema capitalista limitado por un sistema interestatal composto por Estados hipoteticamente soberanos. Esta *normalidade do cambio* atopaba así expresións e respostas neste novo discurso: as ideoloxías, as ciencias sociais e os movementos. As ciencias sociais eran necesarias na medida en que proporcionan o coñecemento concreto das realidades actuais que xa non podían achegar as comprensións metafísicas dun mundo inalterábel.[77] A

comprensión da realidade era precisa para conformar as axendas políticas[78] que lle debían facer fronte ao cambio normal:

> Social science, as it came to be defined in the nineteenth century, was the empirical study of the social world with the intention of understanding "normal change" and thereby being able to affect it. Social science was not the product of solitary social thinkers but the creation of a collective body of persons within specific structures to achieve specific ends. It involved a major social investment, which was never previously the case with social thought. (Wallerstein, 1995[2], 18.)

Neste período ao que alude Wallerstein comezaba ademais unha revolución científica no espazo centroeuropeo que, xunto coa física de Einstein, a psicoanálise de Freud e mais a filosofía analítica de Wittgenstein e o círculo de Viena, ía influír tamén nas ciencias sociais en forma de fortes tensións metodolóxicas que conducirían á ambición de imitar as ciencias naturais (técnicas de investigación, explicacións e xeneralizacións con forza de lei).[79]

Estes son os principais puntos tratados neste capítulo:

- A sociedade está formada por numerosos campos.
- A sorte de cada campo está determinada polos xogos dos seus participantes.
- O campo científico é o lugar no que se desenvolve unha loita dispar –política e científica á vez– pola acumulación e pola transmisión do capital científico, é dicir, polo monopolio da autoridade ou da competencia científicas.
- O suxeito da ciencia non é o científico individual, senón o campo científico.
- Na etioloxía do campo da ciencia social atópase a necesidade da burguesía de dispor duns instrumentos novos –distintos das comprensións metafísicas pensadas para un mundo estático– que lle permitan coñecer a realidade cambiante.
- O campo da ciencia social atópase dividido en disciplinas como consecuencia da delimitación analítica, dentro da realidade social, dunhas

áreas de actividade supostamente autónomas: a política, a económica e a sociocultural. Porén, esta división do campo en varias disciplinas –a ciencia política, a ciencia económica, a socioloxía e a antropoloxía– carece dun valor intelectual heurístico.

- A maiores, a antítese entre os modos de análise idiográfico (a historia) e nomotético (a ciencia social) non é tal, porque a verdade científica é histórica.
- No campo politolóxico –como no campo da ciencia social en xeral–, os axentes que ocupan posicións de dominación desenvolven estratexias de conservación, mentres os dominados teñen que recorrer a estratexias de subversión.
- O campo politolóxico é, de feito –e, de novo, como o campo da ciencia social en xeral–, un universo de crenza no que o grupo dominante exerce un poder político decisivo á hora de fixar a verdade, é dicir, de constituír e de transformar o canon da disciplina.
- Polo tanto, a forza intrínseca do canon non se pode explicar coa forza da razón demostrativa, é dicir, a partir dunha concepción inmanentista da ciencia.
- O campo politolóxico ten un baixo nivel de autonomía verbo da presión exterior. Isto débese a que, en xeral, o campo da ciencia social revela os mecanismos utilizados para manter a orde social. Polo tanto, as loitas que se producen no campo da ciencia social son un trasunto dos conflitos existentes no campo político.

Capítulo 2

O canon e o cambio na ciencia política

> Los científicos tienen la piel gruesa. No abandonan una teoría simplemente porque los hechos la contradigan.
>
> Imre Lakatos, *La metodología de los programas de investigación científica*

Os modelos do cambio científico na socioloxía do coñecemento e na socioloxía da ciencia

Os alicerces: Karl Mannheim

Como xa tivemos ocasión de ver ao final do capítulo 1, Wallerstein (1995[2], 17-20) concibe a ciencia social como a creación dun corpo colectivo de persoas que, dentro de estruturas específicas, se enfrontan aos cambios constantes que teñen lugar no sistema capitalista. De feito, na fase de institucionalización das ciencias sociais, as preocupacións empíricas estaban exclusivamente centradas nalgúns dos países do núcleo duro da economía capitalista mundial, e o obxectivo do estudo do cambio social era serlles de utilidade ás políticas públicas. De maneira que unha concepción inmanentista das ciencias sociais é incompatíbel coa etioloxía e coa natureza da ciencia social tal e como a concibe Wallerstein.

En realidade, Mannheim[80] xa sostiña desde 1925 que, en esencia, o que pretende a socioloxía do coñecemento é amosar que existen formas de pensamento que non se poden comprender se non se comprenden as súas orixes sociais, do mesmo xeito que non se podería derivar unha lingua da observación dun individuo illado (cuxo idioma non é propiamente seu, senón un produto social).[81] Porén, e malia a evidencia de que a posición do observador inflúe sobre o seu modo de ver as cousas, tradicionalmente a historia intelectual sostén, dun xeito apriorístico, que os cambios de ideas teñen lugar exclusivamente no nivel das propias ideas (historia intelectual inmanente). Polo tanto, e fronte á actitude de ignorar a inxerencia do proceso social na esfera intelectual, a socioloxía do coñecemento debe ser entendida como unha disciplina que pretende amosar precisamente que toda posición do pensamento está vinculada funcionalmente á realidade social que hai tras ela, ou, dun xeito máis sintético, como a teoría da determinación social ou existencial do pensamento real. A socioloxía do coñecemento busca unha comprensión sistemática da relación entre a vida e o pensamento sociais. *O individuo illado non pensa*, senón que, como membro dun grupo, está

predeterminado a participar no pensamento doutros individuos que, como el, se atopan cunha situación herdada –cos seus modos de pensamento e de conduta– e intentan perfeccionar as respostas legadas ou substituílas por outras que permitan afrontar mellor os cambios que teñen lugar na súa posición común. O primeiro obxectivo da socioloxía do coñecemento é a realización dunha *análise inmanente das concepcións do mundo*, que consiste en fixar, para calquera momento da historia, as configuracións intelectuais sistemáticas desde as que se pensa, que están baseadas sobre alicerces metafísicos. Cada *estilo de pensamento* é susceptíbel de ser subsumido nalgunha destas configuracións, do que resulta, para cada época, un conxunto de estratos espirituais que están enfrontados entre eles. O traballo sociolóxico comeza propiamente coa *procura dos estratos sociais que están detrás dos estratos espirituais*, que vai ser a que nos vai permitir comprender as diferentes orientacións volitivas fundamentais que existen nun momento determinado.[82]

Para a socioloxía do coñecemento, polo tanto, o pensamento non é independente da "existencia", non existe ningún suxeito supersocial e sobrehumano que se exprese con categorías *per se*. As ideas son expresión, función, emanación ou desenvolvemento dun *ser*, dunha realidade inmediata –a realidade económica, e, en xeral, histórico-social, sobre todo das clases ascendentes–. Como as ideas e as representacións non son fenómenos illados e inconexos, o único xeito de relativizalas é mediante a *contraposición de cosmovisións*, é dicir, demostrando que as ideas son parte dun sistema, dunha concepción do mundo que está ligada a unha etapa da existencia social. Polo tanto, é a posición no mundo –a existencia social– a que determina as ideoloxías que se combaten entre si, porque non hai estrato ningún que, dentro das súas tradicións intelectuais, non se esforce permanentemente por elaborar unha imaxe total e sintética do mundo. Por iso, a obra dun autor debe ser comprendida a partir do seu proceso vital, alén da inmanencia do seu contido. Non existe ningún mundo espiritual cuxo sentido se exprese nunha lóxica inmanente e autorreferida e con respecto ao que os "factores reais" do mundo histórico só teñan un papel selectivo. En definitiva, ocupar unha posición na estrutura social implica a probabilidade de pensar dun xeito determinado, polo que hai unha gran parte do pensamento e do coñecemento que non pode

comprenderse se non se ten con conta a súa relación coa existencia ou coas implicacións sociais da vida humana. Pero se o proceso de coñecemento está influenciado por diferentes factores extrateóricos, *non poden existir leis inmanentes que o gobernen*. Estaríamos pois en presenza de factores ou condicións existenciais –alén dos puramente teóricos–, que inflúen na xénese histórica dos produtos do pensamento, penetran nas súas formas e no seu contido e determinan a perspectiva do suxeito, é dicir, o alcance e a intensidade da súa experiencia e da súa observación.[83]

Á estratificación social correspóndelle a multidireccionalidade das correntes intelectuais. Polo tanto, *as posicións particulares do pensamento e do coñecemento non se desenvolven desde si mesmas*, senón que responden ás expectativas dun estrato social, é dicir, á posición social e ao xeito de interpretar o mundo por parte deste grupo[84]. Así, hai moitas tendencias de pensamento que coexisten, se contradín e loitan entre elas, porque as experiencias son interpretadas de xeito diferente. A causa do conflito non pode ser o "obxecto en si" –é dicir, a propia teoría–, porque daquela non se comprendería a razón pola que un mesmo obxecto pode ter tantos aspectos diferentes. A causa son os diversos impulsos opostos, que son reconducíbeis á matriz dos intereses colectivos. É a análise sociolóxica a que revela o treito oculto que hai entre os impulsos orixinais da observación e as conclusións teóricas. Moitos antagonismos aparentemente teóricos poden así ser identificados como diferenzas filosóficas fundamentais que obedecen á competencia entre grupos opostos. Porén, non é que cada estrato social teña a súa propia posición do pensamento e do coñecemento. De feito, sería imposíbel, dada a diversificación dentro do mundo intelectual, atribuírlle cada corrente ou cada posición a unha clase determinada. O que hai son *estratos intelectuais*, grupos humanos unidos por unha *vontade de mundo* (económica, de pensamento, artística, etc.) e comprometidos cunha economía e cun estilo de pensamento, que se interpoñen entre as clases –determinadas verbo do proceso produtivo– e as posicións intelectuais.[85]

O feito de que nunha mesma época convivan múltiples correntes de pensamento non significa que *unha desas correntes non poida converterse en dominante*. Porén, aínda nestas circunstancias non se debe esquecer que os

principios que informan a crítica do coñecemento tamén están condicionados social e historicamente.[86]

Nesta liña, Dijk (1998), desde o seu achegamento multidisciplinario, afirma que na historia da ciencia son moitos os coñecementos científicos e os métodos que poden estar baseados sobre ideoloxías que forman parte do interese das elites ou dos propios estudosos. Aínda que o coñecemento sociocultural xeral e a maior parte dos criterios de verdade poden ser compartidos por varios grupos –é dicir, aínda que non todo coñecemento de grupo sexa ideolóxico–, existen crenzas e criterios de verdade relacionados cos intereses dun grupo determinado que poden estar baseados na ideoloxía e, polo tanto, poden ser rexeitados por outros grupos como opinións, mentiras ou fantasías. Mesmo os criterios de coñecemento –sobre, *v.g.*, a fiabilidade das fontes, a pertinencia da información ou a dispoñibilidade de datos– serven os intereses do grupo ideolóxico na medida en que poden incluír xuízos de valor. Polo tanto, o coñecemento é controlábel ideoloxicamente, porque é posíbel seleccionar conceptos e criterios de verdade específicos dun grupo, con atribución de credibilidade a instancias de verdade como un deus, a ciencia, un partido ou un sindicato. Unha descrición exterior –en contra do que van pensar os membros do grupo– considerará este coñecemento e os seus criterios de verdade como ideolóxicos. Polo tanto, e por definición, o coñecemento sempre é relativo, porque responde aos criterios de "verdade" dun grupo.[87]

A este respecto, Mannheim recórdanos (a) que en determinadas esferas do pensamento –*v.g.* nos temas históricos, nos que as formulacións relacionadas con problemas e construcións conceptuais son o produto, precisamente, da propia experiencia histórica– é inimaxinábel unha verdade absoluta, independente dos valores e da posición social do suxeito, e (b) que o concepto de *verdade* non é historicamente nin accidental, nin fortuíto, nin inmutábel, senón que obedece a determinados modos de pensamento ligados a unha época concreta.[88]

A achega de Giner

Un autor ao que acudiremos con frecuencia é Giner, posibelmente o científico social[89] que máis esforzos lle dedicou entre nós ao estudo do corporatismo, un fenómeno que vai ocupar un lugar central na terceria parte deste traballo. Giner (2002) afirma que só podemos chamarnos *científicos* "por nuestros afanes de racionalidad, discusión crítica, y respeto a los datos. Todo lo demás es pretencioso". Na ciencia social a cientificidade convive cun número considerábel de escolas e teorías que discrepan sobre os supostos esenciais da disciplina (algo que non sucede nas ciencias naturais). Esta particularidade débese a que a ciencia social está enraizada nas dúas esferas do coñecemento humano: a racional e a afectiva. De feito, a ciencia social reúne as únicas disciplinas –alén da filosofía– nas que o espectador é parte das colectividades que estuda. Giner (1974, 22-23) observa, neste sentido, que

> la sociología [e, engadiríamos nós, a ciencia social en xeral] es la arena donde se encuentran ciencia y pasión, razón y sensibilidad. Es una disciplina surgida en la zona de intersección de las dos esferas de la mente humana, y su historia puede entenderse precisamente como una tensión ininterrumpida entre estas dos vertientes de la conciencia: por un lado el esfuerzo hacia el consenso racional y adogmático, surgido del afán común por investigar la realidad según la lógica de la pesquisa científica y, por otro, la necesidad de expresar en términos racionales sociológicos los anhelos, experiencias, desilusiones y frustraciones de la condición humana en una época secular. Sería vano que, a estas alturas, pretendiéramos escamotear este elemento emotivo en nuestro celo por preservar el aspecto puramente científico de la sociología.

O pluralismo, polo tanto, é un elemento propio das ciencias sociais que nace do peso que nelas teñen as emocións e as biografías dos autores. Weber fala, neste sentido, da *Wertfreiheit*, que é a actitude inquisitiva inicial que determina a elección do campo de pescuda e das súas coordenadas, é dicir, o problema a resolver ou a pregunta a responder nunha investigación. O científico social debe ser consciente da arbitrariedade e da subxectividade inherentes a esta orientación de valor, que debe asumir como un trazo indefectibelmente unido a toda actividade científico-social. Porén, e a partir deste momento inicial, o investigador debe levar a cabo unha investigación

rigorosa e fiábel, dominada pola ausencia de xuízos de valor e pola neutralidade ética, que son características de toda ciencia.[90]

En definitiva, a *Wertfreiheit* weberiana, segundo Giner (1997[2], 19-20), non é máis que unha plasmación do "venerable precepto que hace avanzar nuestro conocimiento en todas las disciplinas: *sine ira ac studio*". En efecto, trátase de realizar un acto de disciplina –sen o cal non é posíbel avanzar neste difícil terreo– que faga compatíbeis a elección do tema de estudo por motivos parcialmente éticos –xa que nin o científico social, nin o médico, nin o psicólogo teñen por que situarse con indiferenza fronte á realidade– e mais o distanciamento emocional, na medida do posíbel, nas análises, nas descricións e nas investigacións que teñen lugar durante o estudo científico dos asuntos humanos.

As perspectivas iniciais do científico social –guiadas por orientacións de valor– non conducen a unha pura atomización das teorías, porque os autores acaban formando escolas e correntes. En efecto, e malia a diversidade das experiencias vitais dos científicos, existen determinadas circunstancias comúns –xeracionais, nacionais, culturais, sociais, etc.– que limitan as tendencias centrífugas de cada investigador e poden conducir ao desenvolvemento de *estruturas latentes (hexemónicas)*[91], que son aqueles "modos de articulación de la argumentación sociológica predominantes en cada época" que "no pueden ser elaboradas sobre la obra de un autor o escuela, sino que son, en sí mismas, concepciones comunes a una pluralidad de individuos encuadrados en instituciones, países y ambientes relativamente diversos". Polo tanto, e nun momento dado, a discusión sociolóxica móvese sobre unha ou varias plataformas teóricas. Estas estruturas latentes das ciencias sociais non poden ser identificadas cos paradigmas das ciencias naturais, que son moito máis fortes e explícitos. Polo tanto, se queremos utilizar o concepto de *paradigma* teremos que lle dar o valor da estrutura latente hexemónica. En definitiva, o enfoque de Giner "reconoce la existencia *a)* del pluralismo sociológico, *b)* de [...] varios «modelos subyacentes», «paradigmas» [no sentido que acabamos de ver] o «estructuras latentes», *c)* de [...] un «paradigma principal» o «estructura latente hegemónica» en cada período".[92]

Estas estruturas hexemónicas das ciencias sociais posúen, segundo Giner (1974, 40-54), as seguintes características: (a) Son formas da conciencia sociolóxica do mundo. “El elemento de voluntad de pesquisa racional que entra dentro de este modo de conocer el mundo social es lo que distingue a la sociología de otros tipos de conciencia social”. (b) Posúen unha lóxica propia de transformación. A teoría sociolóxica ten regras de seu: “la crítica de sí misma y de sus supuestos, por una parte y, por otra, la prosecución de las líneas de investigación que ella misma se marca”. A aplicación destas regras conduce finalmente ao cuestionamento de todas as teorías. Neste sentido, “cuanto más hegemónica es una teoría, más tiende en su presentación a escapar de la falsificación refugiándose en el escolasticismo”; por este motivo, “es en la fase de casi completa hegemonía cuando una teoría es más vulnerable a las críticas que le hacen las nacientes teorías alternativas”. (c) Coexisten conflitivamente entre elas. (d) O conflito teórico que provocan produce unha tendencia cara á polarización, é dicir, cara á “formulación eventual de dos modos principales de entender la sociedad y la sociología, dos modos de ver el mundo y de prescribir cómo debe ser el método de penetrarlo cognoscitivamente”. (e) Este conflito teórico ao que dan lugar tende ademais a crear estruturas latentes hexemónicas. Fronte á estrutura latente predominante sitúase outra estrutura latente alternativa. A primeira pódese definir como un “sistema de nociones, creencias, actitudes y métodos de enfoque que predomina en una época dada del pensamiento sociológico y que subyace bajo las formas concretas en que éste se manifiesta en la obra de sus representantes”. En definitiva, e malia aparecer frecuentemente “bastante difusa en la ecología cultural y académica, y por consiguiente con un grado variable de institucionalización”, existe unha “hegemonía de un modo específico de concebir el mundo social en cada fase histórica”. (f) Pasan por tres fases sucesivas: formulación, promulgación e incorporación á tradición sociolóxica. (g) A súa formación e a súa disolución son elementos esenciais no progreso da conciencia sociolóxica. A estrutura latente está formada por unhas concepcións que “vienen a convertirse en modelos generales básicos para todos los practicantes y hasta para el público”. Estes modelos “indican cuáles son los problemas relevantes [e] cuáles deben ser las líneas correctas de

investigación". A estrutura latente alternativa centrará os seus esforzos en criticar a "ceguera, miopía o ignorancia de problemas, ya sociales ya sociológicos, reales, urgentes" da estrutura hexemónica. En definitiva, a socioloxía, en canto ciencia, "propone la destrucción de sus postulados al urgirnos el hallazgo de otros menos inexactos".

Ao modo de resumo, Giner (1974, 234-235) indica que

> se forman estructuras latentes hegemónicas [...] que [...] pasan por varios períodos, desde su formulación a su promulgación, y que culminan en su disolución inevitable. (Esto difiere sustancialmente de la formación de paradigmas en ciencias naturales; ya que la existencia de éstos significa la eliminación de visiones alternativas, por falsificación. Los «paradigmas» sociológicos, en cambio, deben convivir antagónicamente con explicaciones alternativas del mundo, precisamente porque no son científicos en el sentido de las ciencias naturales.)

Os modelos científico-filosóficos do cambio científico

Se, como estamos a ver, a socioloxía do coñecemento e a socioloxía da ciencia proporcionan bases sólidas para defendermos *a inviabilidade dunha concepción inmanentista das ciencias sociais*, hai exemplos significativos na filosofía da ciencia que propoñen precisamente modelos de cambio científico que son, en esencia, inmanentistas (cos dous posíbeis matices que veremos: o elemento sociopsicolóxico de Kuhn e as visións fundamentais de Laudan), pero que, unha vez integrados na nosa idea do campo politolóxico, nos permiten compensar a desatención de Bourdieu pola dimensión "científica" nos conflitos pola dominación. Stoker (1995, 7-8 e 13-14) observa que na ciencia política coexisten diferentes "approaches that [...] guide practitioners towards different ways of doing political science. They answer questions about the core subject matter to be addressed; the mode by which evidence should be obtained; the nature of the theoretical enterprise that should be undertaken; and offer diverse underlying assumptions about the nature and dynamics of politics". Cada enfoque posúe unha orientación metodolóxica de seu, o cal suscita cuestións máis amplamente filosóficas sobre como podemos coñecer o mundo social e que é o que conta como explicación axeitada dun fenómeno social. En

definitiva, as diferentes posturas ontolóxicas e epistemolóxicas inspiran diferentes orientacións e preferencias metodolóxicas.

Segundo Estany Profitós (1990, 63), os modelos de cambio científico, que se sitúan nun nivel metateórico, pretenden explicar racionalmente as variacións que sofren as teorías científicas ao longo do tempo. Nas seguintes páxinas imos ver como Kuhn se preocupa basicamente pola caracterización do cambio científico como un proceso *discontinuo* (e, polo tanto, non acumulativo), mentres Lakatos e Laudan[93] procuran teorizar o carácter *progresivo* dos programas ou das tradicións de investigación. Lakatos propón que son progresivos aqueles programas de investigación que teñen éxito á hora de predicir feitos novos, mentres Laudan asocia o carácter progresivo dunha tradición de investigación cunha maior efectividade na resolución de problemas.

Kuhn[94]: os paradigmas

O primeiro dos filósofos da ciencia ao que imos achegarnos é Kuhn, o creador do concepto de *paradigma* científico. Para Kuhn, o paradigma é un produto social, é dicir, o resultado do consenso entre os científicos.[95] En concreto, os paradigmas son definidos como *realizacións científicas universalmente recoñecidas que, durante un tempo determinado, lle achegan a unha comunidade científica modelos de problemas e solucións*, é dicir, *modelos dos que xorden tradicións particularmente coherentes de investigación científica*.[96] Pero as crenzas científicas non son o produto exclusivo da observación e da experiencia, porque entre os ingredientes de formación das crenzas dunha comunidade científica sempre se atopa un elemento aparentemente arbitrario, composto de incidentes persoais e históricos. En definitiva, un paradigma é aquilo que comparten os membros dunha comunidade científica, e, reciprocamente, unha comunidade científica son as persoas que comparten un paradigma.[97]

O que Kuhn chama a *ciencia normal* –é dicir, a investigación baseada firmemente sobre unha ou máis realizacións científicas pasadas recoñecidas

por unha comunidade científica particular, durante unha época, como o alicerce da súa práctica posterior– resístese a miúdo a incorporar innovacións fundamentais, porque só poden ser subversivas para os seus compromisos básicos.[98] Porén, pode chegar o momento no que a profesión xa non pode ignorar as anomalías que subvirten a tradición científica existente; e este momento é unha *revolución científica*. Prodúcese o cambio de paradigma[99], un episodio extraordinario no que teñen lugar mutacións de compromisos profesionais que producen unha nova base para a práctica da ciencia, é dicir, mudan as regras que rexían a práctica anterior da ciencia normal. Mentres ese momento non chega, é posíbel que un paradigma conduza a comunidade ao illamento verbo de problemas sociais importantes, que non poden enunciarse coas ferramentas conceptuais e instrumentais do paradigma. En definitiva, mentres a investigación científica normal procura a articulación dos fenómenos e das teorías xa proporcionados polo paradigma, o patrón usual de desenvolvemento dunha teoría madura é precisamente a transición sucesiva dun paradigma a outro por medio dunha revolución.[100]

A elección entre paradigmas en competencia equivale á elección entre modos incompatíbeis de vida da comunidade.[101] A competencia entre paradigmas non pode resolverse por medio de probas, é dicir, dado que ningunha comunidade vai dar por sentadas as suposicións non empíricas que a outra comunidade precisa para poder desenvolver os seus argumentos, ningunha comunidade pode aspirar a probar os seus argumentos, a convencer a outra do seu modo de entender a ciencia. De aí que os debates sobre a elección entre paradigmas sexan circulares, porque, para defender o seu paradigma –a súa norma suprema–, cada comunidade utiliza precisamente os argumentos do seu propio paradigma.[102]

Así que quen ten que optar entre varios paradigmas non pode tomar proba ningunha como base da súa decisión. Esta decisión por un paradigma determinado é, de feito, unha *cuestión de fe*: as partes intentan converterse mutuamente mediante a persuasión.[103] E é que as persoas que propoñen os paradigmas en competencia practican as súas profesións en mundos diferentes, o que as leva a ver cousas diferentes aínda que miren na mesma

dirección e desde o mesmo punto.[104] A este respecto, Estany Profitós (1990, 69) observa:

> Kuhn señala que en el paso de un paradigma a otro tienen tanta importancia los problemas que surgen en el campo de la lógica y la experimentación como los avatares propagandísticos que una comunidad de científicos utiliza para defender sus teorías. Esto significa que los factores sociológicos juegan un papel importante en el modelo de Kuhn para explicar las revoluciones científicas, hecho que levantó muchas críticas a su modelo, tachándolo de irracional y acusándolo de convertir la empresa científica en una actividad tan irracional como cualquier otra.

Nesta liña, Lakatos (1978, 19 e 120) afirma, cando sintetiza o modelo kuhniano, que o cambio científico aparece como un tipo de cambio relixioso, unha conversión mística non susceptíbel de ser gobernada por regras racionais e que pertence por enteiro ao campo da psicoloxía (social) da investigación. As revolucións científicas serían irracionais (e non lóxicas), polo que o descubrimento só podería ser abordado como un fenómeno propio da psicoloxía de masas. Para Bourdieu (2001, 38-39), esta conclusión explicaría a integración de Kuhn, *malgré lui*, no movemento contracultural de finais dos anos sesenta do século XX, que reivindica a imaxinación fronte ás estruturas cognitivas dos dominadores da orde académica e científica. Estany Profitós (1990, 91), finalmente, valora positivamente o papel que Kuhn lles outorga aos factores psicolóxicos, sociais e políticos no desenvolvemento da ciencia, porque introduce unhas variábeis que até daquela non se tiveran en conta.[105] Porén, Kuhn

> pone al mismo nivel el hecho de que el cambio de paradigma sea una cuestión de conversión y el hecho de que la elección de teorías esté influenciada o determinada (según los casos) por factores psicológicos, sociales o políticos. En el primer caso, podemos tachar la conducta de los científicos de irracional, en el segundo no necesariamente; el primero implica no tener explicación para la elección de teorías, el segundo sí tiene explicación.

Os programas de investigación de Lakatos e as tradicións de investigación de Laudan

Lakatos (1978), o segundo dos filósofos da ciencia ao que imos achegarnos brevemente[106], insiste en desautorizar con severidade este retrato psicoloxista que Kuhn fai das revolucións científicas cando se pregunta se é preciso aceptar a tese de que unha revolución científica só é unha conversión religiosa, un cambio irracional de conviccióǹs. Lakatos observa que Kuhn non distingue entre a ciencia e a pseudociencia nin entre o progreso científico e a decadencia intelectual, cando este problema de demarcación entre a ciencia e a pseudociencia non é precisamente un pseudoproblema para filósofos de salón, senón que ten serias implicacións éticas e políticas. Como exemplo destas implicacións podería servir o feito de que as institucións liberais de Occidente negan a liberdade de expresión cando algo é considerado pseudocientífico, como se puido ver no debate sobre a raza e a intelixencia. O autor prefire daquela falar duns *programas de investigación* que poden convivir simultaneamente dentro da ciencia e propón unha nova explicación das revolucións científicas: se entre dous programas de investigación rivais hai un que progresa (mentres o outro dexenera), a tendencia dos científicos é a de aliñarse co programa progresivo. Os programas de investigación progresivos serían aqueles que poden predicir feitos novos que previamente nin sequera foran soñados ou que mesmo foran negados por programas previos ou rivais, mentres que as teorías dos programas regresivos son fabricadas unicamente para acomodar os feitos xa coñecidos.[107] A propósito do esforzo de Lakatos por subliñar a importancia histórica da coexistencia, dentro do mesmo dominio, de varios programas de investigación alternativos, Laudan (1977, 111), o terceiro filósofo da ciencia que eliximos consultar neste breve percorrido polos modelos metateóricos do cambio científico[108], observa que, para Kuhn, os paradigmas son inconmensurábeis e, polo tanto, non abertos á comparación racional,[109] mentres Lakatos insiste en que podemos comparar obxectivamente o progreso relativo de tradicións de investigación rivais.

Laudan (1977) adopta o concepto de *tradición de investigación*, que define como o conxunto dos supostos xerais relativos ás entidades e aos

procesos dun ámbito de estudo e aos métodos axeitados que deben ser utilizados para investigar os problemas e construír as teorías dese dominio. As teorías están ideadas para concretar a ontoloxía da tradición de investigación e ilustrar, ou satisfacer, a súa metodoloxía, e son, de feito, representacións de compromisos máis radicais –visións máis fundamentais acerca do mundo–, que explican o xeito de realizar as modificacións e as substitucións das teorías. As tradicións de investigación serían precisamente os sistemas de crenzas que constitúen aquelas visións fundamentais.[110] Entre as funcións das tradicións de investigación atopamos (a) a fixación do "coñecemento de fondo" non suxeito a discusión por parte dos científicos que traballan na tradición, (b) a identificación das partes dunha teoría que teñen dificultades e deben ser modificadas, (c) o estabelecemento de regras para a recollida de datos e a posta a proba das teorías e (d) a formulación de problemas conceptuais verbo daquelas teorías que violen os postulados ontolóxicos e epistémicos da tradición.

En definitiva, unha tradición de investigación achega as directrices precisas para o desenvolvemento das teorías específicas, que deben explicar todos os problemas empíricos "reducíndoos" á ontoloxía da tradición de investigación. Así, por exemplo, dentro dunha tradición de investigación marxista os individuos só poderían interactuar en virtude das forzas económicas que os afectan.[111]

A coexistencia de teorías rivais non é ningunha excepción, senón precisamente a regra, de maneira que a avaliación de teorías é, primordialmente, unha actividade comparativa. Dado que non dispomos dunha caracterización semanticamente satisfactoria da verosimilitude –é dicir, ninguén conseguiu demostrar que a ciencia sexa verdadeira, probábel, progresiva ou un coñecemento altamente confirmado–, non é posíbel estabelecer até que punto é verosímil unha teoría. Daquela, se a ciencia non produce teorías verdadeiras ou altamente probábeis, só podemos afirmar a racionalidade e mais o carácter progresivo da ciencia se aceptamos que o seu obxectivo non é intrinsecamente transcendente, non é a verdade ou a proximidade á certeza, senón simplemente unha maior efectividade na resolución de problemas. Unha teoría só sería máis axeitada ou máis aceptábel que unha teoría rival se demostrase unha maior eficacia na resolución de problemas, e unha tradición de

investigación só sería máis axeitada que outra se as teorías que a caracterizan nun momento dado fosen máis axeitadas que as teorías que compoñen calquera tradición de investigación rival.[112]

Laudan (1977, 133-134) insiste na súa crítica a Kuhn e a Lakatos, para os que, segundo el, as entidades como as tradicións de investigación teñen un conxunto ríxido e inmutábel de doutrinas que as identifican e definen, até o punto de que calquera cambio nesas doutrinas produce unha tradición de investigación *diferente*. Porén, as tradicións de investigación serían fenómenos históricos –creados e articulados nun medio intelectual concreto– que colaborarían na produción de teorías específicas para, como todas as instancias históricas, prosperar e morrer (momento este no que deixarían de ser considerados instrumentos importantes para fomentar o progreso da ciencia).

Da teoría literaria á ciencia política: o canon

Voltando a Bourdieu: as teorías sistémicas e o canon politolóxico

Ball (1987a, 13) observa que o século XX –coas súas guerras mundiais, a *shoah*, a ameaza nuclear– proxecta serias dúbidas sobre a idea de que a sorte dos humanos mellora co paso do tempo. Ás ciencias naturais, con todo, séguenselles a atribuír un carácter progresivo, de maneira que a sucesión de teorías sería unha representación da aproximación á verdade. Porén, que sucede coa ciencia social, e concretamente coa ciencia política? Ball (1987b, 101-103) entende que o obxecto da ciencia política son as accións humanas, cuxos significados deben ser interpretados á luz dunha teoría interpretativa:

> The task of the social scientist is to interpret the meaning of the “behavior” in question in the light of this or that hermeneutical theory or framework. Such a theory tells us what sorts of things are significant, noteworthy, and/or problematic; what to look for; which concepts and categories [...] are central; and how, in short, these hermeneutically consituated human actions and activities are themselves to be understood.

Esta actividade hermenéutica, en principio, non admite solucións definitivas. De aí que, para Ball (1987b, 108), se impoña unha conclusión posibelmente indesexada: *a ciencia social, e a ciencia política en particular, está máis preto da interpretación e da crítica literarias que de calquera das ciencias "duras"*, como a física ou a química, cuxa dureza é idealizada e esaxerada polos neopositivistas. E é que, como sinala Vilas Nogueira ([1994], 13-14),

> cualquier aproximación a las ciencias sociales que pretenda expresar su epistemología y ambiciones como directamente similares a las de las ciencias de la naturaleza parece condenada al fracaso en sus propios términos, y deriva necesariamente en una comprensión limitada de la condición del hombre en sociedad.
>
> [...]
>
> La diferencia entre la sociedad y la naturaleza estriba en que esta última no es producida por el hombre.[113]

A teoría dos campos de Bourdieu á que nos achegamos no capítulo 1 pode ser encadrada no amplo espazo das teorías sistémicas que tan útiles resultan á hora de afondarmos na cuestión da configuración do canon politolóxico. Bourdieu aproxímase ao estudo do campo desde unha perspectiva xenética, é dicir, o que lle interesa é o campo como campo de produción. Polo tanto, non está singularmente preocupado polo canon en si. Con todo, o seu modelo resulta moi proveitoso para a análise do canon[114] porque, aínda que non emprega habitualmente o termo, non é alleo á cuestión da canonización. Tamén Bourdieu (1991, 22-23, e 2001, 112-113), como vimos no capítulo 1 e veremos neste capítulo no caso da teoría dos polisistemas, rexeita calquera aproximación inmanentista (á que alude cando fala do "fétichisme du nom du maître"): "Le producteur de la valeur de l'œuvre d'art [da obra politolóxica, neste caso] n'est pas l'artiste [o politólogo] mais le champ de production en tant qu'univers de croyance qui produit la valeur de l'œuvre d'art comme fétiche en produisant la croyance dans le pouvoir créateur de l'artiste". Os axentes dominantes constitúense en exemplos da práctica científica, en ideal realizado, e a súa práctica convértese na medida de todas as cousas, na boa maneira de facer que desacredita as demais maneiras. Polo tanto, a análise do mecanismo

de canonización debe ter en conta, alén dos politólogos –os produtores directos das obras–, o conxunto dos axentes e das institucións que participan na produción do valor das obras (profesores, críticos, editores, mecenas, administracións públicas, etc.). Pozuelo Yvancos (2000, 118-119) tamén repara en que, na obra de Bourdieu, se "invita a repudiar los vestigios del narcisismo que comparten muchas veces analizador y analizado y que separan los campos de producción literaria de los horizontes de una ciencia objetivable".

Partindo da observación de Ball que acabamos de ver, imos propor aquí unha aproximación á *teoría literaria dos polisistemas* por dúas razóns: (a) porque serve para estudar, dun xeito especialmente produtivo, a natureza e a función do canon, e (b) porque, como puntualiza Pozuelo Yvancos (2000, 91 e 121) tras lamentar a "incomunicación que vive la teoría literaria, producida y consumida a menudo en espacios teóricos reducidos", a esencia do esforzo desta teoría ten a súa orixe na "necesidad de entender la construcción de todo canon en un sentido polisistémico y como consecuencia de un devenir histórico", polo que coincide co noso cuestionamento das concepcións inmanentistas do cambio científico: "Si abstraemos los debates del canon de esa doble exigencia, llegamos a categorizaciones de índole estética, moral, ideológica o de género mutuamente irreductibles a toda razón superior al punto de vista de quien las traza".

Para Mainer (1998, 271), calquera "uso de la palabra canon –un término que en griego vale por regla, modelo– responde a una idea de autoridad que organiza férreamente sus alrededores". Sheffy (1990, 516 e 520) entende que os canons non son só grupos de textos altamente prestixiosos, senón tamén conxuntos de normas prescritivas para producir e avaliar textos. A construción de canons é un proceso completamente autónomo, que comprende actos intencionais de reflexión sobre as actividades literarias (tendentes a estabilizalas) levados a cabo por poderosas autoridades ideolóxicas. Os canons son o resultado de actividades de preservación e de santificación realizadas en resposta a certas demandas ideolóxicas. Mainer (1998, 272) define o canon literario como "el elenco de nombres que se constituye en repertorio referencial de las líneas de fuerza de una literatura", idea que comparte Sullà (1998b, 11) cando caracteriza o canon literario como "una lista

o elenco de obras consideradas valiosas y dignas por ello de ser estudiadas y comentadas". Esta lista, que serve de espello cultural e ideolóxico da identidade nacional[115], é o produto dun proceso de selección levado a cabo, fundamentalmente, por institucións públicas e minorías dirixentes, culturais e políticas. Velaquí, na estreita conexión existente entre o canon e o poder[116], a razón de que o canon sexa visto como (ideoloxicamente) conservador. Mainer (1998, 272-274) observa que o canon non se forma dun modo espontáneo. Trátase dun

> ejercicio del poder sobre la literatura para determinar qué interesa a los pedagogos o qué se constituye en norma deseable a la luz de la socialización de los futuros contribuyentes[;] esta sorda pelea no espera a las operaciones de los profesionales de la historia literaria: comienza precisamente con la misma aparición de los textos que ya desde un comienzo buscan ordenarse de cara a una tradición o a una noción dominante.

Tamén Kermode (1998, 98) cre que as institucións eruditas son conservadoras por necesidade, como se ve cando intentan dispor dun canon máis ou menos invariábel que debe ser protexido das acusacións de inautenticidade ou de pouco valor. Existe unha relación estreita entre o carácter dunha institución e as necesidades que satisfai cando lle dá validez a textos e a interpretacións de textos. Gates (1998, 176) engade que, nos círculos académicos, as tradicións se crean, se definen e se preservan mediante antoloxías ben definidas, e Mignolo (1998, 237 e 252-253) desenvolve esta idea cando observa como, en xeral, unha comunidade define e lexitima o seu propio territorio mediante a formación do canon, creando e reforzando ou cambiando unha tradición. De maneira que unha das funcións principais da formación do canon (literario ou non) é a de asegurar a estabilidade e mais a adaptabilidade dunha determinada *comunidade de crentes*, que se sitúa en relación cunha tradición, se adapta ao presente e se proxecta cara ao futuro. En particular, aqueles que representan o poder nunha sociedade plural teñen unha idea do que é ou debería ser canónico que non coincide –non pode coincidir– coa correspondente idea das comunidades marxinais. Isto explica que aqueles que se atopan nunha posición relativamente marxinal non se

sintan representados polos textos canónicos da comunidade responsábel da súa condición de marxinados. Nótese aquí que esta *comunidade de crentes* nos remite directamente á concepción da ciencia en Bourdieu –baseada sobre a fe colectiva nos seus fundamentos–, ao paradigma descrito por Kuhn como crenza científica, á tradición de investigación de Laudan e á estrutura latente predominante de Giner, tamén entendidos como sistemas de crenzas.

Para Harris (1998, 50-56), entre as funcións do canon estarían: (a) a provisión de modelos, ideas e inspiración; (b) a transmisión da herdanza intelectual; (c) a creación dun marco de referencia común; (d) o intercambio de favores entre os autores (*logrolling*) –son os propios canonizados os que crean o canon ao outorgárense recoñecemento entre eles–; e (e) a lexitimación da teoría.

Dentro da teoría literaria, Pozuelo Yvancos (2000, 77-78) considera que son as *teorías sistémicas* as que realizan unha achega capital para definir unha verdadeira teoría do canon, dado que abarcan un amplo abano de correntes, entre as que destacan a teoría dos polisistemas –á que nos aproximaremos a continuación– e mais a teoría dos campos de Bourdieu, e comparten unha "mirada al ámbito literario como polisistema o conjunto complejo de esferas de actividad de diferentes órdenes y estratos comunicativos". Iglesias Santos (1997, 2-7), na mesma liña, precisa que as teorías sistémicas defenden unha posición funcional, non esencialista, que

> permite evitar los peligros metafísicos al considerar la canonicidad como resultado de un proceso social, colectivo, y no como un rasgo inherente a las obras literarias en ningún nivel. [...]
>
> [...]
>
> [...] Los distintos agentes de la producción literaria luchan por el monopolio del modo de producción legítimo, por el privilegio de la canonización, por el control del centro del polisistema, para así imponer los límites y condiciones de pertenencia al campo más favorables a sus intereses. De esta forma, y según la relación de fuerzas predominante en ese momento, pueden orientarse hacia la conservación o subversión de la estructura del campo.
>
> Una vez que es definido por su posición, de manera relacional, el escritor o el artista deja de ser considerado un creador trascendente e inefable, siendo la lógica del campo artístico correspondiente la que lo reconoce o lo autoriza.

A teoría literaria dos polisistemas[117]

Sheffy (1990, 511-512) sinala que a *teoría dos polisistemas* foi desenvolvida basicamente en referencia á literatura. Porén, esta teoría non pretende en absoluto limitarse ao campo literario e realiza un achegamento non inmanentista ou non apriorístico ao fenómeno da canonicidade: explica como un produto cultural se desenvolve nun mercado no que inciden o contexto e os valores, ou como detrás de todo produto cultural é posíbel detectar algún tipo de dependencia ideolóxica. Isto explica o feito de que, como sinala Iglesias Santos (1997, 2-3), a teoría dos polisistemas permita "una fértil interacción con el modelo teórico propuesto por el sociólogo y antropólogo francés Pierre Bourdieu", na medida en que a cuestión do canon "se vincula [...] a los procesos de legitimación de la actividad artística en el seno del campo literario".

Un concepto esencial na teoría dos polisistemas –e que xa apareceu neste traballo desde o capítulo 1– é o de *repertorio*, que é o conxunto de normas e de materiais, de modelos e de elementos que regulan a produción e mais a recepción dos textos ou dos produtos culturais nun momento histórico e nunha cultura determinados. Un repertorio, polo tanto, é un instrumento de orientación e de configuración, integrado por procedementos de selección, de manipulación, de ampliación e de supresión.[118] En efecto, é preciso elaborar os precoñecementos necesarios para que o texto poida ser escrito e tamén entendido; con outras palabras, a efectividade da comunicación, tanto na codificación (na produción) como na decodificación (no consumo), baséase sobre uns coñecementos mínimos e compartidos.[119] Polo tanto,

> un canon no puede estar constituido por obras literarias (textos) sin que intervenga simultáneamente el modelo o «repertorio» que otorga a aquellas su lugar en una cultura. Una cultura no la configuran sus textos, sino la relación entre textos y códigos en un devenir histórico. [...]
>
> [...]
>
> [...] La familiaridad que un lector tiene con un género, el conjunto de conocimientos, prejuicios, acuerdos, presuposiciones, sin los cuales no se daría la comunicación literaria, pertenece al ámbito del repertorio. Es como la lengua, la gramática y el léxico de un texto. (Pozuelo Yvancos, 2000, 86-88.)

Poderíamos dicir, con Iglesias Santos (1997, 18-19), que tanto os textos como os modelos que estes textos propoñen "entran a formar parte activa del repertorio sistémico, funcionan como principios productivos de su campo, proporcionan pautas para la construcción de nuevos textos". Unha vez estabelecido o repertorio, todos os *modelos*[120] que derivan del se constrúen de acordo co que el permite, polo que calquera produto (texto) que non se desvíe do permitido será altamente predicíbel.

No tocante ao concepto de *canon* –que tamén aparece no noso traballo desde o capítulo 1–, Sheffy (1990, 511-513) sinala que non é de uso común na teoría dos polisistemas. Porén, esta teoría si se ocupa da *canonicidade* –ou lexitimidade– como unha calidade que non é nunca inherente á obra, senón o produto das relacións de poder dentro do sistema.[121] Unha obra convértese en canónica cando (a) acada un consenso maioritario sobre a súa pertinencia esencial e (b) logra influír na literatura posterior. Así, a canonicidade é a aceptación, como lexítimo, dun determinado repertorio nunha comunidade e nun momento histórico dados –de aí a relatividade histórica da canonicidade–; ou, con outras palabras, a capacidade que ten un discurso de lle ofrecer a unha comunidade uns modelos válidos nunha conxuntura determinada:

> literary evolution is discussed in light of the constant shift of canonicity between repertoire of different strata. This shift results from interactions between central and peripheral options in their struggles for dominance in shaping contemporary taste, interactions which bring about mutations of the internal systemic organization. From this perspective, *canonicity* is totally reducible to contemporary taste, and canonization is no more than "gaining prestige or dominance": canonized items may lose their status and be ejected by newly canonized ones which, in their turn, take precedence in the center. [...]
>
> [...]
>
> [...] apart from the mechanism of shifting centers, literary evolution also proceeds by the accumulation of a rather stable reservoir consisting of the most valued and most established literary items of all past and present generations – in other words, by constructing canons. (Sheffy, 1990, 515-516.)

Pero o que nos parece especialmente interesante para a ciencia política é que, como explica Pozuelo Yvancos (2000, 53), "en la canonicidad es

enormemente importante la relación estrecha entre el cuerpo de textos y las necesidades de la institución para preservar sus valores y por medio de las cuales los protege". Porque *é o grupo dominante* –que quere preservar os valores sobre os que se asenta o seu poder institucional– *quen determina a canonicidade dun repertorio determinado*. De maneira que existe un mecanismo de control –impulsado polos intereses económicos, polas preferencias ideolóxicas e pola defensa do *status* social dos autores– que manipula o sistema científico desde o interior da estrutura socioeconómica e ideolóxica. O grupo científico dirixente, que determina e controla a canonicidade do repertorio, vai rexeitar toda norma ou produto (texto) que non se ateña ao que o repertorio permite. Así, o produto rexeitado non pode crear un modelo e é desprazado cara á periferia, convertido en secundario e habitualmente esquecido pola comunidade. Polo tanto, a produción científica nun momento dado pode describirse en termos de oposición entre o centro e a periferia, entre a literatura canonizada[122] e a literatura non canonizada.

De maneira que o *canon* vén sendo o conxunto de obras dotadas de autoridade ou especialmente estimadas institucionalmente nunha cultura dada. Entendido desta maneira –é dicir, no nivel dos textos–, o canon sería un feito estático (aínda que aberto). Pero as teorías sistémicas na teoría literaria afirman, como acabamos de ver, a *historicidade do canon*: o canon é unha creación colectiva condicionada polas relacións de poder propias de cada circunstancia histórica, é dicir, "toda consideración sobre un esquema canónico lo es en momentos socio-históricos concretos y en contextos determinados" (Pozuelo Yvancos, 2000, 82).[123] A formación do canon, en efecto, está controlada por unha cultura oficial (pénsese no mundo universitario e nas editoriais, por exemplo) que favorece as normas, os modelos e os textos que recollen os valores ideolóxicos dominantes. En definitiva, e como resume Iglesias Santos (1997, 2), a valoración dos textos está condicionada por normas e pautas colectivas. Polo tanto, e no que atinxe a nosa disciplina, a comunidade académica dominante trata de consensuar un *corpus* doutrinal que sexa quen de fundamentar a súa *Weltanschauung*[124]. A cultura oficial convértese así na única cultura aceptábel.

De acordo con este concepto normativo, a fixación do canon é o resultado dun conflito de intereses sobre quen terá a lexitimación e a capacidade para producir e propor repertorios. Son as elites académicas –e, en xeral, as elites culturais dominantes– as que reparten as credenciais de lexitimidade científica de acordo co seu interese por perpetuarse institucionalmente. Calquera interpretación deberá, polo tanto, pasar polo filtro canónico, e só será quen de pasar por el se comparte os puntos de vista das elites dominantes e, en consecuencia, non pon en perigo a súa estabilidade.

De maneira que o canon se pode entender como un mecanismo que constrúen determinados colectivos para defender os seus intereses estratéxicos. Así faise evidente a *natureza histórica do canon*, é dicir, a súa suxeición a un momento e mais a un contexto determinados. Polo tanto, o canon é mutábel e pode desaparecer, porque a cultura canonizada se atopa nunha constante tensión dialéctica coas culturas non canonizadas que aspiran a situarse no centro do polisistema (onde se localiza o repertorio canonizado máis prestixioso) mediante a canonización do seu repertorio. Esta tensión é un "constante estímulo" que evita a petrificación da actividade canonizada (Pozuelo Yvancos, 2000, 87).

O cambio no campo politolóxico: unha conclusión

A teoría da ciencia confórmase hoxe con entender a politoloxía como un fenómeno plural (Hartmann, 2003, 130) ou multiparadigmático –en palabras de Beardsley (1974)–, como se os diferentes paradigmas convivisen pacificamente e en pé de igualdade, é dicir, como se no campo politolóxico non existisen posicións dominantes. Pero se algo nos aprenden a socioloxía do coñecemento e a socioloxía da ciencia a partir de Mannheim e mais os modelos sistémicos –a teoría dos campos de Bourdieu e a toría literaria dos polisistemas– é que esta visión é inxenua, cando non interesada. O certo é que o campo da ciencia política só poderá ser dinamizado a través de textos críticos que se sitúen nunha *posición explícita de disensión académica*[125] e pretendan ocupar unha posición central mediante novos repertorios –ou mediante a reactivación de

repertorios marxinados– que entren en conflito cos repertorios dominantes. Estes, por definición, son continuístas, e deles só son de esperar actitudes de pasividade e de resistencia. Se o desenlace das loitas dentro do campo politolóxico depende sempre da súa correspondencia coas loitas que teñen lugar no campo do poder ou no campo social en xeral[126], é absolutamente perentorio, nun contexto controlado polo pensamento único e por un vigoroso modelo neoliberal de globalización[127], implementar un abano de recursos –redes académicas e sociais, acordos, símbolos culturais e ideolóxicos, oportunidades– que sexa suficientemente consistente como para inducir o cambio científico que permita diagnosticar e afrontar os graves problemas políticos da nosa época.

Estes son os principais puntos tratados neste capítulo:

- O campo social produce distintas formas de pensamento porque a posición do axente inflúe sobre o seu modo de ver as cousas.
- Dentro do campo social existen posicións de dominación e posicións de subordinación. Os distintos estratos sociais xeran diferentes correntes intelectuais que coexisten conflitivamente.
- Así, na medida en que forma parte dunha concepción do mundo, todo produto cultural presenta algún tipo de dependencia ideolóxica. Responde, polo tanto, ás crenzas e aos criterios de verdade dun grupo de institucións e de axentes, e pode ser rexeitado por outro grupo con intereses antagónicos co argumento de que está controlado ideoloxicamente.
- O pluralismo existente no campo da ciencia social débese a que a disciplina está enraizada nas esferas racional e afectiva do coñecemento, dado que o científico social é parte das colectividades que estuda.
- Pero a ciencia social non é simplemente un campo plural ou multiparadigmático. Hai repertorios que poden converterse en dominantes e se presentan como a verdade científica.
- A adhesión a un repertorio é, en última instancia, unha cuestión de fe, e está ligada a unha época concreta. Non é nin accidental, nin fortuíta, nin

inmutábel.

- De maneira que os repertorios non poden imporse pola simple forza dos seus argumentos. Neste sentido, unha concepción inmanentista da ciencia social é inviábel.
- Porén, non podemos ignorar que os repertorios, no plano estritamente científico, procuran resolver os problemas empíricos coa maior efectividade posíbel e poden proporcionar recursos que permiten estudar feitos previamente ignorados ou negados.
- O canon é o repertorio de referencia nun campo e está integrado polas obras consideradas valiosas. Co canon, a comunidade de crentes busca definirse e lexitimarse e mais asegurar a súa estabilidade e a súa adaptabilidade.
- Na medida en que son as institucións públicas e mais os científicos sociais situados en posicións de dominación os que levan a cabo a selección das obras canónicas, o proceso de canonización revela a estreita conexión que existe entre o canon e o poder.
- Polo tanto, a canonicidade non é nunca inherente á obra ou ao repertorio.
- O canon é conservador por necesidade –é dicir, favorece os valores ideolóxicos dominantes e a perpetuación institucional das elites–, pero depende das circunstancias históricas: os axentes que defenden modelos non canonizados adoptan posicións subversivas de disensión académica e aspiran a desprazar os modelos canonizados das súas posicións centrais.

SEGUNDA PARTE

¿[...] es posible creer a estas alturas de las ciencias del hombre que cuarenta años de socialización no dejan huella y que un cambio del sistema de representación política convierte por ensalmo en personalidades democráticas lo que hasta el día anterior fueron personalidades autoritarias?

Juan Francisco Marsal, *Pensar bajo el franquismo. Intelectuales y política en la generación de los años cincuenta*

A igrexa católica no repertorio transitolóxico canónico

Como xa indicamos ao comezo da primeira parte, imos abordar ao longo deste traballo un conxunto de 20 cuestións que consideramos particularmente importantes, de acordo co previsto no punto 8 da introdución. Na primeira parte estudamos as tres primeiras cuestións. Nos seis capítulos desta segunda parte, as cuestións son as seguintes:

4. Cales son os trazos básicos do relato canónico da II República Española, da Guerra Civil e do réxime franquista? Que papel lle corresponde neste relato á igrexa católica?

5. Que elementos forman parte do repertorio canónico, e como evolucionaron os seus modelos? Na etioloxía deste relato e do correspondente repertorio pódense constatar presións desde o campo político?

6. Existe un modelo canónico do réxime franquista? De existir, sufriu algún tipo de mutación ao longo do tempo?

7. Cales son, nos modelos canónicos, os trazos básicos dos réximes políticos como o franquista?

8. Como se describen as democratizacións como a española no modelo transitolóxico canónico? Como empezan, cales son as súas etapas, quen as controla? Inflúen os gobernos estranxeiros e as organizacións internacionais? E cando rematan?

9. Concretamente, cales son os elementos fundamentais do modelo transitolóxico canónico da democratización española?

10. Entre estes elementos atópase o consenso? Se fose así, cal é a súa funcionalidade?

11. No relato canónico da transición española, cales foron os movementos políticos da xerarquía católica? Como se valora nos modelos e nos textos canónicos a andaina da igrexa católica durante aquela época? Cal é a descrición dominante das relacións Estado-igrexa resultantes do proceso de transición?

12. Cales son os autores cuxos textos nos poden permitir unha identificación clara das bases do canon politolóxico sobre o papel da igrexa católica na transición política española?

Nas conclusións, e tendo en conta os principais puntos tratados nos seis seguintes capítulos, procuraremos aclarar cada unha das nove cuestións aquí formuladas.

Capítulo 3

A canonización do repertorio funcional-pluralista

> How can the social sciences deal with the fact that they must describe, formulate true statements about, an unequal world in which the social scientists themselves are rooted?
>
> Immanuel Wallerstein e outros, *Open the Social Sciences. Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*

A etioloxía dunha invención: o repertorio funcional-pluralista

Das teorías da modernización ao repertorio canónico

O *repertorio funcional-pluralista* é un produto das *teorías da modernización*, e, en concreto, da *investigación sobre o desenvolvemento*[128], que naceu nos Estados Unidos de América despois da Segunda Guerra Mundial. Almond relata como, entre mediados dos anos corenta e mediados dos sesenta do século XX, a *International Political Science Association* e mais o *Committee on Comparative Politics* do *Social Science Research Council* estadounidense –que Almond coñece moi ben, xa que foi o seu primeiro director en 1954[129]– puxeron en marcha programas de estudos de política comparada que, partindo de premisas tales como a de que *non pode haber desenvolvemento económico sen desenvolvemento político*, pretendían estender o ámbito da ciencia política empírica, afastar os estudos políticos sobre Europa e o Terceiro Mundo do formalismo e do ideoloxismo e interpretar a reconstrución dos gobernos e das economías de Europa a partir do remate da Segunda Guerra Mundial, así como a explosión de nacións e os intentos de modernización no Terceiro Mundo. As investigacións sobre o desenvolvemento intentaban atopar unha explicación para unha situación internacional na que, mentres nunha Europa destruída tiñan lugar axustes territoriais e se constituían novas institucións de goberno e novos sistemas electorais, de partidos e de grupos de interese, xurdían novos Estados no Oriente Medio, en África e en Asia. Neste contexto caótico, os estudos de política comparada dos anos cincuenta e sesenta do século XX representaron o intento estadounidense por comprender a nova e complexa realidade desde un punto de vista máis sincrónico que diacrónico. Dado que os cambios violentos e revolucionarios tiñan un alto custo en vidas humanas e en destrución material, toda a atención púñase na orde política e na consecución de cambios sociais co menor custo posíbel. A *inclinación pluralista das teorías do desenvolvemento* non era máis que un esforzo desesperado por reintroducir o pluralismo en sociedades que intentaban eliminalo.[130]

Nos anos cincuenta do século XX, a ciencia política norteamericana orientouse cara aos estudos empíricos, nos que o método cuantitativo –preocupado pola obtención e o tratamento de datos– se puxo ao servizo da observación e da medición do comportamento individual.[131] Era o chamado *individualismo metodolóxico*, que, como veremos no capítulo 5, ía ser asumido por Linz Storch de Gracia[132]. Así, os elementos chave do pluralismo acaban sendo o individualismo metodolóxico e mais o *behaviouralism*.[133] Esta é tamén a época na que a teoría política tradicional perdeu significación, na que a ciencia política, no medio dun ambiente de exacerbado anticomunismo, pretendeu "despolitizarse", na que os estudos de política comparada se ocuparon de problemas empíricos tales como a democracia e o sistema político e na que Leo Strauss, Hannah Arendt e Eric Voegelin quedaron como brillantes pero illados exemplos de teóricos da política con preocupacións filosóficas, fronte á proliferación de autores acríticos enteiramente dedicados á descrición e á explicación dos fenómenos políticos.

Como apunta Martí i Puig (2001, 101-102), sempre existiu o interese polas transformacións e os cambios políticos[134], pero foi sobre todo tras a Segunda Guerra Mundial cando a ciencia política se centrou neste tema,

> no sólo para dilucidar y reinterpretar el pasado, sino para –y sobre todo– comprender e incidir en el proceso de vertiginosos cambios que se suceden a escala mundial. [...]
>
> [...] desde 1945, el «mundo colonial» se transformó en un mosaico de Estados nominalmente soberanos. En este contexto la constante fue la heterogeneidad e imprevisibilidad de los fenómenos. Así, en algunos lugares se desencadenaron grandes revoluciones autóctonas. En otros, como en América Latina, emergieron movimientos de emancipación antioligárquica en el seno de Estados donde el liberalismo doctrinario había regentado el país por más de un siglo. Y, finalmente, en diversas regiones aparecieron también países donde el único fundamento institucional y territorial del nuevo Estado era el legado colonial del siglo XIX.
>
> Efectivamente, la descolonización y las revoluciones transformaron drásticamente el mapa del globo. [...]
>
> [...]
>
> Ante ello, una de las aspiraciones que la Ciencia Política –sobre todo, y en primer lugar, la estadounidense– persiguió a partir de la Segunda Guerra Mundial fue la producción de una teoría del desarrollo y cambio político con la pretensión de prever los pasos que podían seguir los recién nacidos Estados del tercer mundo y, en

consecuencia, encontrar herramientas para mitigar los factores de desestabilización y crisis.

Wallerstein e outros (1996, 34-35) observan a este respecto:

> The enormous strength of the U.S. vis-à-vis all other states affected profoundly the definition of what were the most urgent issues to be addressed, and what were the most suitable ways of addressing them. The overwhelming economic advantage of the U.S. in the fifteen to twenty-five years following the Second World War meant that, for a while at least, social scientific activity was located primarily within U.S. institutions to an unusual degree, and this of course affected how priorities were defined by social scientists. [...]
>
> [...]
>
> [...] The major powers, largely stimulated by the cold war, began to invest in big science, and this investment was extended to the social sciences. [...]
>
> [...] Thus, the economic expansion reinforced the worldwide legitimation within social science of the scientific paradigms that underlay the technological achievements behind it.

O funcionalismo e as esixencias da estabilidade xeopolítica

As teorías da modernización e a investigación sobre o desenvolvemento naceron, como vimos, no contexto da Guerra Fría, marcado polos cambios, a incerteza e os temores provocados pola descolonización. As actitudes dominantes nos Estados Unidos verbo do Terceiro Mundo e verbo de Europa respondían a unha única idea: estas áreas podían converterse en comunistas se os Estados Unidos non fomentaban o seu progreso e a súa firmeza política. O campo da politoloxía dedicoulle os seus esforzos basicamente ao *mantemento da estabilidade xeopolítica da nova superpotencia* e propuxo como ingredientes da modernización o crecemento económico, o apoio a sectores como o militar, a urbanización, a mellora das comunicacións, a transformación dos valores e da cultura política, o desenvolvemento do sistema de partidos políticos e da burocracia, as institucións representativas, o pluralismo, a estabilidade política, un estilo non ideolóxico e unha política exterior proamericana. En síntese, e segundo Schmitz e Sell (1999, 24), o

“modernization camp is concerned with structures and assumes that agents’ behaviour is epiphenomenal and ultimately reducible to material or other external conditions”. Porén, durante os anos cincuenta e sesenta do século XX, a realidade –cos seus golpes de Estado, as súas revolucións, as súas desordes políticas, a súa corrupción e o seu estancamento económico– desmentiu a miúdo as expectativas creadas polo proamericanismo, o desenvolvemento político e a estabilidade.[135] Esta experiencia levou a autores como Huntington a concentrarse no obxectivo fundamental da *orde política*[136] e no papel que no seu mantemento lle corresponde ao poder.[137] Os autores debían desenvolver unha sorte de tecnoloxía política que permitise soster o dominio das autoridades estabelecidas. Ironicamente, se a mensaxe do desenvolvemento era a liberdade, o medio era o poder.[138]

Martí i Puig (2001, 104) subliña a pretensión das teorías da modernización de evitar fenómenos de inestabilidade política que se consideraban moi perigosos nun mundo cada vez máis polarizado, até o punto de que

> la preocupación central era la de limitar las supuestas consecuencias políticas «perniciosas» de la modernización social y económica. Ante la irrupción de las masas en la escena política, la cuestión radicaba en torno a la capacidad de los gobiernos para poder canalizar y conducir este fenómeno, y evadir los peligros de ingobernabilidad que podía suponer.
>
> Se trataba de controlar las presiones de cambio que suponía la irrupción de demandas provenientes de colectivos que, hasta entonces, habían permanecido (vía exclusión o marginación) al margen del sistema político.

A realización deste programa debía estar baseado sobre un construto ideolóxico que o Goberno norteamericano non tardou en elaborar. A Doutrina da Seguridade Nacional presentouse como un instrumento necesario no marco da loita do comunismo (o Leste) contra a democracia (o Oeste), e demandou Estados aliados fortes, alianzas ampliadas e mais a *distinción* (que coñeceremos polo miúdo no capítulo 5) *entre Estados totalitarios comunistas, cos que non cabía ningún tipo de colaboración, e réximes autoritarios, menos reprobábeis –democratizábeis, de feito– e cos que, polo tanto, era posíbel colaborar*. Implementáronse, a maiores, políticas guiadas pola idea de que o

grao de desenvolvemento económico dun país determina as súas posibilidades de soster unha democracia. Así, por exemplo, e ante a amenaza de procesos rupturistas e radicais como o cubano, o Goberno de John Fitzgerald Kennedy puxo en marcha, en 1961, a Alianza para o Progreso, un programa de axuda ao desenvolvemento económico e institucional dirixido a Latinoamérica. Este programa administrou un importante orzamento –proveniente de capital privado e público–, que distribuíu maioritariamente o recén creado Banco Interamericano de Desenvolvemento de acordo co grao de adopción de reformas económicas e sociais por parte dos gobernos destinatarios. Estas políticas debían procurar o crecemento económico e mais unha maior lexitimidade e estabilidade políticas.[139]

O repertorio canónico: características e crítica

A loita pola conservación do sistema: unha breve historia do funcionalismo

Un dos dous elementos centrais do repertorio canónico que se conforma e se canoniza nas ciencias sociais dos anos trinta a sesenta do século XX é o *funcionalismo* (ou estruturalismo, ou estrutural-funcionalismo, ou harmonicismo). Gouldner (1970, esp. 136-163, 233-247 e 306-311) ofrécenos un percorrido pola historia deste elemento do repertorio canónico –ligado basicamente á figura de Parsons[140]– que imos recrear brevemente.

O *crash* económico da década dos anos trinta do século XX e mais a ameaza do poder comunista puxeron en perigo as sociedades industriais avanzadas. Para manter a adhesión aos valores dunha sociedade que se quería manter unida e en orde, as elites estimaron preciso atopar un substituto das fontes económicas de integración social, dado que as gratificacións cotiás eran xa imposíbeis e as privacións estaban xeneralizadas. Como as políticas sociais do *New Deal* eran contrarias á cosmovisión conservadora, Parsons propuxo que ese substituto fose o *compromiso moral individual*, é dicir, a vontade e a lealdade individuais, que tiñan a vantaxe de non cuestionar as

institucións económicas, a distribución dos ingresos e o reparto do poder. A sensación de precariedade do sistema non desapareceu nin sequera coa opulencia da posguerra, e o desenvolvemento do Estado do benestar era unha fonte de preocupación.

O estruturalismo iniciou a segunda etapa da súa andaina na busca da inclusividade total: no sistema social, todo tiña que ter un lugar conceptual. O sistema social debía ser coherente, a súa seguridade debía depender dos seus propios mecanismos, así que os valores se viron desprazados por unha concepción da sociedade como un *sistema homeostático que se mantén a si mesmo*. Os individuos, encadrados nas institucións sociais, son educados para satisfaceren as necesidades sistémicas. Os mecanismos socializadores do sistema crean a necesaria e fundamental convicción moral individual –animada por sentimentos relixiosos– que asegura a adaptabilidade do *statu quo*. Malia o seu carácter prekeynesiano –para Parsons, a orde social acada equilibrios espontáneos, como sucede na economía de mercado–, o funcionalismo contempla agora o Estado do benestar, unha vez aceptado polos axentes políticos conservadores, como un xeito, non de obter xustiza e igualdade, senón de conseguir a lealdade e a conformidade que aseguran a orde e a estabilidade do sistema.

Na medida en que a *orde social* –que designa eufemisticamente a orde existente dos privilexios estabelecidos– se sitúa no centro das súas preocupacións, a teoría social funcionalista revela a súa pegada ideolóxica conservadora. A procura da orde mediante a canalización estrutural das condutas equivale ao desexo de reducir o conflito social e, polo tanto, de evitar o cambio nun sistema que se quere inmutábel. Para o espírito conservador funcionalista, en definitiva, a crise da modernidade é unha crise da orde social, é dicir, a crise da integración. A defensa da redistribución de oportunidades vitais –é dicir, a busca dunha nova orde– convértese nunha desorde indesexábel.

No funcionalismo, a morte de Deus sería unha catástrofe, porque a relixión –e, en concreto, o cristianismo– está na base da cultura moderna e é fundamental para a autoridade e a tradición. O cristianismo, que enlaza a cultura antiga co mundo moderno e lle proporciona á estrutura legal occidental

o seu modelo normativo altamente racionalizado e codificado, é a fonte principal da orde, da unidade e do progreso da sociedade occidental. A secularización foi posíbel porque a igrexa católica non se atribuíu xurisdicción sobre a sociedade secular. En xeral, o cristianismo foi o que puxo os alicerces da economía, da ciencia, da autonomía intelectual, da estrutura legal, da secularización e do individualismo propios do mundo occidental. Con outras palabras: é a raíz máis forte da democracia moderna e, por extensión, do Estado do benestar.[141]

As características básicas do funcionalismo

No funcionalismo, as sociedades son sistemas con certas necesidades básicas ou *funcións* que deben ser satisfeitas coa axuda de diferentes *estruturas*, é dicir, institucións e prácticas. Dado que a orde social depende de que todos os seus elementos cumpran as funcións que lles corresponden, cada institución singular, concibida como simple apoio doutras institucións, carece de significación por si mesma. Como acabamos de ver, *os modelos funcionalistas acaban lexitimando a orde social*, que se presenta como unha solución racional óptima.[142] Imos achegarnos brevemente a este elemento do repertorio canónico da man de Giner[143], que, de entrada, valora positivamente algúns postulados básicos do funcionalismo:

> La concepción de la realidad social en forma estructural es necesaria, dada la naturaleza interactiva o relacional de sus fenómenos: es menester estudiarlos como todos, como conjuntos, como realidades distintas de la mera suma de los individuos, instituciones y eventos que los componen. Las estructuras son entidades sociales cuyos componentes se hallan en un estado de mínima integración mutua, por incómoda o conflictiva que ésta sea. La visión estructural de la sociedad también es necesaria porque entender el mundo es atribuirle un orden (es decir, una estructura), poner orden, por lo menos en nuestra propia mente como observadores o como partícipes en la vida social, en lo que de otro modo sería un caos. (Giner, 1997^{2}, 65.)

A *estrutura* pode ser definida como un "conjunto de elementos relativamente interdependientes, cuya naturaleza difiere de la mera suma de

sus partes. En otras palabras, se dice de un objeto que es estructurado cuando se asume *a)* que posee una naturaleza sistemática y que no es un mero agregado, y *b)* que existe una relación activa entre las partes y entre éstas y la totalidad del objeto, de modo que no hay estructura sin mudanza"[144]. Dun xeito máis sintético, a *estrutura da sociedade* pode ser entendida como "el conjunto, relativamente estable, de las interrelaciones o interacciones entre sus diversas partes, más la distribución de estas partes según un orden dinámico". Polo tanto, e por unha banda, "las interrelaciones sociales poseen un grado considerable de permanencia, que muy frecuentemente trasciende la duración de la vida de los individuos", mentres, por outra banda, "cuando analizamos una estructura social y explicamos sus interacciones y la distribución de sus unidades sociales, estamos perfectamente percatados de que no tratamos con un orden estático aunque alguna vez nuestra presentación de los fenómenos pueda hacerlo parecer"[145].

Foi no século das Luces cando se produciu unha clara toma de conciencia verbo da suposta natureza estrutural da sociedade. Karl Marx e Herbert Spencer fixeron unhas achegas decisivas para o futuro do estruturalismo, pero foron Émile Durkheim e Vilfredo Pareto[146] os que determinaron os elementos básicos do repertorio estruturalista. Este estruturalismo doutrinario tamén é debedor dos modelos de Parsons, para quen

> la acción social aparece como un tipo de conducta moldeado –a través de los procesos de socialización y aprendizaje que sufre el individuo a través de su vida– para el sostenimiento del sistema social en que está inserto. El hombre no constituye la realidad social, sino que la realidad social constituye al hombre. La realidad humana parece así poderse agotar en una combinación de factores materiales –genéticos, ambientales y de la especie animal a la que pertenecemos– combinados con el sistema de valores en el que nos movemos. [...]
>
> [...] en la interpretación parsoniana, el sistema social queda hipostasiado, o, si se quiere, se postula que el único nivel de fenómenos relevante que posee sustantividad para el sociólogo es el estructural.
>
> Pero ello no acaba aquí: la estructura social adquiere en el pensamiento estructuralista una racionalidad innata. Al ser una «solución» a las tensiones, a la búsqueda de satisfacción de necesidades básicas, al ser un equilibrio casi homeoestático en que se armonizan todas las «exigencias funcionales» de una

> sociedad, la estructura aparece como el mejor de los mundos posibles [...]. (Giner, 1974, 134-135.)

Posteriormente, Davis e Moore atopáronlle unha explicación ao fenómeno da estratificación social, que obedecería a nunha necesidade funcional básica que teñen todas as sociedades de distribuír os seus individuos por todas as posicións que forman a estrutura social. Evidentemente, é imprescindíbel que os individuos atopen suficientemente atractivos os roles sociais que se lles asignan, polo que deberán ser motivados cos correspondentes incentivos. Polo tanto, nesta resposta á cuestión da desigualdade entre as persoas postúlase, a maiores, a súa necesidade.[147] A partir de aquí xurdiron unha serie de modelos, como o neoestruturalismo antropolóxico de Claude Lévi-Strauss, as achegas de Michel Foucault, o estruturalismo psicoanalítico de Jacques Lacan ou o estruturalismo marxista de Louis Althusser e dos seus colaboradores.[148]

Foi Almond quen forneceu os conceptos básicos para os estudos de política comparada –articulación de intereses, agregación, comunicación, cultura política– e definiu os elementos centrais do funcionalismo, que postula a *existencia de determinadas estruturas que fan posíbel a realización das funcións do sistema político* (nestas estruturas aparecen diversas institucións, segundo o nivel de desenvolvemento do sistema político, o tipo de dominación e o contorno cultural). As relacións internacionais careceron por completo de relevancia até despois da Segunda Guerra Mundial, cando a situación xeoestratéxica dos EUA mudou drasticamente. Pero nin a ciencia política máis antiga, centrada no estudo das institucións, nin o *behaviouralism* imperante[149] –co seu método de filtración dos datos do mundo complexo a través de simplificacións, imaxes, desexos e intereses, que posibilita a súa observación, agregación e medición e produce representacións de grupos e clases que comparten percepcións, xuízos e modos de actuar– foron quen de abordar os problemas da política internacional.

A partir da metade da década dos setenta do século XX, o interese polos estudos de política comparada aumentou grazas á caída das derradeiras ditaduras da Europa occidental. Os casos de Portugal e de España uníronse

aos de diversos países latinoamericanos e, máis tarde, aos dos países da Europa oriental, para abriren un novo campo de investigación.

O (neo)pluralismo

O outro elemento constitutivo do repertorio canónico que estamos a estudar é o *pluralismo*, que, segundo Giner e Pérez Yruela (1988a, 17), nace como un intento por superar as limitacións prácticas do modelo político liberal:

> El modelo liberal original se asienta sobre la idea de una sociedad civil formada por ciudadanos que persiguen individualmente la maximización de sus intereses en un ámbito de amplias libertades escasamente interferido por el Estado, donde no es necesario que nada ni nadie tenga que mediar para que los individuos alcancen sus objetivos. La evolución histórica, sin embargo, ha ido por derroteros distintos. Empresarios, trabajadores, mujeres, artistas, creyentes de distintas religiones, «afectados» por diferentes obras públicas, decisiones estatales o acciones de organizaciones privadas; vecinos de pueblos, barrios o suburbios con problemas; estudiantes, profesionales, agricultores y toda suerte de grupos y categorías sociales se han organizado de formas variadas para defender mejor colectivamente, que no individualmente, los que consideran sus intereses o, por lo menos, para hacerse oír. Todos estos colectivos han llamado a las puertas del Estado pidiendo audiencia, reconocimiento, protección, apoyo o subvenciones.

No modelo liberal-democrático de inspiración schumpeteriana[150], os individuos transmítenlles aos políticos as súas preferencias individuais mediante o sistema electoral, coa axuda da mediación levada a cabo polos partidos políticos e polos grupos de interese. Porén, este modelo aínda ignora a *importancia crecente das corporacións* na formación das escollas políticas.[151] De feito, non será até os anos cincuenta e comezos dos sesenta do século XX cando apareza unha rica literatura sobre as corporacións.[152] Giner e Pérez Yruela (1988a, 37) sintetizan o xeito no que o modelo pluralista trata a cuestión das corporacións:

> El modelo pluralista se basa en la existencia de una multiplicidad de grupos se intereses que interactúan libremente entre sí y con el Estado, de forma que las

> decisiones políticas son el resultado de este proceso en el que el Estado juega un papel de árbitro ante las distintas demandas y los grupos compiten entre sí en una arena libre de restricciones que permite que unos puedan prevalecer sobre otros no de forma continuada sino coyunturalmente según las circunstancias. Los grupos de intereses son autónomos, se organizan libremente sin imposiciones externas, pueden surgir sin trabas cuando afloran nuevos intereses que los hacen necesarios, pueden impedir la actuación unilateral de otros grupos y, en fin, disponen de recursos y capacidad de influencia equivalente para su actuación.

No pluralismo, polo tanto, as corporacións non manteñen co Estado unhas relacións permanentes e estruturadas, nin son chamadas polo Estado para negociacións, senón que procuran influír puntualmente nas decisións estatais, por exemplo a través de prácticas de *lobbying* ou de *pressure*.[153] De feito, e como recordan Alemann e Heinze (1981, 44-45), as *teorías liberais tradicionais* do Estado e das corporacións –anteriores ás teorías neopluralistas– parten da separación entre o Estado e a sociedade, polo que *as corporacións pertencen a unha sorte de espazo prepolítico desde o que só participan dun xeito indirecto na formación da vontade política do pobo*. Polo tanto, as corporacións, que son máis antigas que os partidos políticos, só son consideradas como unha parte da sociedade, mentres os partidos son encadrados na esfera estatal, cuxa vontade organizan. En realidade, as corporacións son fenómenos incómodos porque contribúen á perda de soberanía e á disolución do Estado. Pola contra, nos *modelos neopluralistas* as corporacións xa son analizadas como *participantes lexítimos e autónomos no proceso de toma de decisións políticas*. Así, Cawson (1981, 287) observa como a doutrina da democracia pluralista lles recoñece ás corporacións un lugar central, mentres Alemann (1996, 41-42) entende que o pluralismo é precisamente a teoría das corporacións, porque a democracia vive da contraposición de intereses organizados en grupos e en partidos. Esta contraposición verifícase nun ámbito intermedio entre o individuo e o Estado. Na seguinte táboa reflíctese o debate existente dentro do neopluralismo:

As corporacións no neopluralismo	
Condicións mínimas	Cuestionamento das condicións mínimas pola súa falta de realismo
• Todos os intereses esenciais da sociedade están organizados mediante as corporacións e os partidos. • Entre estes intereses organizados danse un equilibrio de poder e unha igualdade de oportunidades. • O sistema está aberto a novos intereses que se articulen. • No caso dunha ameaza de imposición unilateral de intereses existe a garantía da formación de corporacións contrarias e de contrapoderes. • Existe un consenso básico sobre estas regras do xogo da competencia pluralista.	• Non todos os intereses (e menos aínda os xerais) están organizados mediante corporacións. • Non se dan un equilibrio de poder e unha igualdade de oportunidades, especialmente entre as organizacións do capital e do traballo. • Os intereses estabelecidos non permiten a articulación de novos intereses. • A garantía dos contrapoderes ou das corporacións contrarias choca co feito de que determinados intereses esenciais non se deixan organizar. • A competencia non é posíbel, dado que non todos os intereses teñen a mesma capacidade conflitual.

Malia que, como indica Newman (1981, 200-206), a ciencia social crítica rexeita o modelo ideal pluralista pola súa falta de plausibilidade, a "science of government [...] continues resting its case upon the model of pluralistic democracy: citizens qua political beings determine the outcome of political action". O autor ofrécenos unha detallada descrición do modelo pluralista:

> Election to office is equally open to all those willing to serve, capacity for assumption and discharge of office is evenly distributed throughout, competition is free and untrammelled, and neutral market criteria – blind to all matters of bias, preferment or exclusion – act as the truly decisive determinant: those whose policies and beliefs attract the greatest measure of democratic support find success in their questing for office, and wherever installed need to satisfy demands of the popular will (extending to the total community and not only to those having cast vote in their favour) so as to retain their position. Political power hence not only entails title to office, but equally carries concomitant reciprocal obligation. Only strictest integrity, responsible discharge of office, systematic attention to all aspects of public concern and direct responsiveness to popular will, does ensure the necessary continuation of widespread support. Debate is entirely free, information fully disseminated, knowledge equally shared, and access to decisive critical judgement not merely uniformly available but undifferentiatedly expressed without favour or fear. Parliament – itself the apogee of public interest and popular will – is cohesively supported by co-ordinate yet free-standing secondary tiers such as local authorities, the judiciary, the civil service – not to speak of the unfettered press plus the immediate welter of informal institutions and associations. It almost goes without saying that fundamental value consensus underwrites the system of government, that the State – as none but a last-line resource vested with minimal power

> – is utterly devoid of sectional leanings of any kind, and that pluralism in action – as so persuasively argued by Parsons [...] – is a resource of cumulative potential: honest discharge of office – and little else is indeed empirically conceivable – earns interest in public confidence and appreciation, and the dividend thus gained, endows the system of pluralistic democracy with incremental dimension of reciprocal trust and mutual integrity. (Newman, 1981, 200-201.)

Este modelo modifícase e, de feito, revitalízase coa incorporación dos grupos de interese: todos os cidadáns son igualmente libres de asociarse a calquera grupo, e todos os grupos teñen o mesmo acceso ás fontes do poder e mais as mesmas posibilidades de éxito.

O conservadorismo burgués do repertorio canónico: unha crítica subversiva[154]

Desde unha perspectiva marxista, Laurin-Frenette define a socioloxía funcionalista como a formulación dos postulados e os principios da ideoloxía propia do modo de produción capitalista. No funcionalismo, a sociedade posúe unhas funcións, unhas necesidades ou uns requisitos naturais e universais que se estabelecen do mesmo xeito que as necesidades e as orientacións dos actores sociais individuais. Os dous termos da acción social, o individuo e a sociedade, relaciónanse harmoniosamente porque a sociedade é o medio que permite a satisfacción das necesidades individuais e a actualización das calidades individuais, e é, ao tempo, o produto desta actualización dos individuos. Por exemplo: dado que a necesidade de liderado é propia de certos individuos, é normal que a dominación política sexa unha función necesaria de toda interacción social e un atributo de calquera sociedade. Polo tanto, a acción social non é máis que o medio para acadar a satisfacción e a realización dos fins inscritos na natureza do individuo. *Os postulados subxacentes no funcionalismo aparecen así como rigorosamente idénticos aos da ideoloxía burguesa, que procura demostrar a racionalidade universal das relacións sociais capitalistas*, nas que o individuo singular, libre, voluntario e responsábel dos seus actos vive centrado na procura exclusiva da realización dos seus talentos, dos seus intereses e das súas vontades. Non hai ningún sistema que

asegure mellor o progreso da humanidade que o capitalismo, xa que este permite que as leis naturais que rexen desde a eternidade a evolución da especie humana exerzan sen coacción a súa influencia benéfica. A condición de existencia dos elementos do funcionalismo –os caracteres individuais como determinantes das condutas sociais, as normas e os valores como resultados dun pacto contractual, o mérito como fundamento da estratificación social, a racionalidade como adecuación da acción á realización dos fins do individuo, etc.– é a reprodución da realidade, o que –alén das súas pretensións de obxectividade, neutralidade e cientificidade– demostra o seu carácter pseudocientífico e propiamente ideolóxico.[155]

Unha batería de argumentos críticos co funcionalismo podería conter os seguintes elementos: (a) O funcionalismo é *banal*: ninguén nega que os fenómenos sociais se ordenan en estruturas. (b) O estruturalismo afirma que a variación de calquera elemento (ideolóxico, relixioso, económico, etc.) implica variacións nos demais, pero *non se pronuncia sobre o peso ou a importancia de cada elemento dentro da sociedade*. (c) O funcionalismo *supón unha integración social inexistente*, xa que tende a cualificar calquera disturbio social de simple patoloxía ou desviación, e, a maiores, é incapaz de comprender as fendas, os conflitos e as contradicións que a miúdo enfrontan os diversos sectores da sociedade entre eles.[156] (d) O estruturalismo *é teleolóxico*, porque, partindo de que os individuos teñen fins e estratexias de acción, e de que tamén as institucións posúen obxectivos, chega á conclusión de que as sociedades e a humanidade enteira teñen propósitos. Porén, dicir que unha sociedade como tal aspira a acadar un estado determinado é tan absurdo como negar que os grupos concretos que forman a sociedade carecen de obxectivos. Polo tanto, non é o sistema social o que determina a dirección do cambio social posíbel. Os grupos sociais son relativamente autónomos fronte ás estruturas sociais para elaboraren os seus propios obxectivos e as súas propias estratexias. (e) O harmonicismo *non é quen de explicar o cambio social*, porque, dada a súa obsesión polo equilibrio e a interdependencia, non pode concibir un cambio da estrutura producido por factores endóxenos. (f) O funcionalismo *non é capaz de explicar a acción social*, porque parte da premisa de que é a propia estrutura a que xera toda acción. Calquera perspectiva

holística entende a acción social como unha realización do sistema de valores e ignora o esforzo creador das persoas, cuxa mente queda reducida a un lugar pasivo. (f) O funcionalismo *é marcadamente ideolóxico e, concretamente, conservador*, polo que ten "mayores oportunidades para convertirse en doctrina aceptable para los príncipes de este mundo, dentro y fuera de la teoría social estricta, es decir, tanto en la filosofía de la sociedad como en la ideología".[157]

Almond, por suposto, coñece os argumentos dos autores críticos[158]. De feito, observa que a bibliografía sobre o desenvolvemento é rexeitada, desde o chamado *movemento da dependencia*[159], como etnocéntrica, proxectiva, quietista e unilineal, como criada intelectual do capitalismo e do imperialismo, por ofrecer un modelo monolítico e unilineal de desenvolvemento político e por proxectar valores angloamericanos e capitalistas cara ao mundo externo.[160] De maneira que todo o traballo realizado por economistas, politólogos, sociólogos, psicólogos sociais e antropólogos no marco da investigación sobre o desenvolvemento non sería máis que un sofisticado engano encamiñado a ocultar a encarnizada confrontación entre explotadores e explotados. Porén, Almond cre que a crítica dependentista está feita por autores marxistas que (a) infrinxen a norma intelectual pola que a ciencia social debe estar exenta de xuízos de valor e (b) levan a cabo unha actividade político-intelectual na que a academia queda supeditada a metas políticas.[161] Os autores dependentistas realizan así unha interpretación gravemente errónea da corrente xeral dos estudos de política comparada cando o evidente é que estes estudos non constitúen unha defensa ideolóxica do imperialismo e do capitalismo.[162]

Precisamente no plano da evidencia, Martí i Puig (2001, 114-117) relata como a Revolución dos Cravos de 1974 inaugurou unha serie de procesos de transición que cuestionaron a validez das teorías da modernización até daquela vixentes, dado que aconteceron "sin observarse cambio alguno en los factores que las teorías precedentes habían considerado determinantes". Os réximes autoritarios non crearon espazos nos que puidese instalarse unha cultura cívica, e a profunda depresión económica que acompañou estes procesos de transición non permitiu o xurdimento e a consolidación dunha nova clase media emprendedora e modernizadora. Como consecuencia do fracaso destas estratexias de investigación, os teóricos da política comparada abandonaron o

estudo das condicións e comezaron a investigar os cálculos estratéxicos dos actores[163], adoptando así as *ferramentas analíticas do modelo da elección racional*. Agüero Piwonka e Torcal Loriente (1993, 331) observan que a transitoloxía adopta, a maiores, un *enfoque formalista*:

> Los actuales estudios sobre democratización parten de una misma definición de democracia que, conectada con la tradición schumpeteriana, la limita a sus aspectos procedimentales. En consonancia con esta tradición, las dinámicas y procesos que distinguen la democracia de otros regímenes políticos han sido relacionados con los parámetros definidos por las instituciones, sus reglas y procedimientos [...]. [...] Esta definición proporciona un mínimo común denominador para estudiar los cambios de régimen político y, por tanto, sólo tiene una finalidad analítica.

O outro elemento constitutivo do repertorio canónico, é dicir, o *pluralismo*, presenta, de acordo con Cawson (1985a, 2), unhas deficiencias derivadas das súas "underlying assumptions of a competitive political marketplace, its voluntarism and methodological individualism in its implicit theory of interests, and especially in its portrayal of a neutral state which is disengaged from interest conflicts at the same time that it preserves an institutional and ideological boundary between public and private spheres". O cal non impide que o pluralismo siga a contar con novas achegas. Un exemplo actual podería ser o de Campo García (2002[2], 155-156; e, de novo e case literalmente, 2007, 69), quen, en referencia aos sindicatos de traballadores, ás organizacións empresariais, á igrexa católica e mais ás forzas armadas, opta polo concepto de *grupos de presión* –é dicir, evita referirse ás corporacións– e fai unha exposición tipicamente pluralista e funcionalista –é dicir, canónica– cando explica que

> en los sistemas políticos más desarrollados, estos grupos son los encargados de transmitir demandas «pragmáticas específicas» a los partidos políticos; los partidos agregan esas demandas, las integran en un programa electoral y consiguen apoyo para ellas, mientras que los Parlamentos y las burocracias las traducen en leyes y políticas y las llevan a la práctica. Esta especialización funcional de los diferentes actores de un sistema político tiende a estabilizarse, y frecuentemente sirve para consolidar un sistema político. En la medida, en que un sistema político no logra canalizar adecuadamente los intereses de importantes sectores sociales, está minando

> los cauces políticos e institucionales para la representación de estos intereses y la misma base del sistema en su conjunto.

De todos os xeitos, habería que preguntarse, con Goldfrank (2000, 150), se é certo que o derradeiro terzo do século XX –cos seus conflitos e as súas crises económicas– trouxo consigo un golpe mortal contra "the previously dominant paradigm in U.S. social science, the structural-functionalist modernizationism elaborated by Talcott Parsons and his students".

Introdución á transitoloxía canónica e aos seus límites

Aínda que parecen existir elementos comúns nos procesos de transición, tales como a distensión internacional, o deterioro da ditadura e a crecente influencia dos sectores democráticos, o incremento do protagonismo político do centrodereita democrático, o movemento cidadán democrático de oposición e a existencia dunha esquerda pragmática disposta a negociar, a chamada *transitoloxía académica* é, polo de agora, incapaz de predicir resultados, porque atopa numerosos problemas –irresolúbeis, de feito– para construír un modelo cunhas categorías aplicábeis a todos os procesos de transición.[164]

O repertorio canónico en materia de transicións políticas é o funcional-pluralista. No capítulo 5 estudarémolo con vagar, pero aquí adiantaremos que os seus modelos iniciais –anteriores á recepción da *rational choice* por parte da transitoloxía– se achegan ao fenómeno das transicións procurando identificar as precondicións obxectivas funcionais da democracia: a riqueza, a industrialización, a urbanización, o nivel de educación, etc. En definitiva, os cambios económicos fan necesarios os axustes institucionais no campo político.[165] A maiores, as estruturas vertebradoras da sociedade supóñense determinadas por leis universais que subordinan a acción colectiva a un rol definido á marxe dos propios actores. Aínda que non é posíbel ignorar a influencia das condicións obxectivas para a comprensión das transicións, estes modelos resultan insatisfactorios porque ignoran que *os actores e as súas estratexias crean incertezas que fan imposíbel un desenvolvemento inevitábel e determinista dos procesos de transición*. Estes modelos desenvolven

estratexias analíticas que desembocan nunha visión determinista, insuficiente e ahistórica da realidade.[166]

A selección dos autores significativos ou representativos do canon politolóxico sobre a transición política española ten o mesmo carácter problemático que presenta o fenómeno antolóxico en xeral.[167] Aquí non temos o propósito, porén, de elaborarmos unha antoloxía de textos que ilustren a conformación dun canon. O que pretendemos facer nos capítulos 4 a 8, moito máis modestamente, é a esquematización do que consideramos as liñas mestras da narración canónica do proceso democratizador español,[168] partindo da idea de Mannheim (1997[4], 72) de que non hai momento ningún na historia do pensamento e no decurso dos cambios sociais e intelectuais no que os puntos de vista non manteñan unha íntima acción recíproca coas formas da experiencia. Para realizar esta tarefa imos estudar, entre outros, os modelos de Huntington e de Linz, certamente dous dos máis prestixiosos politólogos de todos os tempos. Non queremos que este exercicio que pretendemos realizar sexa simplemente exexético, aínda que somos conscientes de que podemos vernos expostos a posíbeis críticas na liña do apuntado *supra* por Almond sobre a utilización da academia con fins de propaganda ideolóxica. Polo tanto, imos ter moi en conta unha reflexión de Laudan (1977, 222-223) verbo da análise histórica dos repertorios científicos (ou, na terminoloxía deste autor, das tradicións de investigación). Sucede con demasiada frecuencia, en efecto, que o historiador das ideas –dos sistemas conceptuais– realiza un labor importante pero insuficiente –ou mesmo terxiversador– cando procura descubrir cales son as liñas de razoamento que levan os nosos devanceiros a adoptaren as súas crenzas e, para lograr este obxectivo, se limita a expor as interconexións sistemáticas entre as crenzas dun pensador (ou dun grupo de pensadores) respecto dunha serie de cuestións moi relacionadas. O certo é que os modelos son tamén –alén de conexións lóxicas entre proposicións– intentos de resolver problemas importantes, de maneira que haberá que se preguntar sempre cales son exactamente os problemas que constitúen a orixe e a motivación daqueles modelos.

Con outras palabras, sabemos que as ideas están interrelacionadas e interconectadas. O que pretendemos facer nos cinco seguintes capítulos non é

só reproducir o contido de determinados modelos, senón, a maiores, intentar comprender o seu porqué, e para iso debemos ver cal é a súa funcionalidade no marco máis amplo da súa *Weltanschauung*.[169] Neste sentido é interesante termos presente a autopercepción de Almond (1990, 338-339), un destacado autor canónico, quen defende que o repertorio funcional-pluralista na ciencia política é un intento, en grande medida exitoso, de destimitificación, de desglose e de operacionalización do concepto de Estado, co obxectivo de observalo e de medilo. Desde este punto de vista, os autores canónicos non pretenden reducir o Estado a unha simple arena na que compiten entre eles os intereses sociais antagónicos, senón que, como demostrou o seu apoio ao *New Deal*, defenden con decisión a mobilización dos sectores poboacionais máis desfavorecidos para que o poder do Estado aumente en beneficio de maiores cotas de benestar común.

Pero lembremos, como indicamos *supra* e como veremos con máis detalle no capítulo 5, que no canon que imos estudar se produce a recepción do modelo da *rational choice*, no que os actos dos protagonistas dun proceso de cambio político xa non están estruturalmente predeterminados, nin tampouco condicionados por variábeis económicas, sociais ou culturais. Agora o decisivo son as eleccións políticas dos actores entre diferentes alternativas. Isto explica que as análises canónicas sobre os cambios de réxime tomen a capacidade política das elites como a variábel explicativa prioritaria, é dicir, que se centren na investigación dos líderes políticos e realicen unha análise estratéxica das súas condutas de acordo con determinadas premisas: (a) os cálculos racionais producen as decisións dos actores, (b) as eleccións individuais entre alternativas producen os resultados colectivos e (c) as interaccións entre actores con distintas preferencias producen a miúdo consecuencias non intencionadas. Porén, *esta operación de conversión dos cambios de réxime político en simples produtos das decisións das elites* ignora que é o marco histórico estrutural o que estabelece os límites dentro dos cales poden ter lugar os procesos de toma de decisións, e cifra a validez das súas conclusións no voluntarismo (ou mesmo na psicoloxía) dos actores políticos.[170] Ademais, o repertorio canónico é incapaz de dar conta da dimensión conflitual

dun cambio de réxime, así como do papel que no campo político desenvolven as corporacións.[171]

Os principais autores canónicos: Huntington...

"Hay cabezas aparte, individuos singulares que, en sus poderosísimas mentes, reconstruyen el mundo, lo prospeccionan, lo interpretan y quieren disponerlo en su totalidad, lo reordenan y le dan nuevas dimensiones, significados, funciones y objetivos. Son los «cerebros»." Así comeza Martínez Montávez (2002, 73-74) a súa irónica reflexión sobre a figura de Samuel P. Huntington, a quen considera parte dunha selecta "estirpe, y lo digo como comprobación estrictamente objetiva y sin ninguna intención connotativa ni subliminal".

Huntington, a quen non poucos autores describen dun xeito certamente insólito –como "arrogante patricio *wasp*" (Barnavi, 2006, 25), como *Enkelschüler* de Carl Schmitt (Capella, 2003, 18, nota 5) ou como *disciplinary guru* (Schmitter, 1997, 28, nota 1), por exemplo–, é un dos referentes máis importantes da *intelligentsia* conservadora actual, pero recibe críticas moi severas desde os máis diversos campos. Así, Halliday (1997) fala da súa visión premoderna, anticuada e moi conservadora, Garcés (1996, 176) destaca a súa "concepción elitista temerosa de las consecuencias de la extensión de la democracia a todos los ciudadanos (las masas)" e Fuentes (2004), a quen non se lle pode negar a súa capacidade de síntese, cualíficao de "racista enmascarado". Vidal-Beneyto (2004, 2007a, 2007b e 2007c) realiza un esforzo especialmente salientábel entre nós por presentarlle ao gran público a figura de Huntington, a quen lle recoñece unha posición central no campo intelectual estadounidense, e que define como "el intelectual para todos los usos militares"[172]. Huntington pertencería á órbita ideolóxica do integrismo prooccidental, antiuniversalista e antimulticulturalista, do autoritarismo liberal e do elitismo social:

> Profesor de la Universidad de Harvard, referente imprescindible de los *think tanks* teoconservadores como el Institute for American Values, el Hudson Institute, la Rand Corporation, el American Enterprise Institute, el Hoover Institute y tantos otros;

> inspirador del *Project for a New American Century* (PNAC) y del *Defense Policy Guidance* de 1992, en los que se insiste en las amenazas múltiples a EE UU y su función de gendarme mundial. Huntington promovido por líderes políticos como Henry Kissinger, que le nombra miembro de la Comisión USA-América Latina, y Zbigniew Brzezinski; amigo y compañero / maestro de los intelectuales conservadores más notables como Norman Podhoretz, Paul Kagan, Irving Kristol, Robert Kaplan, etcétera, no es un belicista inflamado, sino que su función es la de fundar y difundir el miedo, apoyado en su condición de intelectual relevante del *establishment* neoconservador norteamericano y, en consecuencia, uno de los grandes agentes legitimadores de la política norteamericana de defensa.
>
> [...]
>
> Mi impugnación a Huntington [...] proviene [...] de su obstinación como fervoroso productor del miedo que nos acuclilla en nuestros afelpados insignificantes refugios familiares y privados. La lucha contra el miedo, miedo personal y colectivo, miedo a los jóvenes y a los viejos, miedo al trabajo (a no encontrarlo o a perderlo), miedo a la enfermedad, miedo a la calle y a la violencia, miedo a otros países, ese miedo de todos a todo tiene en la obra de Huntington una legitimación geopolítica que ensombrece nuestras vidas [...]. (Vidal-Beneyto, 2007c.)

Contogeorgis (2001, 108) estima que "la 'valeur' de l'œuvre de Huntington est plus liée à la place qu'il a su occuper dans les développements idéologiques nord-américain [*sic*] qu'à la qualité de son argument scientifique". Tamén Giner (1981, 12) entende que Huntington pertence a un grupo de autores que se caracterizan por basear as súas ideas sobre unha

> mezcla de prejuicios etnocéntricos y sabiduría popular práctica: las sociedades que habían demostrado ser incapaces de dotarse de democracias parlamentarias adecuadas eran –o todavía son– demasiado atrasadas, sus poblaciones demasiado ignorantes, sus tradiciones de leyes tiránicas demasiado bien establecidas. Según estos críticos, las sociedades en cuestión sólo son aptas para convertirse en protectorados, colonias o, en el mejor de los casos, en Estados dependientes dentro de la esfera de influencia de centros políticos más avanzados y poderosos. Hoy, estas concepciones no sólo son mantenidas claramente por algunos políticos e ideólogos, sino también por algunos científicos sociales de una forma implícita y mucho más sutil.

Pero o certo é que este "consumado prestidigitador intelectual", en palabras de Martínez Montávez (2002, 87), se achega aos procesos de transición política que teñen lugar nos derradeiros 25 anos do século XX para

elaborar un modelo que podemos considerar canónico. Garcés (1996, 162-163 e 174-175) relata como, xa en outubro de 1961, Huntington participaba no Grupo de Estudos Especiais do *Institute for Defense Analysis* que elaborou o chamado *Proxecto Vulcano*, un traballo patrocinado polo Pentágono que incluía España entre as ditaduras protexidas polos Estados Unidos e propuña unha *intervención preventiva* –é dicir, política– "para preservar a los regímenes dictatoriales de una eventual evolución adversa a los intereses de EE UU" que, de producirse, faría necesaria unha intervención militar directa. De feito, a Coalición da Guerra Fría ía exercer un control sobre o cambio político español:

> Por un lado, los sectores que apoyaron la dictadura del general Franco preservaban las estructuras socioeconómicas sobre la[s] que se asentaba su hegemonía social interna. Por otro lado, los centros de decisión de la Coalición de la Guerra Fría reafirmaban su dominio sobre el territorio, economía y recursos españoles. Una sustitución del régimen del Dictador que [...] hacía décadas que los servicios estratégicos de EE UU venían tratando de lograr sin arriesgar el sistema de poder construido desde 1939. ¿A qué riesgos aludían? A que los ciudadanos –lo que los sociólogos llaman movimientos populares, *mass movements*– asumieran el protagonismo del cambio y lo condujeran hacia horizontes distintos de los programados. Para evitar tal riesgo los planificadores previeron disponer de personas estipendiadas, comprometidas a conducir el cambio de régimen, a institucionalizarlo, sin devolver sus derechos nacionales y democráticos a unos ciudadanos deliberadamente mantenidos en un nivel bajo de movilización y rígidamente encuadrados. La teorización de semejante proceso de cambio controlado es muy conocida. Entre sus divulgadores sobresale el [nome] del asesor del Pentágono y del Departamento de Estado Samuel P. Huntington. Construida a partir de la premisa de que «la más importante distinción política entre los países no es la referente a su forma de gobierno, sino a su grado de gobierno», a su *stability* interna y a su *commitment* internacional detrás de EE UU.
>
> [...]
>
> Samuel P. Huntington era también asesor de la Comisión Trilateral[173]. (Garcés, 1996, 174-175.)

Neste sentido, Hartmann (2003, 90) recorda como Huntington lles atribúe aos militares unha función modernizadora naqueles países que non son quen de importar os atributos externos dos Estados occidentais, e como a política norteamericana de contrainsurxencia asumiu plenamente este modelo e fomentou, durante os anos sesenta e setenta do século XX, os réximes

militares como antídoto anticomunista para previr o xurdimento de países que seguisen o exemplo de Cuba ou de Vietnam. Finalmente, estes procesos de modernización, iniciados polos militares e orientados desde o Occidente, fracasaron.

Naïr (2002[174], 18) salienta a influencia intelectual de Huntington no Goberno norteamericano desde a derradeira década do século XX e constata que é precisamente Huntington (1996) quen desenvolve o modelo do *choque de civilizacións*, que dá lugar a unha nova e conflitiva visión das relacións internacionais. Segundo este modelo, estarían creándose as frontes de batalla política do futuro nas liñas que dividen as entidades cerradas chamadas *civilizacións*. Para Naïr, Huntington determina a existencia de civilizacións superiores e inferiores, o que xustifica os crimes contra a humanidade que se poidan cometer en nome de Occidente.[175] Nesta mesma liña, Wallerstein (2003, 208-209) entende que só existe unha civilización, a capitalista, e que Huntington utiliza o modelo das civilizacións múltiples cun obxectivo xeopolítico de dominación do Terceiro Mundo.[176]

Martínez Montávez (2002, 79-87)[177], con todo, convéncenos de que a lectura da obra do autor norteamericano pode resultar estimulante:

> Huntington es todo lo contrario al intelectual pusilánime y timorato, al intelectual acomodaticio –que tanto abunda ahora, lamentablemente– o al simplemente cauto y prudente. Huntington es un pensador decidido y valiente, quizá hasta osado, diría yo, en algunos momentos. Suscita las cuestiones por derecho, sin rodeos ni alifafes, y hay indudablemente que agradecerle que lo haga así. Con ello da una prueba neta y valiosa de personalidad, de coherencia, pues ese comportamiento está en consonancia con su pensamiento y con su propio estilo de escritor y forma de exponer.
>
> [...]
>
> Que las ideas de Huntington no se levantan exclusivamente sobre su plataforma de analista académico, sino que resultan también atractivas para muchos, que tienen gancho, es indiscutible. En realidad, iluminan unas veces, y otras, deslumbran; es decir, complican la visión nítida e inmediata.

... e Linz

Linz é un científico social enormemente prolífico, cuxa obra, segundo Giner (1977, 146), non ten parangón no campo da socioloxía política. De feito, e como apunta Genieys (1994, 79), Linz pode ser considerado un dos pais fundadores da socioloxía histórica interpretativa[178], e a súa socioloxía pode ser etiquetada, de acordo coa proposta de Giner (1977, 145), de "macrosociología política en la tradición conservadora y funcionalista norteamericana".[179]

Linz chegou á Universidade de Columbia en plena Guerra Fría, cando Huntington, como víamos *supra*, estaba a punto de empezar a traballar no *Proxecto Vulcano*. Ese é o momento, segundo Jerez Mir (1993, 35), no que a ciencia política nos Estados Unidos estaba a afirmarse como unha disciplina autónoma baixo a influencia do *behaviouralism*, pero tamén é o momento no que o Goberno estadounidense decidiu dotar dun aparato ideolóxico sólido a súa política exterior. Con esta finalidade, os politólogos do *establishment* –entre os que hai que contar a Huntington e tamén, obxectivamente, a Linz, mesmamente como un dos máis brillantes–, aproveitando a oferta do campo politolóxico do momento[180], dedicáronlle os seus esforzos a construír uns modelos que apontoasen a identidade colectiva estadounidense como nación libre e defensora dos dereitos humanos, o que pon de manifesto que o exiguo capital simbólico acumulado pola ciencia política non lles permite aos seus produtores culturais ignorar as demandas ou as esixencias dos poderes temporais[181]. Como puidemos observar no capítulo 1 con Bourdieu, o grao de autonomía do campo politilóxico verbo da presión exterior é case nulo.[182]

Estes son os principais puntos tratados neste capítulo:

- Tras a Segunda Guerra Mundial e durante a Guerra Fría ten lugar un proceso de grandes cambios a escala internacional. Neste período, o Goberno estadounidense procura manter a estabilidade xeopolítica, asegurar a gobernabilidade, canalizar as dinámicas sociais e evitar os cambios violentos e revolucionarios que poidan desembocar en réximes

comunistas.

- O peso económico da superpotencia permítelles aos científicos sociais norteamericanos ocupar as posicións de dominio no campo da ciencia política e canonizar os repertorios que inventan.
- É no seo das teorías da modernización –e, concretamente, da investigación sobre o desenvolvemento, que sostén que non pode haber desenvolvemento económico sen desenvolvemento político– onde nace o repertorio funcional-pluralista, cuxos modelos iniciais estudan fundamentalmente as precondicións obxectivas funcionais da democracia e mais a posición e o comportamento dos individuos, dos partidos políticos e dos grupos de interese no campo político.
- Este repertorio invéntase e canonízase por mor da presión do campo político estadounidense, que precisa contar cun aparato ideolóxico sólido en política exterior e con modelos transitolóxicos normativos que eviten a desestabilización e a crise e lles marquen o camiño a seguir aos Estados inmersos en procesos de cambio político.
- Os elementos constitutivos do repertorio canónico son o funcionalismo e o pluralismo.
- O funcionalismo lexitima a orde social burguesa, que sería unha solución racional óptima que depende de que o sistema social poida cumprir as súas funcións –é dicir, satisfacer as súas necesidades naturais e universais– por medio de determinadas estruturas –é dicir, institucións e prácticas–.
- O pluralismo responde á necesidade de superar as limitacións prácticas do modelo político liberal, que ignora os axentes que se interpoñen entre o cidadán e o Estado. Porén, e aínda que incorpora na súa análise os partidos políticos e os grupos de interese, non é quen de calibrar correctamente a centralidade e a institucionalización das corporacións no campo político.
- Os elementos básicos do pluralismo son o individualismo metodolóxico e o *behaviouralism*. Os estudos empíricos céntranse na observación e na medición do comportamento individual nun mercado político competitivo no que o Estado adopta unha posición neutral verbo dos intereses en conflito.
- Un modelo básico do repertorio canónico é a distinción entre os réximes

totalitarios –os comunistas– e os autoritarios como o español, cos que –por seren democratizábeis– é posíbel colaborar.

- Nos primeiros modelos transitolóxicos canónicos, a acción social obedece a un guión determinado polas leis universais que rexen as estruturas sociais. Coa recepción dos modelos da elección racional, as elites convértense nos protagonistas decisivos –se non exclusivos– dos procesos de transición.
- Porén, e aínda que as decisións dos actores en conflito durante unha transición –entre eles, as corporacións– estean limitadas polo marco histórico estrutural, os modelos deterministas e ahistóricos están condenados ao fracaso.

Capítulo 4

A tipoloxía canónica dos réximes políticos.
A ditadura franquista como réxime autoritario

aunque el análisis sea fino, no debería de escribir una sola letra a menos que contribuyera a la mejora de la condición humana.

Ralf Dahrendorf, *El conflicto social moderno. Ensayo sobre la política de la libertad*

Linz: un modelo para unha era

O repertorio ao que nos achegamos no capítulo 3 –e ao que toda unha xeración de científicos sociais lle dedicou os seus esforzos– produciu un modelo canónico construído a partir da distinción, debida fundamentalmente a Linz, entre os réximes autoritarios e os totalitarios. Whitehead describe o contexto do xurdimento deste modelo con importantes matices verbo da explicación de Almond que acabamos de ver no capítulo anterior. Para Whitehead, os *intentos de promover unha auténtica democracia* convertéronse na principal preocupación dos Estados Unidos –que se albiscaba como a potencia dominante no mundo–, porque *constituían unha ameaza para a estabilidade e a seguridade* do seu sistema de alianzas. O concepto de *democracia* debía polo tanto abranguer, na visión do poder político norteamericano, unha extraordinaria variedade de réximes represivos pero amigábeis.[183] *E foron os politólogos norteamericanos os que crearon os modelos que sistematizan esta demanda do campo político* cando teorizaron o xurdimento das clases medias, a crise da modernización e *a dicotomía entre o autoritarismo e o totalitarismo*.[184]

De feito, a tipoloxía dos sistemas políticos de Linz está considerada por varios autores como a súa máis grande contribución á ciencia política, até o punto de que a súa posición dominante no campo científico-social se debe, en boa medida, a este modelo, que acadou a condición de canónico.[185] Por outra banda, e como acabamos de ver con Whitehead, *este modelo podía servir obxectivamente para lexitimar o apoio ás ditaduras anticomunistas* do sur de Europa, de América Latina e do sueste asiático, algo imposíbel de facer cos modelos conflitivistas, que –como sucede, por exemplo, e como veremos na terceira parte, no caso de Giner– presentan o franquismo como un réxime de trazos premodernos e foxen do formalismo propio do repertorio canónico para optar por un repertorio baseado sobre o enfoque de *dominación de clase*. Estes autores amosan a súa prevención fronte ao modelo que caracteriza o franquismo como un réxime autoritario[186], que consideran enganoso polos trazos de paternalismo benévolo e tolerante que lle son inherentes. Giner (1971, 161, nota 67) é moi claro a este respecto:

> One must [...] disagree [...] whith those sociologists who have interpreted Spain's regime as merely paternalistic authoritarianism,[187] and not as a dictatorship; they point out that in Spain the chief of state has left a wide area of discretion to his ministers. This has not been the case in fact. These authors confuse the technical division of labour necessary in a country as complex as Spain with power distribution. The latter has remained dictatorially concentrated [...] in the hands of one man.

Obviamente, *o modelo canónico está dotado dun importante compoñente normativo*. Os réximes autoritarios –como o franquista– debían evolucionar cara á democracia de tal xeito que non puxesen en perigo os intereses xeoestratéxicos da superpotencia americana.

Os réximes autoritarios

A tipoloxía orixinaria. Definición e trazos fundamentais

Linz (1978a[188]), na súa formulación da tipoloxía dos sistemas políticos, entende que a diferenciación entre réximes democráticos e totalitarios é insuficiente, xa que hai casos –como a ditadura do xeneral Franco[189]– que non encaixan no modelo. Xorde así, inicialmente, o tipo dos *réximes autoritarios*, xa adiantado por Almond e Matthews[190]. Linz e Stepan (1996, 38) definen os réximes autoritarios como

> political systems with limited, not responsible, political pluralism, without elaborate and guiding ideology, but with distictive mentalities, without extensive nor intensive political mobilization, except at some points in their development, and in which a leader or occasionally a small group exercises power within formally ill-defined limits but actually quite predictable ones.

Os catro elementos básicos desta definición son o pluralismo limitado, a desideoloxización, a desmobilización e o liderado político:[191] (a) *O pluralismo limitado*: Este é o trazo máis característico dos réximes autoritarios. Dáse un

conflito de intereses entre distintos grupos que compiten polo poder e gozan da confianza do líder ou dos líderes. Polo tanto, a elite autoritaria non é homoxénea. Con todo, a existencia dun grupo sempre vai depender da decisión dos gobernantes.[192] En realidade, e como apunta Hermet (1980, 332), a marxinación política das *classes dangereuses* vai en paralelo coa asunción das demandas e a aceptación dos apoios dos grupos que non representan un perigo para o sistema estabelecido.

Seguindo o modelo canónico de Hermet (1973 e 1980, 344-355), á igrexa católica correspóndenlle, nun réxime de pluralismo limitado, as seguintes funcións: a de lexitimación do poder estabelecido; a de participación directa, a través do persoal eclesiástico, no exercicio do poder político; a tribunicia (no caso español, sobre todo a partir de 1965), en defensa dos grupos marxinais;[193] a de socialización política, a través do *Catecismo*, das escolas confesionais, dos movementos de laicos e da prensa relixiosa, que contribúen a encarreirar as actitudes políticas dos mozos; e a de selección dos cadros políticos e sindicais a través dos movementos elitistas (como, no caso da ditadura franquista, a Acción Católica Española (ACE)[194], a Asociación Católica Nacional de Propagandistas [ACNP] ou o Opus Dei).

(b) *A desideoloxización*[195]: Os réximes autoritarios carecen de ideoloxía –entendida, seguindo a Theodor Geiger, como *objektiver Geist*, é dicir, como un sistema de pensamento máis ou menos intelectualmente elaborado e organizado, a miúdo en forma escrita, por intelectuais ou pseudointelectuais ou coa súa asistencia–, e teñen, pola contra, *mentalidade*, entendida, sempre segundo Geiger, como *subjektiver Geist*, é dicir, como un modo de pensamento e de sentimento máis emocional que racional, que fornece modos non codificados de reaccionar ante as distintas situacións. Dado o seu carácter vago e relativamente flexíbel, a mentalidade ten a virtualidade de operar como un elemento inclusivo nun réxime de pluralismo limitado. A súa imprecisión disimula as fendas da coalición e permite que os gobernantes conserven a lealdade de elementos dispares.

Neste punto, Linz (1978a, 219-220) pregúntase se o nacionalcatolicismo (que non nomea expresamente, senón que o engloba dentro das "interpretaciones conservadoras de la doctrina social católica") constitúe unha

ideoloxía. A ambigüidade da súa resposta é un testemuño moi elocuente das dificultades argumentativas coas que aquí se atopa o autor:

> [A] ideología católico-social [...] no basta para proporcionar las bases de un sistema totalitario, dada su naturaleza heterónoma. ¿Cómo puede, en efecto, basar un régimen su poder en una ideología cuyos únicos intérpretes legítimos quedan en última instancia, fuera de su control? Dada la distinción entre Iglesia y Estado y el internacionalismo de la Iglesia, así como la autoridad del Papa, el empleo de una ideología conservadora católica limita por sí solo toda tendencia monolítica hacia el totalitarismo. Las dificultades del régimen de Franco frente a las crecientes reivindicaciones obreras, inspiradas o apoyadas por la Iglesia, se deben en gran parte a esta heteronomía ideológica. Las posibles interpretaciones divergentes y cambiantes de la doctrina social-católica introducen por sí solas un poderoso elemento de pluralismo, en el cual la última decisión doctrinal queda fuera del terreno político.

Linz non responde directamente á pregunta que el mesmo formula, e que se refire aos réximes autoritarios. Para empezar alude á "ideología católico-social" –polo tanto, a unha *ideoloxía*– para negar a posibilidade de que esta ideoloxía poida "proporcionar las bases de un sistema totalitario": é dicir, non menciona os réximes autoritarios. E logo detense nos "intérpretes legítimos" da ideoloxía "católico-social", que son alleos ao réxime político totalitario, co que o monolitismo totalitario sobre a base ideolóxica "católico-social" sería imposíbel. De novo, Linz evita referirse aos réximes autoritarios. Sen solución de continuidade, Linz pasa a falar do franquismo para –en principio– aplicarlle a este réxime autoritario as conclusións ás que chegou para o caso dos réximes totalitarios. A "doctrina social-católica", da que non queda claro se se trata ou non dunha ideoloxía no caso do franquismo (aínda que Linz faga alusión á súa "heteronomía ideológica"), supón "un poderoso elemento de pluralismo", dadas as súas diferentes interpretacións. Polo tanto, e malia a propia idea de Linz de que o pluralismo limitado é o trazo fundamental dos réximes autoritarios, queda sen resposta a pregunta de se a "doctrina social-católica" é ou non a ideoloxía do franquismo. Finalmente, parece que a "doctrina social-católica" é desposuída do seu carácter político, xa que quen decide sobre ela "queda fuera del terreno político".[196]

(c) *A desmobilización*: As razóns polas que a poboación dos réximes autoritarios estabilizados aparece despolitizada –é dicir, politicamente apática– son basicamente tres: a carencia de ideoloxía e a mentalidade das elites gobernantes; a ameaza que para os demais compoñentes suporía a mobilización dun dos compoñentes do pluralismo limitado; e a necesidade dunha parte da cidadanía de librarse das tensións, nos casos de réximes autoritarios xurdidos logo de períodos democráticos conflitivos.[197] En definitiva, a desmobilización é o prezo do equilibrio no pluralismo limitado.[198] Hermet (1980, 332) precisa que, en España, o fomento da apatía política serviu para garantir mellor o poder e o obxectivo contrarrevolucionario da ditadura franquista.

(d) *O liderado político*: O partido autoritario non é máis que un grupo de presión entre outros, e, polo tanto, non constitúe a única canle de acceso ao poder. Na selección da elite política, o partido compite con outras instancias. En España, o papel político do *Movimiento* foi secundario porque non chegou nunca a ser realmente forte e foi debilitándose progresivamente.[199]

A tipoloxía revisada

Co paso do tempo, Linz, Stepan e Gunther (1995, 82) chegan á conclusión de que esta primeira tipoloxía carece dunha capacidade preditiva e explicativa suficiente verbo dos procesos de transición e de consolidación democráticas. Para Linz e Stepan (1996, 38-54), se esta tipoloxía se aplicase na actualidade, a inmensa maioría dos réximes non democráticos acabarían subsumidos no tipo dos réximes autoritarios. Por iso propoñen unha tipoloxía revisada que inclúe os réximes democrático, autoritario, totalitario, postotalitario e sultanístico. O seguinte cadro reproduce, cunha pequena adaptación nosa, o que ofrecen Linz e Stepan (1996, 44-45):

		Defining characteristics			
		Pluralism	**Ideology**	**Mobilization**	**Leadership**
Regime ideal types	**Democracy**	Responsible political pluralism reinforced by extensive areas of pluralist autonomy in economy, society, and internal life of organizations. Legally protected pluralism consistent with "societal corporatism" but not "state corporatism".	Extensive intellectual commitment to citizenship and procedural rules of contestation. Not teleological. Respect of rights of minorities, state of law, and value of individualism.	Participation via autonomously generated organization of civil society and competing parties of political society guaranteed by a system of law. Value is on low regime mobilization but high citizen participation. Diffuse effort by regime to induce good citizenship and patriotism. Toleration of peaceful and orderly opposition.	Top leadership produced by free elections and must be exercised within constitutional limits and state of law. Leadership must be periodically subjected to and projected by free elections.
	Authorita-rianism	Political system with limited, not responsible political pluralism. Often quite extensive social and economic pluralism. In authoritarian regimes most of pluralism had roots in society before the establishment of the regime. Often some space for semiopposition.	Political system without elaborate and guiding ideology but with distinctive mentalities.	Political system without extensive or intensive political mobilization except at some points in their development.	Political system in which a leader or occasionally a small group exercises power within formally ill-defined but actually quite predictable norms. Effort at cooptation of old elite groups. Some autonomy in state careers and in military.
	Totalita-rianism	No significant economic, social, or political pluralism. Official party has *de jure* and *de facto* monopoly of power. Party has eliminated almost all pretotalitarian pluralism. No space for second economy or parallel society.	Elaborate and guiding ideology that articulates a reachable utopia. Leaders, individuals, and groups derive most of their sense of mission, legitimation, and often specific policies from their commitment to some holistic conception of humanity and societv.	Extensive mobilization into a vast array of regime-created obligatory organizations. Emphasis on activism of cadres and militants. Effort at mobilization of enthusiasm. Private life is decried.	Totalitarian leadership rules with undefined limits and great unpredictability for members and nonmembers. Often charismatic. Recruitment to top leadership highly dependent on success and commitment in party organization.
	Posttotalita-rianism	Limited, but not responsible social, economic, and institutional pluralism. Almost no political pluralism because party still formally has monopoly of power. May have "second economy", but state still the overwhelming presence. Most manifestations of pluralism in "flattened polity" grew out of tolerated state structures of dissident groups consciously formed in opposition to totalitarian regime. In mature post-totalitarianism opposition	Guiding ideology still officially exists and is part of the social reality. But weakened commitment to or faith in utopia. Shift of emphasis from ideology to programmatic consensus that presumably is based on rational decision-making and limited debate without too much reference to ideology.	Progressive loss of interest by leaders and nonleaders involved in organizing mobilization. Routine mobilization of population within state-sponsored organizations to achieve a minimun degree of conformity and compliance. Many "cadres" and "militants" are mere careerists and opportunists. Boredom, withdrawal, and ultimately privatization of population's values become an accepted fact	Growing emphasis by post-totalitarian political elite on personal security. Checks on top leadership via party structures, procedures, and "internal democracy". Top leaders are seldom charismatic. Recruitment to top leadership restricted to official party but less dependent upon building a career within party's organization. Top leaders can come from party technocrats in state apparatus.
	Sultanism	Economic and social pluralism does not disappear but is subject to unpredictable and despotic intervention. No group or individual in civil society, political society, or the state is free from sultan's exercise of despotic power. No rule of law. Low institutionalization. High fusion of private and public.	Highly arbitrary manipulation of symbols. Extreme glorification of ruler. No elaborate or guiding ideology or even distinctive mentalities outside of despotic personalism. No attempt to justify major initiatives on the basis of ideology. Pseudo-ideology not believed by staff, subjects, or outside world.	Low but occasional manipulative mobilization of a ceremonial type by coercitive or clientelistic methods without permanent organization. Periodic mobilization of parastate groups who use violence against groups targeted by sultan.	Highly personalistic and arbitrary. No rational-legal constraints. Strong dynastic tendency. No autonomy in state careers. Leader unencumbered by ideology. Complience to leaders based on intense fear and personal rewards. Staff of leader drawn from members of his family, friends, business associates, or men directly involved in use of violence to sustain the regime. Staff's position derives from their purely personal submission to the ruler.

No que aquí nos interesa, a utilidade desta tipoloxía está en que *a natureza do réxime político non democrático pode ter unha gran influencia nos procesos de transición e de consolidación democráticas*[200]. Por outra banda, os réximes autoritarios como o franquista poden, segundo Linz (1990, 10-14), atoparse fronte a graves problemas por non seren quen de transformar a súa eficacia en lexitimidade política. En situacións de crise, cando non son capaces de satisfacer as expectativas sociais e existen alternativas democráticas, os réximes autoritarios teñen grandes dificultades para atopar apoios. Porén, unha cousa é o proceso de crise dun réxime autoritario e outra, analiticamente ben distinta, unha transición política cara á democracia:

> El colapso de un régimen autoritario puede o no puede crear las condiciones para el triunfo de la democracia política. No es infrecuente que la crisis de un gobierno o régimen autoritario lleve a su sustitución por otro régimen similar, y muchos países han experimentado sucesivos golpes de estado, a veces de orientación ideológica diferente y, en otros casos, el colapso de este tipo de régimen ha llevado a alternativas autoritarias revolucionarias. La inestabilidad del régimen no democrático, por tanto, no conlleva necesariamente el establecimiento de la democracia, a menos que intervengan otros factores.

Malefakis: un exemplo de recepción do modelo de Linz

Se os detentadores da autoridade científica son os que controlan a pertenza ao campo politolóxico e procuran minimizar as posibilidades de cambio, é esperábel que a maior parte dos axentes evite os riscos de cuestionar as posicións canónicas e opte pola recepción do repertorio dominante. Entre os moitos autores cuxos textos son tributarios do modelo canónico de Linz[201] podemos mencionar o exemplo de Malefakis (2000, 26-39 e 48-55), que, na súa procura dunha resposta á pregunta de se o réxime de Franco foi fascista, leva a cabo unha avaliación deste réxime partindo dos trazos que considera máis importantes nas ditaduras alemá e italiana. No seguinte cadro intentamos representar o modelo de Malefakis:

Ditaduras alemá e italiana	Ditadura española
• Toma do poder e creación dunha nova clase de ser humano e de sociedade.	• Non houbo unha pretensión de crear unha nova clase de ser humano ou de sociedade, senón unha pretensión de restaurar unha idealización da España histórica.
• Materialización da vontade de levar a cabo cambios radicais nun único líder que exerceu o poder sen restricións.	• Franco –un home equipado en esencia de valores de clase media, mediocre, inexpresivo, cauto, sen dotes oratorias[202] e relixioso– foi un líder máis preocupado pola orde que polo cambio.
• Existencia dun partido político poderoso do que xurdiu e que conformou o líder, e do que este se serviu para acadar os seus obxectivos.[203]	• Franco tampouco fundou a *Falange*[204] e cando acudiu a ela en busca dun aliado aproveitou a desaparición do seu líder, José Antonio Primo de Rivera, para acabar coa súa independencia e utilizala como unha máis das *familias* do réxime (xunto aos militares, os católicos e os monárquicos).
• Importancia –sen parangón noutros réximes políticos agás nos comunistas durante as súas fases máis combativas– da propaganda.	• Ao buscar, en esencia, que o pobo fose dócil e traballase en harmonía nunha sociedade estábel, non houbo necesidade de realizar esforzos sobrehumanos e, polo tanto, houbo menos necesidade de propaganda.
• Exacerbación do nacionalismo.	• O nacionalismo extremo de tipo fascista non foi un igrediente básico da España *nacional*, e as súas ansias imperiais quedaron reducidas, na práctica, á recuperación de Xibraltar e á dominación de Marrocos e da Alxeria occidental.
• Obxectivo da consecución dunha prosperidade material sen precedentes.	• O réxime franquista non soñou cunha extraordinaria abundancia material, senón co decoro e a austeridade da autarquía.
• Organización e mobilización concienciudas da sociedade para asegurar o apoio entusiasta do pobo.	• O réxime franquista procurou desmobilizar a poboación.
• Marxinación e subordinación da igrexa católica e doutros grupos sociais á nova orde fascista.	• Franco buscou e obtivo o apoio da igrexa católica, que se converteu nun socio íntimo e lle forneceu a parafernalia máis eficaz. Outros grupos sociais –as *familias* do réxime de Franco– gozaron dunha relativa estabilidade e influencia.

O réxime franquista, polo tanto, *non adoptou ningún dos trazos esenciais do fascismo*, aínda que si presentou algunhas das características periféricas do fascismo italiano, como pon de evidencia o *Fuero del Trabajo* de 1938. Isto, con todo, non significa que o réxime non cometese unha cantidade enorme de crimes, superior, de feito, á rexistrada tanto en Alemaña como en Italia antes da Segunda Guerra Mundial. Pero a ditadura de Franco debe incluírse na categoría dos *réximes autoritarios non fascistas da Europa de entreguerras*,

aínda que cuns trazos *sui generis*: (a) Franco subiu ao poder logo dunha guerra civil, e na posguerra o aparato do Estado ditatorial amosou un aterrador grao de sistemática e enérxica represión;[205] (b) o desastre económico sen precedentes caracterizou a primeira década do réxime franquista; (c) o réxime franquista mantívose fóra da Segunda Guerra Mundial porque a Hitler non lle interesaba unha estratexia mediterránea e porque España estaba esgotada despois da Guerra Civil; e (d) a duración da ditadura española só é comparábel á da portuguesa e á da soviética, polo que o logro máis destacábel do réxime de Franco foi a súa capacidade de adaptación, até o punto de que, ao comezo, era un dos peores, pero rematou sendo unha *ditadura branda*. Como vemos, o modelo de Malefakis mantense estritamente dentro dos parámetros da tipoloxía canónica dos réximes políticos. *Infra*, neste mesmo capítulo, retomaremos este modelo para sometelo a unha análise crítica da man de Navarro.

Algúns críticos do modelo canónico

A caracterización do réxime franquista como *autoritario* –sendo canónica e, polo tanto, maioritaria– non é, con todo, aceptada por todos os autores.[206] O propio Linz (1997, 106) recoñece que "some Spanish colleagues have regarded the characterization of the regime as authoritarian as 'legitimizing' the regime". Efectivamente, un deles, Navarro (2004a), observa: "En la redefinición conservadora de aquel régimen –en el que politólogos procedentes de la nomenclatura de aquel Estado dictatorial han jugado un papel ideológico fundamental– tal carácter ideológico totalitario desaparece, presentándose en su lugar como un régimen conservador autoritario". E outro, Martínez Alier (1975, 72-73), afirma: "Cualquiera que haya sido la intención de Linz [...], el hecho es que el concepto de régimen «autoritario» ha servido de apología del franquismo [...] y, más importante, esa interpretación sirve para darle una salida continuista al franquismo. [...] La tesis de Linz sirve de ideología de los «aperturistas»".

Son varios, polo tanto, os autores que cuestionan o modelo canónico dos réximes autoritarios ou, máis concretamente, do franquismo como réxime autoritario. Vexamos algún exemplo significativo.

Marsal[207]

Marsal (1979, 27-32) repasa criticamente a etioloxía do modelo de Linz:

> En la postguerra y a socaire de la polémica ideológica suscitada por la guerra fría se generaliza en el mundo occidental el uso peyorativo del término «totalitario» para incluir en él a los regímenes comunistas y oponerlos a los regímenes democráticos. Son, para esta literatura autoencomiástica, democráticos los regímenes que tienen libertades individuales y elecciones periódicas al estilo occidental. [...] Pero la dicotomía regímenes democráticos – no democráticos es demasiado burda para ser útil. Puesto que, cuantitativamente, y por definición de sus propios autores, la inmensa mayoría de los regímenes del mundo no son ni democráticos ni occidentales.
>
> Por otro lado los politólogos proceden a una operación complementaria sin variar el *fundamentum divisionis*. En una casilla quedaron los regímenes democráticos occidentales y en otra los totalitarios (fascistas y comunistas). Pero de este último grupo ahora se «desagregan» los regímenes que se han venido a conocer como «autoritarios».

O autor cre que o modelo ignora completamente a casuística dos réximes políticos e está baseado sobre "dudosas distinciones básicas de difícil verificación empírica", como a diferenciación de Geiger entre ideoloxías e mentalidades ou o pluralismo limitado. Pero vai máis alá: "la distinción entre regímenes totalitarios y autoritarios es la clásica operación conocida en inglés como «oscurecer en la complejidad»", porque "se escamotea" a natureza do fascismo como resultado da sensación de ameaza que senten as clases medias e altas.

> Además, la distinción entre regímenes autoritarios, democráticos y totalitarios adolece de un excesivo politicismo; es decir, de estudiar la política como autónoma y con prescindencia de sus conexiones con la infraestructura económico-social. Porque quizá lo más característico de cualquier sistema fascista es que no se produzca ningún

> cambio en la estructura económica y, por tanto, que las transformaciones y movilizaciones sean superestructurales, sucedáneas, de tipo psicosocial o simbólico.

A caracterización do réxime franquista como autoritario prescinde basicamente das clases sociais. O esencial son "la forma y [...] la acción política [...] en relación latente con una forma de ver lo social característica de la sociología del orden":

> El franquismo como régimen autoritario ideal-típico se caracteriza así por la apatía *política*, el pluralismo limitado en el juego *político* y la carencia de una ideología *política* coherente y expresa.
>
> En el polo opuesto están las caracterizaciones que llamo sociológicas en el sentido de que su concepto axial es la clase social. Es el grado de concienciación de clase y su represión por el régimen gobernante en su caso lo que distingue, como lo hace Martínez Alier, entre «apatía política» (las sociedades tradicionales) y «participación política potencial» (reprimida en los regímenes como el franquismo). En segundo lugar no interesa tanto si hay pluralismo de élites políticas o sultanismo como si este pluralismo alcanza a los representantes de varias clases sociales o es un juego permitido a una sola clase. Lo que para esta perspectiva es lo fundamental.

Martínez Alier

Quen inflúe aquí decisivamente na posición de Marsal é un autor que el mesmo menciona, Martínez Alier (1975, 68)[208], quen lembra que Linz ignora a represión dos anos 1936-1944 –tan extremadamente violenta que marcou a memoria colectiva da súa época[209]– e critica o concepto de *pluralismo limitado*, característico, segundo Linz, dos réximes autoritarios:

> En el análisis de Linz las clases sociales están totalmente ausentes: a Linz no le preocupa si en el «pluralismo limitado» cabe o no cabe la expresión de intereses de clase. Linz se mueve pues a un nivel de análisis puramente formal: el autoritarismo es pluralismo limitado, pero no se pregunta para qué grupos sociales está *más* limitado. [...] Esta es, pues, mi crítica al concepto de régimen «autoritario»: si viene definido por ser un pluralismo limitado, es importante saber para qué clases está tolerado y para cuáles prohibido el expresar sus intereses políticamente. Los demás rasgos (movilización escasa, desideologización y consecuente importancia de una élite

> burocrática «apolítica») son también criticables, puesto que la falta de movilización puede ocultar una movilización potencial importante contra el régimen y no es por tanto un rasgo del régimen sino una consecuencia, y por tanto el «apoliticismo» de la élite burocrática normalmente quiere decir adhesión a una ideología bajo la guisa de aplicación tecnocrática de principios pretendidamente «científicos». (Martínez Alier, 1975, 72.)

Martínez Alier remata a súa crítica do pluralismo limitado coa proposta –cremos que cargada de ironía– de rebautizar o réxime ditatorial español como *ditadura democrática da burguesía*:

> [O] régimen español es una dictadura de la burguesía, una especie de dictadura democrática: es decir, el pluralismo está limitado a la expresión política de las distintas fracciones de la burguesía [...].
>
> El caso formalmente análogo (en el otro extremo) al régimen franquista sería el de una revolución obrera tras la cual se dejara libertad de expresión política a los distintos partidos del proletariado, campesinado y pequeña burguesía, ejerciendo la hegemonía política a través de un soviet o asamblea popular y no mediante un partido único, prohibiendo al mismo tiempo la expresión política de los intereses de los burgueses. Desde luego que etiquetar ambos casos como regímenes autoritarios, o de pluralismo limitado, o como dictaduras democráticas, sería privarse de entender la importante diferencia entre una dictadura democrática de la burguesía y una dictadura democrática del proletariado. (Martínez Alier, 1975, 74-75.)

Navarro

A propósito do modelo de Malefakis que vimos *supra*, neste mesmo capítulo, Navarro (2001) observa con asombro que nin á ditadura alemá se lle chama *hitlerismo* nin á italiana *mussolinismo*, mentres a española si que recibe o nome de *franquismo*, como se estivese máis próxima aos réximes caudillistas latinoamericanos que ao nacionalsocialismo ou ao fascismo.[210] O autor propón, en consecuencia, o termo *réxime ditatorial español* como o máis axeitado. Navarro alude implicitamente ao modelo canónico cando afirma que "ha habido un proyecto político-intelectual exitoso en España que ha negado el carácter fascista" do réxime ditatorial español. Porén, este rexeitamento do termo

fascista para definir o réxime ditatorial español prodúcese con excesiva rapidez, como se o fascismo non fose quen de se adaptar ás peculiaridades de cada país:

> Así como hubo diferencias muy notables entre el nazismo alemán y el fascismo italiano, también hubo diferencias muy notables entre el fascismo español y las versiones alemanas e italianas fascistas, diferencias que, a mi entender, no justifican el negar tal carácter fascista al [réxime ditatorial español]. [...] creo que en España, si hubiera habido una ruptura con el [réxime ditatorial español] (tal como ha ocurrido en los países del este de Europa) en lugar de una transición (que se ha realizado en condiciones de gran poder de las derechas y una gran debilidad de las izquierdas), hoy se hablaría del fascismo en lugar de franquismo. Como en muchos otros casos, la sabiduría convencional en un país reproduce el discurso e ideología conveniente para el sostenimiento de las relaciones de poder existentes. Como consecuencia, el lenguaje que utilizamos no es neutro, y el término franquismo, que se usa para definir el [réxime ditatorial español], tampoco lo es. De ahí que se continúe utilizando en España, aunque no fuera de ella. (Navarro, 2001, 77.)

As "derechas españolas", pero tamén "personas de gran talla intelectual que no pertenecen o simpatizan con las derechas españolas" –como Malefakis–, promoven a interpretación da ditadura franquista como un réxime autoritario e non totalitario na medida en que non intentou "organizar la totalidad de la sociedad alrededor de una ideología totalizante".[211] Navarro sostén que as características que Malefakis lles atribúe aos fascismos alemán e italiano son correctas pero insuficientes. Concretamente, Malefakis insiste na importancia das características formais en detrimento das ideolóxicas, e non considera a importancia do racismo, da negación das clases sociais como portadoras de intereses estruturalmente antagónicos e do anticomunismo profundo. *O nacionalismo exacerbado do réxime ditatorial español tamén recorreu á raza* para definir a patria, a nación e o pobo. De feito, o racismo fascista español defendeu o exterminio das razas inferiores durante a conquista do continente latinoamericano e non era alleo ao antisemitismo. O día nacional de España era o *Día de la Raza* e o propio Franco realizou unha película titulada precisamente *Raza*. E o réxime ditatorial, finalmente, apoiou o sistema económico –coas súas relacións de propiedade– ameazado polo movemento obreiro.[212]

Navarro tamén lle critica ao modelo de Malefakis a súa desatención á proxección da imaxe de Franco, que se presentaba como un suxeito "superhumano, excepcional, único, nombrado jefe del Estado por la gracia de Dios" e ao que non se lle debían impor restricións de ningunha caste. Neste sentido, o aparato propagandístico estatal –lémbrese o NO-DO–, moito máis importante do que supón Malefakis, estaba enteiramente ao servizo da glorificación do líder, articulábase sobre elementos tales como o nacionalismo extremista, o racismo, o anticomunismo e o catolicismo antiliberal e reproducía unha ideoloxía totalizante que abranguía o conxunto das dimensións da personalidade e da sociedade, desde a sexualidade até a lingua. De feito, *o intervencionismo ideolóxico do réxime ditatorial español superou con moito o do fascismo italiano ou o do nazismo*. O réxime ditatorial español, que foi propiamente un dos máis totalitarios da Europa occidental, fixouse como obxectivo último da súa ideoloxía a creación dun novo tipo de persoa e de sociedade absolutamente afastado dos valores da orde republicana que simbolizaba a anti-España. Como parte do Estado, a igrexa católica compartía este obxectivo de erradicación de calquera vestixio de laicidade[213]. A negación da dimensión totalizante do réxime ditatorial español non se sostén fronte ao peso da igrexa católica, que, de feito, foi o alicerce da reprodución da ideoloxía totalizante e procurou influír en todos os ámbitos da actividade humana. En canto á *Falange*, foi Franco quen liderou, instrumentalizou e transformou o partido –para convertelo en *Movimiento Nacional*– e lle asignou un determinado papel no Estado.[214]

O modelo canónico asumido por Malefakis no tocante ao desinterese do réxime ditatorial español por manter un alto nivel de mobilización política e por marxinar e subordinar a igrexa católica e outros grupos sociais á nova orde tamén é cuestionado por Navarro, para quen *o réxime si procurou mobilizar constantemente as clases medias e medias altas que constituían as súas bases*, ao tempo que desmobilizou as clases populares. Ademais –mediante o control dos medios públicos de difusión e o nomeamento dos directores dos diarios máis importantes–, *o réxime intentou controlar toda a sociedade*, especialmente o ensino, os medios de información e de persuasión e mais as

asociacións e as organizacións existentes, desde os sindicatos verticais até a ACE (nas que a resistencia clandestina procurou infiltrarse).[215]

Navarro (2004a), en definitiva, cuestiona a pertinencia da caracterización da ditadura franquista como autoritaria:

> la dictadura que aquel golpe militar impuso [...] no sólo fue autoritaria (como erróneamente se presenta) sino también totalitaria, es decir, reprodujo una ideología que abarcaba todas las dimensiones de la sociedad y de la personalidad (desde el sexo hasta el lenguaje); una ideología totalizante que conjugó un catolicismo profundamente conservador con un nacionalismo extremo, imperialista y racista (el día nacional era el Día de la Raza, que celebraba el imperio español), antiliberal y antiprogresista, que negaba la existencia de intereses de clase antagónicos, organizando a los agentes sociales dentro de un Estado corporativista liderado por un líder dotado de cualidades extrahumanas (nombrado “por la gracia de Dios”).

Puente Ojea

Puente Ojea (2005) entende que o concepto de *autoritarismo*, debedor dunha categorización formalista por completo allea á realidade, está *per se* baleiro de significado, porque *o autoritarismo sempre existe en función dunha ideoloxía*. Linz non é quen de desprenderse da súa idea acientífica de que só os réximes totalitarios están dotados dunha ideoloxía de base racista ou imperial-colonialista, e non percibe como Franco se desfixo axiña da parafernalia fascista a prol do seu único apoio efectivo, o da igrexa católica, que lle proporcionou a superideoloxía nacionalcatólica. Neste sentido, o réxime franquista non foi autoritario, senón nacionalcatólico, defensor dun corporativismo negador da loita de clases e dun pluralismo limitado.

Saz Campos

Saz Campos (2004, 79-83, 153 e 249-250) identifica dous modelos que conforman o estudo das ditaduras europeas do século XX: (a) aquel que se orienta pola distancia verbo do repertorio liberal-democrático e que se plasma

na categoría dos réximes autoritarios propia da tipoloxía canónica dos sistemas políticos que acabamos de ver da man de Linz e dos seus epígonos, "que ha recogido un mayor consenso en oposición a la aplicación generalizada del concepto de fascismo"; e (b) aquel que procura descubrir a función social das ditaduras e que tende a xeneralizar dun xeito indiferenciado o concepto de fascismo para caracterizar as ditaduras antimarxistas e antiliberais. O primeiro modelo recorre ao termo *autoritarismo*, que implica "un cierto embellecimiento de la dictadura franquista y una tendencia a identificar a toda ella con los años menos duros, los sesenta"; procura, ademais, mediante o expediente de definir o réxime autoritario por oposición ao totalitario –o nacionalsocialista ou o soviético–, "aislar al franquismo respecto de su marco de referencia más obvio: la categoría genérica de las dictaduras de derechas, fascistas o no"; e, sobre todo, *describe sen explicar*, é dicir, "puede explicar –o ha explicado hasta ahora– mucho del *qué* –desde una perspectiva formalista-funcionalista– y poco o nada del *por qué* –desde una perspectiva histórica [...]. Dicho de otro modo, *describe* bien algunos aspectos del objeto de estudio, pero *explica* poco del mismo". Esta "aproximación es [...] genérica e indiferenciada [...]. Dice mucho acerca de lo que estos regímenes no fueron, pero poco acerca de lo que fueron. Es ahistórica, en el mismo sentido que puede serlo la de «bonapartismo», y descansa en una teoría, la del totalitarismo, sumamente discutible".

O segundo modelo, de tipo marxista, acada unha potencialidade explicativa moi superior, pero só describe o fenómeno dun xeito parcial, reducíndoo á súa función histórica de defensa da orde capitalista ameazada e ignorando a especificidade do fenómeno fascista. En definitiva, ningún dos dous modelos consegue explicar satisfactoriamente as ditaduras europeas do século XX que, como a franquista, non son nin totalitarias nin simplemente autoritarias, nin fascistas[216] nin simplemente conservadoras. O fenómeno esencial que queda fóra de ambos modelos é o da *fascistización*, ao que nos achegaremos no capítulo 13.

Estes son os principais puntos tratados neste capítulo:

- As posicións dominantes no campo político estadounidense procuran conservar a estabilidade e a seguridade xeopolíticas mediante un sistema lexítimo de alianzas con réximes democráticos e con réximes ditatoriais anticomunistas cuxa evolución cara á democracia, de producirse, non pode pór en perigo os intereses xeoestratéxicos da superpotencia.
- Para estes efectos, a distinción entre os réximes democráticos e os totalitarios revélase como insuficiente.
- Canonízase así unha tipoloxía dos réximes políticos construída sobre a distinción entre os réximes autoritarios –represivos pero amigábeis– e os totalitarios –o nacionalsocialista e os comunistas–.
- Os trazos básicos dos réximes autoritarios son o pluralismo limitado –a elite autoritaria non é homoxénea–, a desideoloxización –a carencia dunha ideoloxía asegura a lealdade dos elementos dispares dos que se compón a elite–, a desmobilización –a apatía política favorece a cohesión da elite– e o liderado político –o acceso ao poder prodúcese a través de distintas canles controladas pola dirección política–.
- Neste modelo, o réxime ditatorial franquista é desposuído de calquera trazo esencial do fascismo e aparece como un réxime autoritario paternalista, benévolo, tolerante e preocupado pola orde e pola estabilidade.
- No franquismo, a igrexa católica asume as funcións de lexitimación e de participación directa no exercicio do poder político, de defensa dos grupos marxinais, de socialización política e de selección dos cadros políticos e sindicais.
- Desde as posicións críticas enténdese que o formalismo funcionalista do modelo canónico é descritivo pero ahistórico. Non permite reparar nos intereses de clase excluídos do pluralismo limitado nin estudar o réxime de Franco como unha ditadura da burguesía.
- Cando nega o carácter totalitario do réxime ditatorial franquista, o modelo conservador ignora o impacto do corporativismo nacionalcatólico, é dicir, o acentuado intervencionismo ideolóxico da ditadura en todos os ámbitos da

actividade humana, así como a súa pretensión de control total da sociedade.

- O modelo canónico pretende achegarlles aos sectores aperturistas unha ideoloxía que lexitime unha saída continuísta do réxime.

Capítulo 5

O modelo transitolóxio canónico

Se vogliamo che tutto rimanga come è, bisogna che tutto cambi. Mi sono spiegato?

Tancredi, en Giuseppe Tomasi di Lampedusa, *Il Gattopardo*

A liberalización, a democratización, a transición e mais a consolidación democráticas

No campo politolóxico, a definición da transición política non é unha cuestión pacífica. Trátase dun proceso que englobaría a liberalización do réxime non democrático en crise, a democratización e mais a consolidación democrática? Ou debemos distinguir entre liberalización e transición? Huntington e Linz realizan un importante esforzo por atoparen respostas a estas preguntas e construíren un aparato conceptual claro.

A liberalización do réxime autoritario

Huntington ([1991], 22) define a *liberalización* como a *apertura parcial dun sistema autoritario*, pero sen que os líderes gobernamentais sexan elixidos nuns comicios libres e competitivos. *A liberalización pode conducir ou non a unha democratización completa*.[217] Dun xeito máis descritivo, Linz e Stepan (1996, 3) entenden a liberalización como un proceso que

> may entail a mix of policy and social changes, such as less censorship of the media, somewhat greater space for the organization of autonomous working-class activities, the introduction of some legal safeguards for individuals such as *habeas corpus*, the releasing of most political prisoners, the return of exiles, perhaps measures for improving the distribution of income, and most important, the toleration of opposition.

Huntington ([1991, 124) observa que os líderes reformistas adoitan ver a liberalización como un xeito de desactivar a oposición ao réxime sen teren que democratizalo por completo. Trátase de non alterar os alicerces do sistema ao tempo que se crea un autoritarismo máis amábel e humano, seguro e estábel. Para tal efecto evítase a convocatoria de eleccións libres –porque o que non queren os reformistas liberais é correr o risco de perderen o poder–, pero introdúcense medidas como a suavización da represión, a restauración dalgunhas liberdades públicas, a limitación da censura e a creación dun espazo de debate e de autonomía na sociedade civil (asociacións, igrexas, sindicatos,

empresas). Dando a sensación de que están a levar a cabo un labor democratizador, os liberalizadores intentan acrecentar o apoio popular do que gozan (ao tempo que hai democratizadores que procuran aparecer ante os ultraconservadores como simples liberalizadores). Huntington ([1991], 131) conclúe que a liberalización estimula o desexo democratizador nalgúns grupos e o desexo de represión noutros. Da experiencia da terceira vaga de democratización[218] dedúcese que o autoritarismo liberalizador non acada finalmente o seu obxectivo de equilibrio estábel.

Neste mesmo sentido, Linz (1992, 438-439) subliña que *non se debe confundir a liberalización coa transición política*. A confusión pódese deber ao entusiasmo que suscitan os procesos de apertura, pero –como acabamos de ver con Huntington– a intención real dos actores políticos que impulsan estes procesos raramente é a de acabar someténdose aos resultados dunhas eleccións democráticas. É dicir, o réxime autoritario non pretende cambiar de natureza cando se liberaliza (Linz, 1990, 14):

> Los gobernantes autoritarios están a menudo obligados a poner en marcha una cierta liberalización con la esperanza de reducir la oposición o incluso cooptarla. Sin embargo, es improbable que tal liberalización satisfaga las expectativas. El proceso de liberalización, a su vez, reduce los incentivos para la participación en las instituciones del régimen y aumenta el espacio para poner a prueba los límites de libertad y de poder, produciendo a menudo un retroceso en el proceso en términos de represión que decepciona las expectativas y aumenta las frustraciones. De este modo, la liberalización puede contribuir al crecimiento de la oposición, en vez de impedirla o neutralizarla. [...]
>
> [O] aumento de liberalización de ningún modo asegura la transición a la democracia política. Bajo ciertas circunstancias, puede contribuir a este proceso. [...] La liberalización no supone un proceso esencial para la transición a la democracia: una transferencia de poder (*Machtübergabe*), la abdicación del poder o la toma del poder (*Machtergreifung*) por algún grupo dispuesto a abrir las puertas a un proceso político democrático, o listo para entregar el poder a aquellos que lo harían.

Polo tanto, o que si é certo, de acordo con este modelo, é que un proceso de liberalización *pode conducir a un proceso de transición*, do que, como xa vimos, non forma parte, porque un elemento esencial das transicións políticas, en contra do que sucede nos procesos de apertura, son as eleccións.

O capitalismo e a democratización

Hartmann (2003, 59-62) afirma que, na súa fase inicial, a ciencia política é a ciencia da democracia, a ciencia que se ocupa das institucións e dos procesos da democracia: as eleccións, os electorados, os partidos, os grupos de interese e os procesos lexislativos. Como fillos da democracia americana, nin o modelo schumpeteriano (no que os electores se entenden como consumidores que lles dan os seus votos aos partidos que máis os convencen) nin o modelo da poliarquía de Dahl (no que a democracia se define pola existencia de canais abertos de participación, é dicir, pola igualdade formal de oportunidades de participación política) conducen a ciencia política a cuestionar a simbiose entre a democracia e o capitalismo.

Que sería entón un proceso de *democratización*? Para Huntington ([1991], 22), un proceso deste tipo adoita ser longo e complexo, xa que abrangue o final do réxime non democrático, a inauguración da democracia e a consolidación do novo sistema. O punto crítico neste proceso está na *substitución do goberno existente por outro elixido nunhas eleccións* limpas, libres e abertas. En sintonía con Huntington, Linz, Stepan e Gunther (1995, 78)[219] definen as transicións como

> the creation of democratic regimes in which there is open contestation for the right to win control of the government, and this in turn requires free elections, the results of which determine who governs. Democratic transitions clearly relate to democratization, not merely to liberalization.

En coherencia coa súa posición antiestruturalista, á que nos achegaremos criticamente neste mesmo capítulo, Linz e Stepan (1996, 76-81 e 112) –apoiados por O'Donnell e Schmitter ([1986], 38)– entenden que non hai ningunha relación directa entre o crecemento económico que experimentou España desde os anos sesenta do século XX e mais o proceso de transición política, porque, de asumir esta relación, a transición debería ter lugar antes da morte de Franco. Porén, si admiten que a prosperidade económica aumenta as

posibilidades de erosionar a xustificación do réxime non democrático, que acaba percibíndose como innecesario e mesmo como contraproducente para a saúde económica. Os custos da represión poden tamén aumentar nun contexto de cambios sociais provocados polo crecemento económico sostido. Tamén o modelo de Rustow (1970, 362)[220] das transicións cara á democracia "rejects what are sometimes proposed as preconditions of democracy, e.g., high levels of economic and social development [...]. Economic growth may be one of the circumstances that produces the tensions essential to the preparatory of conflict phase – but there are other circumstances that may also serve".

En España, o crecemento económico experimentado desde os anos sesenta do século XX aumentou a complexidade social. A clase obreira chegou á transición política cun alto grao de organización. Algúns membros da elite do réxime autoritario e da elite industrial pensaban que a súa sorte non tiña por que cambiar nun contorno máis democrático. Para O'Donnell e Schmitter ([1986], 49), unha das condicións de viabilidade dun proceso de transición é que un sector importante da burguesía valore o réxime autoritario como prescindíbel. Isto vai suceder porque xa existen as bases para o desenvolvemento capitalista ou porque o réxime se amosa incompetente para acadar este obxectivo, e sempre que a oposición ao réxime se manteña dentro duns límites. Porén, o empresariado non tivo un papel activo no proceso de democratización español. Isto non significa que, como indican O'Donnell e Schmitter ([1986], 39), non existise en España unha clase empresarial –favorecida polo réxime autoritario– que fose apoiar a transición, sobre todo tendo en conta que a transición –que dependía do suceso concreto da morte de Franco– era un requisito para o ingreso na Comunidade Económica Europea. E é que as vantaxes da clase empresarial foron evidentes na transición política española, como observa sorprendido Przeworski (1994, 103) cando subliña que os satisfeitos co réxime de Franco semellaban igualmente satisfeitos no novo réxime democrático: nin as relacións económicas se viron afectadas dun xeito apreciábel polo cambio de réxime político que traía consigo o proceso de transición –como se deduce do feito de que a estrutura produtiva ficou intacta (aínda que se mantivo un sector público de tamaño considerábel)– nin se produciu unha redistribución do ingreso.[221] De aí que se poida formular a

hipótese de que *a transición política só é posíbel se as relacións económicas non se ven afectadas*.

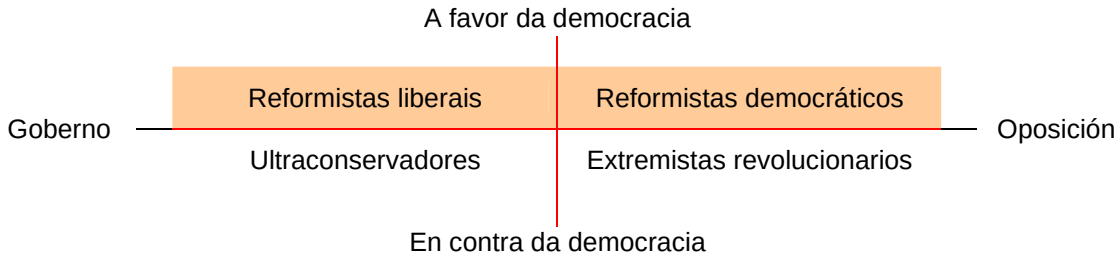
Daquela, por que se producen as democratizacións? Schmitter (1994, 20-22) desenvolve os modelos iniciais do repertorio funcional-pluralista que vimos no capítulo 3 e senta as bases do modelo canónico nesta cuestión cando apunta que *a transición desde o goberno autoritario non é unha simple cuestión de desenvolvemento económico ou de complexidade social*. Se no modelo dos requisitos sociais da democracia de Lipset (1992) se estabelece unha relación entre os procesos de modernización e mais a democracia, de tal maneira que son os sistemas sociais que reúnen as características estruturais de desenvolvemento económico e de valoración das institucións (lexitimidade) os que crean democracias estábeis,[222] o modelo canónico matiza que a democratización obedede a unha morea de factores: (a) Para empezar, aos *cálculos* e aos *conflitos dentro do grupo dominante*. En efecto, e como precisa Huntington ([1991], 45-48), son as elites políticas as que, actuando a prol dos seus intereses, dos seus valores e dos seus logros, cambian ou derruban os réximes autoritarios e instalan e consolidan os réximes democráticos. Atopamos aquí, como apuntábamos no capítulo 3, o grande peso que se lles outorga ás elites para explicar os procesos de transición. (b) Ademais, a unha *rica casuística*, da que se deduce que: en xeral, a combinación de causas que producen unha vaga de democratización non explica outras vagas; dentro dunha mesma vaga de democratización, as causas responsábeis do cambio de réxime varían entre o comezo da vaga e o final; polo tanto, a *democratización é o produto dunha combinación de causas* que varía dun caso a outro; non abonda cun só factor para explicar o desenvolvemento da democracia; e ningún factor individual é necesario para o desenvolvemento da democracia en todos os países.

A transición cara á democracia: o ocaso dos duros

Os ditadores personalistas soen permanecer no poder todo o que poden, de tal xeito que a vida do réxime se identifica coa vida do ditador. Polo tanto, os

opoñentes democráticos están debilitados polo poder persoal do ditador, e, malia as tensións que a miúdo se crean entre un sistema político de base limitada e un Estado e unha sociedade crecentemente complexos e modernos, as transicións non soen ocorrer até que, como no caso español, o ditador fundador morre e os seus herdeiros deciden pór en marcha a democratización. De maneira que e o tipo de proceso de democratización que lle corresponde a un réxime personalista é o de *transformación*[223] (ou *reforma*, na terminoloxía de Linz): como vimos *supra*, *son as elites no poder as que controlan o proceso de democratización*.

Huntington distingue catro grupos políticos implicados nos procesos de transición dos réximes autoritarios, que poderíamos representar da seguinte maneira:



O que facilita o proceso de transición é o dominio que exercen os reformistas liberais e mais os reformistas democráticos, respectivamente, nos campos políticos do goberno e da oposición, e o que conforma o proceso son as diferenzas de poder entre eses mesmos grupos políticos. Así, a oposición española esixía en 1976 a ruptura co réxime franquista e mais a creación dun goberno provisional e dunha asemblea constituínte, pero Adolfo Suárez tiña poder suficiente para levar a cabo a democratización a través dos mecanismos constitucionais franquistas.[224]

O'Donnell e Schmitter ([1986], 32-33 e 44-46), distinguen, nesta mesma liña, entre *duros* e *brandos*: (a) en contra do consenso do momento, os *duros* pretenden perpetuar a natureza xerárquica e autoritaria do réxime; (b) os *brandos*, pola contra, adquiren a conciencia de que o réxime que contribuíron a implantar e ao que lle deben a súa posición vai ter que recorrer a algún tipo de lexitimación electoral, polo que non se poden adiar demasiado as medidas que

satisfagan as expectativas dos sectores moderados da oposición e da opinión pública internacional.

De maneira que os brandos e mais a oposición democrática chegan a un entendemento sutil pero eficaz (e moi a miúdo implícito), que mesmo pode dar lugar a pactos. Os conflitos entre estes aliados tácitos adoitan atenuarse e desprazarse progresivamente cara ás regras de procedemento e cara ás restricións substantivas. De todos os xeitos, *os brandos son os que impoñen as regras do xogo* e manipulan o espectro político: o retorno ao *statu quo ante* autoritario aparece como a única alternativa á modesta liberalización e á democratización estritamente limitada e acompañada dunha axenda politica restrinxida. Neste contexto, aqueles que avogan por unha maior democratización tenden a debilitarse e a dividirse entre os que optan por evitar o peor dos males e deciden seguir o xogo dos brandos e mais os que non aceptan un resultado tan autolimitado e prefiren correr o risco dunha confrontación aberta. Cando o seu xogo queda ao descuberto porque resultou ser un *bluff*, os brandos recorren ao argumento de que os eventuais excesos da oposición poden provocar un golpe dos duros.

Pero, en definitiva, e como subliña tamén Huntington ([1991], 120-122) –pero agora xa nun plano claramente normativo–, *son os que están no poder os que deben controlar as transformacións*, que requiren que o goberno sexa máis forte que a oposición. O exemplo español é moi ilustrativo, xa que Adolfo Suárez foi quen de levar a cabo o *cambio dirixido desde arriba* cunha intensísima actividade de reforma realizada nun curto período de tempo: en menos de tres anos e medio despois da morte de Franco, Suárez desprazou un xefe do Goberno de España liberalizador, o lexislador franquista votou a fin do réxime, as reformas políticas foron sometidas con éxito a un referendo, legalizáronse os partidos políticos (incluído o comunista), elixiuse un novo parlamento, elaborouse unha Constitución democrática (que foi aprobada nun referendo), asináronse acordos de política económica entre os actores políticos máis importantes e celebráronse eleccións xerais baixo a nova Constitución.

O feito de que os primeiros en obter o poder sexan os conservadores e os centristas facilita a transición á democracia dos réximes autoritarios (como tamén resulta positivo que despois sexan os socialistas os que introduzan as

reformas económicas e os programas de austeridade). Que Juan Carlos I e Adolfo Suárez cumprían sobradamente esta condición de non se atoparen politicamente moi afastados dos anteriores gobernantes autoritarios é un feito verdadeiramente obvio para Huntington, que precisa que ambos personaxes podían presentar indiscutíbeis credenciais conservadoras e franquistas.[225]

Etapas e metodoloxía das reformas políticas

Cinco son, segundo Huntington ([1991], 122-135), as fases principais das transformacións: (a) *A aparición dos reformadores*: Un grupo de líderes (ou de líderes potenciais) do réxime entenden que a democracia é o modelo político axeitado para o país, dado o seu grao de desenvolvemento. (b) *A obtención do poder*: Os reformistas teñen que estar nos postos chave do poder do réxime para levar a cabo a democratización. (c) *O fracaso da liberalización*: No caso español, Arias Navarro, o clásico liberal reformista, pretendeu levar a cabo as reformas precisas para posibilitar a continuidade do réxime franquista. Malia non ser un democratizador, tiña en contra o búnker e mais o propio Franco. O seu "aperturismo" fracasou, e Juan Carlos I decidiu substituílo polo democratizador Adolfo Suárez. (d) *O sometemento dos ultraconservadores*: Os reformistas teñen que neutralizar os esforzos involucionistas dos ultraconservadores. Para iso levan a cabo purgas selectivas nos cumes do goberno, do exército e das burocracias partidistas, co cal colocan democratizadores en altos cargos e crean divisións entre os ultraconservadores; tratan de converter os ultraconservadores e darlles confianza; e insisten nos elementos de continuidade (a nova orde lexitímase porque trae causa da anterior –e a anterior lexitímase porque produce a nova–; os reformistas convencen os ultraconservadores da posición minoritaria da oposición extremista, allea ao consenso sobre a nova orde democrática, o cal reduce a inestabilidade e mais a violencia; no caso español restabeleceuse a monarquía, e cando Adolfo Suárez se desfixo do marco constitucional franquista utilizando as propias normas básicas daquel réxime deixou os franquistas e o exército sen os argumentos da ilexitimidade, da irregularidade

procedemental, da desorde ou da subversión).[226] (d) *A implicación da oposición*: Durante a reforma, a oposición democrática, esencial para o proceso, é consultada polos reformistas, que conseguen chegar, cos seus líderes moderados, a pactos explícitos (como os da Moncloa de 1977 en España) ou tácitos (como aquel ao que chegaron co Partido Comunista de España, que, consciente da súa debilidade, abandonou o camiño do rupturismo radical e adoptou a vía da *ruptura pactada*).

Os procesos de democratización dos réximes autoritarios personalistas só poden ter lugar mediante métodos democráticos, é dicir, a través de *pactos entre as elites políticas e sociais –do goberno e da oposición– interesadas na instauración da democracia*. Así, os elementos que marcan a tendencia na terceira vaga de democratizacións son *o compromiso, as eleccións e a non violencia*. Os pactos, por certo, vense facilitados polo segredo[227]. A *negociación secreta entre un número relativamente pequeno de líderes* conduce máis facilmente a un acordo, como demostra o caso do sucedido en España no período constituínte. As elites implicadas nos pactos teñen que abandonar a violencia ou as ideas revolucionarias, aceptar que só poden acadar o poder mediante a celebración de eleccións –que fomentan a moderación política no proceso de democratización, na medida en que desprazan cara ao centro tanto os partidos do goberno como os da oposición– e desenvolver as súas políticas mediante procedementos parlamentarios, e non poden cuestionar nin a moderación da base social –que rexeita maioritariamente o réxime autoritario tanto como a súa alternativa revolucionaria– nin as institucións políticas e económicas existentes (como a propiedade privada e a economía de mercado, a autonomía do exército ou os privilexios da igrexa católica). No caso español, por exemplo, os comunistas abandonaron a súa convicción republicana e asumiron os privilexios da igrexa católica para seren aceptados polo exército. Evidentemente, mentres o consenso entre os líderes conduce á moderación e á desradicalización, as bases partidarias séntense traizoadas.[228]

Nestas circunstancias non sorprende que as democratizacións da terceira vaga amosen uns resultados tan positivos en termos de cambio político e que o nivel de violencia sexa tan baixo. En efecto, a maioría destes procesos son relativamente pacíficos e teñen, en todo caso, un custo en vidas humanas

extraordinariamente baixo en relación co total de mortes por razóns políticas que se produciron no mundo entre 1974 e 1990. Para explicar polo miúdo o baixo nivel de violencia hai que ter en conta os seguintes puntos: (a) o desexo dos actores políticos de non repetir experiencias violentas anteriores; (b) o control da democratización por parte dos reformistas do goberno: nin o goberno se ve forzado a recorrer á violencia, nin a oposición ten moita marxe para utilizala; (c) a vontade dos grupos opositores de empregar medios non violentos; (d) a catalización do descontento popular a través de manifestacións, que son demostracións de forza que lle permiten á oposición sondar a amplitude dos seus apoios e a efectividade da súa organización, xeran publicidade –mesmo internacional–, provocan no seo do réxime divisións sobre cal é a mellor resposta, e, se o réxime responde mediante o uso da violencia, poden crear mártires e novas razóns para reaccionar; e (e) a constatación de que os gobernos que son froito da moderación e do entendemento gobernan con moderación e entendemento, mentres que os gobernos que son froito da violencia gobernan con violencia (o uso da violencia aumenta o poder dos especialistas nesta materia, tanto do goberno como da oposición).[229]

Que condicións, en definitiva, deben cumprirse para que saibamos que estamos ante un proceso de democratización? Linz e Stepan[230] enumeran as seguintes: (a) un acordo suficiente sobre os procedementos políticos para elixir o goberno; (b) un goberno directamente resultante do voto libre e popular; (c) un goberno cunha autoridade real para xerar novas políticas; (d) un poder que actúa respectando as liberdades básicas; e (e) uns poderes executivo, lexislativo e xudicial que non compiten con outros poderes *de iure*.

Linz (1990, 27-28) fixa os *límites temporais dos procesos de transición política*, aínda recoñecendo que se trata dunha cuestión até certo punto arbitraria. O inicio estaría marcado por un suceso especialmente dramático que crearía a expectativa da cidadanía e da elite política de que o xeito de acadar autoridade política é a través de eleccións libres. O final dos procesos estaría marcado pola creación ou a restauración dun marco constitucional democrático por parte dos representantes libremente elixidos.

A consolidación da democracia

Como vimos, tanto Huntington como Linz estabelecen con bastante claridade a diferenza entre liberalización e democratización, e amosan un grande empeño en manter a liberalización fóra do proceso de transición.[231] Verbo da consolidación da democracia, pola contra, Huntington ([1991], 22) móstrase algo impreciso, xa que se limita a incluíla dentro do proceso de democratizacíon, mentres que Linz (1996b, 36) non se atreve a fixar o momento no que unha democracia nova está consolidada[232].

De feito, e segundo Linz (1996b, 36), a desorientación é común entre os autores neste asunto:

> El tema de la consolidación ha generado interesantes debates intelectuales entre una perspectiva minimalista, representada, por ejemplo, por Giuseppe Di Palma, y otra maximalista, representada por Philippe Schmitter y a la que se acerca Leonardo Morlino[233]. La segunda perspectiva incluye la institucionalización del sistema de partidos, de las relaciones capital-trabajo, Iglesia y Estado, etc. Existe la idea de que la transición y la consolidación son procesos sucesivos, mientras que otros –yo entre ellos– creen que la transición y la consolidación pueden ser procesos simultáneos.

Para comprendermos a perspectiva de Schmitter, que Linz cualifica de *maximalista*, debemos acudir á súa definición da *consolidación*: “Consolidation could be defined as the process of transforming the accidental arrangements, prudential norms and contingent solutions that have emerged during the transition into relations of cooperation and competition that are reliably known, regularly practiced and voluntarily accepted by those persons or collectivities, i.e. politicians and citizens, that participate in democratic governance”. Do que se trata, polo tanto, é de chegar a unha situación de estabilidade na que unhas determinadas institucións reciben o apoio dos políticos e da cidadanía.[234]

Linz, como acabamos de ver, adopta unha posición que cualifica de *minimalista*, segundo a cal a democracia está consolidada cando todos os actores políticos descartan a existencia de calquera alternativa aos procesos democráticos para obter o poder e comparten a idea de que non se pode vetar a acción dos que foron elixidos democraticamente para gobernar.[235] Máis concretamente, Linz, Stepan e Gunther (1995, 83-84) enumeran os cinco

obxectivos que un réxime político debe acadar para poder ser considerado unha democracia consolidada:

1. the organizational and associational life of civil society –protected by law and with some base in the economy– must have a reasonably high degree of autonomy;
2. the specific procedures and institutions of political society (parties, electoral systems, legislatures, etc.) must be valued in themselves, and have a sufficient degree of autonomy to function adequately;
3. the institutions of democracy, individual rights, and the rights of minorities must be embedded in –and guided and protected by– constitutionalism and the rule of law;
4. the state bureaucracies whose task it is to implement the laws, procedures, and policies decided upon by political society must operate within the confines of democratic mandates, constitutionalism, and professional norms; and the vast majority of the bureaucracy, both civil and military, must respect the authority of any democratically elected government; and
5. there should be a certain degree of market autonomy and ownership diversity (government regulation of economic relations and mixed patterns of public and private ownership notwithstanding), so that sufficient pluralism can exist to permit the autonomous group activity necessary for a modern democracy.

Linz e Stepan (1996, 7-15) detéñense con máis vagar nestes cinco obxectivos cando se refiren ás "five major arenas of a modern consolidated democracy", que serían: (a) *A sociedade civil*: Grupos autoorganizados, movementos e individuos relativamente autónomos verbo do Estado, que procuran articular valores, crear asociacións e solidariedades e defender os seus intereses. A cidadanía –organizada en parte en sindicatos, patronais, colexios profesionais, grupos feministas, asociacións de veciños, grupos relixiosos, etc.– informa, presiona e renova periodicamente a sociedade política. (b) *A sociedade política*: A comunidade política selecciona o goberno democrático e controla o poder público e o aparato do Estado a través das "core institutions of a democratic political society –political parties, elections, electoral rules, political leadership, interparty alliances, and legislatures–". (c) *O Estado de dereito (*rule of law*)*: Todos os actores relevantes –e especialmente o goberno democrático e mais o Estado– deben respectar e facer respectar o Estado de dereito. Para o tipo de sociedade civil e política descrito, o Estado de dereito "embodied in a spirit of constitutionalism" é unha condición

indispensábel. (d) *O aparato do Estado (a burocracia)*: Para protexer os dereitos dos cidadáns e para fornecer os demais servizos básicos que os cidadáns demandan, un goberno democrático precisa dispor dun Estado que funcione e dunha democracia estatal utilizábel. (e) *A sociedade económica*: A democracia consolidada e a economía planificada son incompatíbeis; tampouco parecen compatíbeis a democracia consolidada e a "pure market economy". As modernas democracias consolidadas precisan "a set of socio-politically crafted and sociopolitically accepted norms, institutions, and regulations, which we call *economic society*, that mediates between state and market".

Os autores representan as *arenas* na seguinte táboa:

Arena	Primary Organizing Principle	Necessary Support from other Arenas	Primary Mediation upon other Arenas
Civil society	Freedom of association and communication	Rule of law which establishes legal guarantees State apparatus to enforce rights of civil society to organize if these rights are violated Economic society with sufficient pluralism to support the necessary degree of autonomy and liveliness of civil society	Interests and values of civil society are the major generators of political society Civil society generates ideas and helps monitor the state apparatus and economic society
Political society	Free and inclusive electoral contestation	Needs legitimacy in eyes of civil society Needs legal guarantees anchored in rule of law and mantained by impartial state apparatus	Crafts constitution and major laws Manages state apparatus Produces overall regulatory framework for economic society
Rule of law	Constitutionalism	A legal culture with strong roots in civil society and respected by political society and the state apparatus	Establishes a hierarchy of norms that make actions by, and upon, other arenas legitimate and predictable
State apparatus	Rational-legal bureaucratic norms	Normative support from civil society for rational-legal authority and its attendant monopoly of legitimate force Monetary support levied by political society and produced and rendered to the state by a functioning economic society, which has produced a sufficient taxable surplus	Imperative enforcement on civil, political, and economic societies of democratically sanctioned laws and procedures established by political society
Economic society	Institutionalized market	Legal and regulatory framework produced by political society, respected by civil society, and enforced by the state apparatus	Produces the indispensable surplus to allow the state to carry out its collective good functions and provides a material base for the pluralism and autonomy of civil and political societies

Finalmente, Linz e Stepan (1996, 3-6) sintetizan a súa posición:

> Essentially, we mean by a consolidated democracy a political situation in which, in a phrase, democracy has become "the only game in town".
>
> [...]
>
> Our working definition of a consolidated democracy then follows:
>
> – Behaviorally, democratic regime in a territory is consolidated when no significant national, social, economic or institutional actors spend significant resources attempting to achieve their objectives by creating a nondemocratic regime or turning to violence or foreign intervention to secede from the state.
>
> – Attitudinally, a democratic regime is consolidated when a strong majority of public opinion holds the belief that democratic procedures and institutions are the most appropriate way to govern collective life in a society such as theirs and when the support for antisystem alternatives is quite small or more or less isolated from the pro-democratic forces.
>
> – Constitutionally, a democratic regime is consolidated when governmental and nongovernmental forces alike, throughout the territory of the state, become subjected to, and habituated to, the resolution of conflict within the specific laws, procedures, and institutions sanctioned by the new democratic process.

Linz (1996b, 36-37) pon un exemplo –tirado do caso español– para cada un dos tres puntos da anterior *working definition*: (a) a resposta ao golpe de Estado do 23 de febreiro de 1981 (polo tanto, pódese falar de consolidación cando xa non queda ningún grupo significativo que poña as súas esperanzas nun golpe militar ou nunha revolución; (b) o fracaso electoral de *Fuerza Nueva* e da candidatura de Antonio Tejero Molina[236]; e (c) o consenso sobre a Constitución.

En definitiva, Linz entende que a perda de significación política dos grupos antisistema e mais a crenza na democracia como sistema de goberno –a pesar do posíbel descontento relativo á eficacia dos gobernos e dos partidos– certifican a consolidación democrática,[237] e subliña a especial importancia que, na fase de consolidación dun réxime democrático, ten a análise dos custos e dos beneficios das medidas políticas que se toman, porque o que está en xogo non é simplemente un goberno, senón a formación dunha predisposición cara ao réxime. Neste sentido, pode "ganarse mucho seleccionando un número

limitado de problemas e introduciendo a un ritmo relativamente rápido reformas que pueden beneficiar a pequeñas y a veces muy visibles minorías"[238].

Factores que favorecen e factores que ameazan a consolidación da democracia

Huntington ([1991], 242-250) destaca os seguintes factores que favorecen a consolidación das democracias: (a) O nivel de desenvolvemento económico. (b) O contexto externo. Así, *v.g.*, pertencer á Comunidade Europea é moi desexábel por razóns económicas. Pero para iso hai que ter un goberno democrático. Polo tanto, os membros comunitarios da terceira vaga –España, Portugal e Grecia– teñen fortes incentivos para mantérense dentro das institucións democráticas. No caso español, o contexto externo foi extremadamente favorábel. (c) O baixo nivel de violencia.

Linz (1996[5]a, 79-80) propón un relato-tipo que describe a actitude cidadá nos procesos de transición política:

> Cuando un régimen cambia, la actitud de una gran parte de la población se mantiene neutral o a la expectativa, sin identificarse con los que lo han establecido o mantenerse leal al régimen que ha caído. Esto se produce especialmente cuando el sistema de partidos del nuevo régimen no había sido capaz de cristalizar bajo su predecesor, como en el caso de un régimen autoritario que no permite a una oposición organizada participar de ninguna manera en el proceso político. En estos casos las actitudes hacia la legitimidad y eficacia del nuevo régimen con toda probabilidad se verán permanentemente conformadas por estos pasos iniciales. En esta etapa los nuevos gobernantes pueden iniciar políticas con un carácter socialmente constituyente, creando una sólida base de apoyo entre los que se benefician de ellas. Es también el momento en que pueden minimizar las preocupaciones de los neutrales ante el cambio de régimen, pero preocupados por sus implicaciones.

Desde unha perspectiva amplamente coincidente, Huntington ([1991], 228-242) identifica os dous problemas contextuais máis importantes que afrontou a democracia en España, o terrorismo e mais a excesiva participación do Estado na economía. A percepción social de que a democracia, por si

mesma, non era quen de solucionar estes problemas produciu o fenómeno do *desencanto*, é dicir, de desagrado e de desilusión verbo do funcionamento do goberno. En España, o desencanto conduciu ao afundimento da Unión de Centro Democrático (UCD) e ao seu desprazamento por parte do PSOE, que, de acordo coa principal corrente de opinión, adoptou políticas financeiras e económicas moi conservadoras e ortodoxas.

A incapacidade dos novos réximes democráticos para resolver serios e antigos problemas contextuais non significa necesariamente o seu fracaso como sistema, xa que a súa lexitimidade –ao contrario do que sucede coa lexitimidade dos réximes autoritarios– só se basea parcialmente sobre o rendemento. Neste sentido, polo tanto, os elementos decisivos nun réxime democrático son (a) que as principais elites políticas –dirixentes políticos, militares, empresarios– acorden liñas de actuación a longo prazo que preserven a democracia por riba de intereses inmediatos; e (b) que a cidadanía distinga entre o apoio á democracia como réxime e o apoio ao goberno: en España, a cidadanía cría maioritariamente que a democracia era o mellor sistema político, por riba da incapacidade dos gobernos para resolver os graves problemas contextuais. En definitiva, a democracia consolídase cando a cidadanía aprende que é a solución ao problema da tiranía, pero non necesariamente a todo o demais.[239]

A importancia das condicións estruturais e dos actores políticos

Przeworski (1994, 80-81) sinala que, no mellor dos casos, os factores obxectivos constitúen un límite a aquilo que é posíbel acadar nun momento histório determinado, pero non son determinantes para o desenlace destas situacións. Na mesma liña, Huntington ([1991], 105-106) observa que as condicións sociais, económicas e externas favorábeis son necesarias pero nunca suficientes para producir unha democracia. Os que crean unha democracia son os seus causantes, non as causas. Os políticos, cuxas motivacións non sempre están claras, teñen que querer, en todo caso, que haxa unha democracia, e teñen que contar cunhas condicións favorábeis. Así

sucede na terceira vaga democratizadora, na que uns líderes que asumen o risco da democracia contan ademais cunhas condicións idóneas.

Linz (1993, 31) coincide con este modelo:

> Un problema con el que todo científico social tiene que enfrentarse cuando analiza situaciones de crisis, como [...] el paso de Franco a la democracia, es el papel de algunos actores clave, de los que ocupan puestos clave. ¿Supone alguna diferencia la personalidad y la mentalidad de individuos concretos, o esos individuos están ahí para representar un guión de acuerdo con una serie de tensiones estructurales, conflictos y sistemas «institucionalizados» de creencias? Sería más fácil para el científico social que fuera lo segundo, pero la realidad es distinta. [...] El hecho de que un hombre como el cardenal Tarancón ocupara una posición crucial como arzobispo de Madrid y secretario de la Conferencia Episcopal explica mucho de lo que sucedió en las relaciones de Iglesia y Estado en los años setenta. Podría argüirse que no fue accidental que estuviera en ese puesto, ya que Pablo VI personalmente quiso que ocupara ese lugar a la vista de los difíciles tiempos que se aproximaban. Aun así, dentro de ciertos límites estructurales el liderazgo parece haber producido considerables diferencias [...].

Respecto desta cuestión, a base da postura de Linz é o individualismo metodolóxico[240] formulado por Max Weber[241] "en una carta de 1920", que o autor concreta na seguinte cita (cuxa tradución española se atribúe o propio Linz):

> «La sociología sólo es posible partiendo de las acciones de unos pocos o de muchos individuos [einzelnen]; estrictamente individualista en el método ... El Estado en su significado sociológico no es nada más que la probabilidad [chance] de que ciertos modos de acción específicos tengan lugar. Acciones de individuos humanos concretos. Nada más ... lo subjetivo en ello está en que las acciones están guiadas por concepciones concretas. Lo objetivo es que nosotros los observadores sentimos que hay una probabilidad de que esas acciones orientadas por esas concepciones tendrán lugar. Si no hay tal probabilidad, el Estado deja de existir.»[242]

Polo tanto, o escepticismo de Linz fronte aos científicos sociais que poñen o acento da súa análise nos elementos estruturais débese ao convencemento de que os protagonistas dos procesos político-sociais son os actores políticos. As transicións, concretamente, son procesos basicamente

políticos, nos que á sociedade civil lle corresponde un papel secundario. *Unha transición política que pretenda ter éxito non pode estar nas mans da sociedade civil*. Porén, a estrutura socioeconómica si condiciona os actores políticos, aos que lles ofrece oportunidades e lles pon límites.[243] Non é que Linz, o autor funcionalista, e, polo tanto, estruturalista, rexeite o estruturalismo. Quizais tome a parte polo todo e, cando fala de estruturalismo, aluda ao *estruturalismo marxista*. En realidade, Linz realiza unha achega ao modelo canónico que, como xa vimos neste capítulo, introduce variacións nos modelos iniciais do repertorio funcional-pluralista. Nesta operación, o autor (Linz, 1992, 437) non pode evitar certas vacilacións, como cando, en referencia ao caso español, admite que "el grado de desarrollo español hacía inevitable la transición a la democracia", para logo volver sobre os seus pasos e negar o que acaba de afirmar:

> La situación económica española indudablemente facilitó la transición pero no fue ni la causa inmediata ni, por lo que se ve, un requisito para iniciarla. La transición fue fundamentalmente un proceso político cultural ideológico [...]. Si los factores sociales y económicos hubieran sido los decisivos, la transición debería haberse producido por lo menos cinco o diez años antes [...].

A dimensión internacional: os actores e os factores externos[244]

Laudan (1977, 122-123) observa que, con frecuencia, unha tradición de investigación –o que nós preferimos chamar *repertorio*– vai influír con forza –aínda que non dun xeito totalmente determinante– no ámbito e na importancia dos problemas empíricos aos que teñen que se enfrontar as súas teorías constitutivas, así como no ámbito dos posíbeis problemas conceptuais que esas teorías poden xerar. É dicir, cando unha tradición de investigación indica as clases de problemas empíricos que poden ser tratadas dentro do seu dominio –ao tempo que outros problemas pasan a pertencer a dominios extraños ou son pseudoproblemas que poden ser lexitimamente ignorados–, o que fai é delimitar, polo menos parcialmente e en esbozo, o *dominio de aplicación* das súas teorías constitutivas.

Neste sentido, pensamos que cando os autores canónicos aseveran que as transicións son consecuencia das crises dos réximes autoritarios –e, polo tanto, son protagonizadas polas forzas políticas internas–,[245] ao tempo que sosteñen que o papel que lles corresponde aos actores e aos factores externos é indirecto, secundario ou mesmo marxinal, é dicir, basicamente irrelevante, o que están a facer é considerar que os actores e os factores externos, como elementos dos procesos transicionais, son un pseudoproblema. O'Donnell e Schmitter ([1986], 35) sintetizan perfectamente a posición canónica neste campo cando afirman que non parece ter sentido nin investigar o factor ou o contexto internacional que pode inducir os gobernantes autoritarios a experimentar coa liberalización, nin estudar quen é capaz de provocar un predicíbel derrubamento dos seus gobernos. Porén, e como veremos no capítulo 18, a futilidade desta investigación parece menor despois dos traballos de autores como Garcés (1996 e 1999) ou Sartorius e Sabio (2007).

É seguramente Whitehead (1994 e 1996) o autor canónico que máis se detén nesta cuestión. Partindo de que na literatura transicional os factores externos teñen un papel secundario, suxire unha *pauta típica de influencia internacional* nos procesos e transición política. No que coidamos que é o núcleo da súa reflexión, o autor observa que as sociedades que pretenden promover a democracia alén das súas fronteiras son todas sociedades capitalistas liberais dominantes, relativamente estábeis e ricas, mentres as sociedades periféricas que aspiran a altos niveis de prosperidade e de estabilidade teñen que equipararse politicamente coas comunidades do centro do sistema e converterse en democracias. Porén, esta proposta relativa á *influencia internacional* resulta excesivamente xenérica e vaga, polo que Whitehead descende á realidade da *influencia dos actores internacionais* nos procesos de transición desde o autoritarismo para constatar que as forzas e as verdadeiras intencións das partes enfrontadas son impredicíbeis e incertas. Así, é probábel que para a maioría destas entidades políticas rivais –moitas das cales son anteriores ao proceso de transición e non van lograr sobrevivirlle– a democracia non sexa a primeira opción, polo que o apoio internacional –aínda que só sexa simbólico, insubstancial, externo– vai ser esencial para moitos actores que participan no proceso. Neste sentido, a Unión

Mundial Democratacristiá e a Internacional Socialista realizan unha forte intervención nos procesos de transición.[246]

Desta reflexión de Whitehead cremos poder deducir as seguintes conclusións esenciais: (a) Os países do centro do sistema promoven a democracia porque entenden que é o réxime de goberno que máis lle convén ao sistema capitalista. (b) Porén, a influencia dos actores internacionais nos procesos de transición política é practicamente nula. (c) De feito, só adquire certa relevancia cando determinados grupos políticos internos reciben un apoio por parte de organizacións internacionais. (d) Pero, mesmo neste último caso, as organizacións internacionais só proporcionan un apoio simbólico e insubstancial, aínda que se involucren fortemente.

Polo tanto, e como sintetiza o propio Whitehead (1994, 40 e 56) cun propósito normativo, en época de paz *o apoio e os factores externos só poden desempeñar un papel secundario na redemocratización*; ou, con outras palabras, *o éxito dun período de transición democrática vén determinado polo proceso interno de cada país*. Con todo, o propio autor recoñece que existía unha entidade internacional, a Comunidade Económica Europea, que esixía, como condicións de pertenza, a democracia e o respecto dos dereitos humanos e das liberdades fundamentais, ao tempo que lles ofrecía aos grupos conservadores e de clase alta das sociedades europeas meridionais unhas seguridades que probabelmente estarían ameazadas por un goberno de orixe popular e que, polo tanto, representaban un dos principais incentivos para a democratización. As clases altas grega e ibéricas perdéronlle o terror á democracia cando comprenderon que pertencer á Europa democrática significaba pertencer a unha comunidade próspera que ofrecía garantías internacionais verbo do libre movemento de capitais, da posibilidade de trasladarse e de buscar emprego noutros países, da protección xurídica contra a confiscación arbitraria da propiedade.[247]

Linz e Stepan (1996, 72-76) asumen o modelo sobre a influencia internacional como variábel contextual nos procesos de transición de O'Donnell, Schmitter[248] e Whitehead. Para o caso español, Linz, Stepan e Gunther (1995, 99) entenden que a influencia internacional "was not critical for Spain's transition and consolidation [...], but it certainly was systematically

supportive"[249]. Tamén Maravall e Santamaría Ossorio (1994, 140) reproducen radicalmente o modelo canónico relativo á irrelevancia dos factores externos no proceso español de transición: "ningún factor externo pareció ejercer una influencia negativa. La iniciación de la transición estuvo enteramente desvinculada de todo estímulo exterior". Porén, unha vez fixada esta posición de principio, os autores recoñecen que o "clima internacional presentaba una disposición totalmente favorable hacia el nuevo régimen". A maiores, "la democracia española no suponía ningún cambio en el equilibrio de poder entre los dos bloques". Máis recentemente, Lemus López (2001, 91-92) conclúe o seu estudo sobre o marco exterior da transición española afirmando que "en un tema como la implantación de la democracia, en el que ideas como el respeto a la soberanía nacional y la no intervención en asuntos internos de los Estados comportan algo esencial en el núcleo ideológico, resultaría paradójico recurrir a la intervención exterior como el factor determinante de la democratización".[250] Só Huntington, como veremos no capítulo 6, mantén neste punto unha posición dubitativa verbo do modelo canónico.

As forzas armadas

Como vimos *supra*, neste mesmo capítulo, a posibilidade de que as forzas armadas dean un golpe de Estado instigadas polos ultraconservadores involucionistas é un argumento típico dos reformistas liberalizadores fronte aos sectores que esixen unha democratización máis decidida. Ademais, os militares deben ser convencidos de que o cambio de réxime non cuestiona nin a lexitimidade da ditadura, nin a autonomía do exército, nin tampouco os privilexios de certas institucións. A burocracia militar debe ser conducida a respectar a autoridade do goberno democrático, de tal maneira que ningún grupo poida contar xa coa eventualidade dun golpe militar. En definitiva, e como sinalan Linz, Stepan en Gunther (1995, 86),

> because the military is a permanent part of the state apparatus, with privileged access to coercive resources, it will be an integral part of the machinery that a new democratic government will have to manage. The more extensive the governmental role of the

> military prior to the transition, the more salient will be the issue of successfully managing the military under democratic control.

A maiores, O'Donnell e Schmitter ([1986], 111) observan que a existencia, os dereitos e os privilexios, os bens e a xerarquía da burguesía non poden ser seriamente ameazados, porque están protexidos polas forzas armadas. Polo tanto, os militares representan un problema nos procesos de democratización, que Huntington describe como a necesidade de conter o poder político do estamento militar e de transformar as forzas armadas nun corpo profesional encargado da seguridade exterior. A irritación militar verbo da transformación plásmase de xeito extremo nos plans e nos intentos de golpe de Estado –nada infrecuentes na terceira vaga–, que soen ser da autoría de oficiais de rango medio que non contan co apoio nin da cúpula militar, nin de grupos significativos de civís, nin de gobernos estranxeiros. O trato penal que reciben os seus actos fracasados soe ser moi benigno.

Os gobernos de transición adoitan encarar o problema militar mediante programas de modernización e de profesionalización tendentes a asegurar o control civil das forzas armadas, que se plasman en cinco puntos fundamentais: (a) Profesionalismo: Os cambios na formación militar tratan de fomentar nos militares a interiorización dos valores conservadores normais nos estamentos militares profesionalizados: limitación das funcións das forzas armadas, control civil, ética profesional apolítica. (b) Misións: Foméntase a realización de tarefas puramente militares, relativas ás ameazas de seguridade exterior. No caso español, este elemento viuse decididamente reforzado pola integración das forzas armadas na OTAN. (c) Liderado e organización: Os primeiros gobernos democráticos adoitan substituír a cúpula e modificar a estrutura militar para fortalecer o control civil. (d) Tamaño e equipamento: O tamaño desmesurado das forzas armadas e mais o seu equipamento deficiente soen ser corrixidos polos gobernos de transición: redúcese o número de oficiais e modernízase o equipamento (o que satisfai demandas militares e propicia o apoio militar ao novo réxime). (e) *Status*: É habitual que os novos gobernos democráticos se preocupen de satisfacer as demandas militares de benestar material e de reputación social: aumentan os soldos dos militares e fomentan o

seu prestixio (no caso español, por exemplo, Juan Carlos I identificouse simbolicamente cos militares).[251]

Linz, Stepan e Gunther cren que o franquista era un réxime civil, no que, polo tanto, o poder non era institucionalmente militar. Os militares españois estaban relativamente ausentes das tarefas de goberno. Con todo, existía un perigo de involución derivado da ameaza que para unhas forzas armadas nacionalistas supuña o proceso de transición política. De feito, o proceso de ruptura coas institucións franquistas tivo que se facer pola vía da reforma legal precisamente para asegurar a lealdade dos militares.[252] Con todo, Schmitter (1994, 18-19) observa que as forzas armadas, que non participaran nos actos de violencia oficial e non oficial contra a poboación civil, estaban desmobilizadas no momento da morte do ditador. O'Donnell e Schmitter ([1986], 50 e 58-59) precisan que, se cadra, o réxime de Franco foi marcadamente militar nas súas orixes. Porén, na época da súa transformación, as forzas armadas xa só constituían un dos varios elementos do *pluralismo limitado* teorizado por Linz: non elaboraban as políticas do réxime nin se sentían responsábeis dela, de maneira que na transición permaneceron relativamente indiferentes ante a política –as novas regras do xogo, os partidos e o contido das demandas– e xa só pretendían protexer os seus propios valores institucionais de estabilidade e de autonomía, así como a orde pública e a seguridade nacional. En definitiva, os cadros militares, que non estaban vinculados á policía política, aceptaron a apertura democrática porque (a) tiñan poucas razóns para temer a vinganza dos gobernantes civís e (b) non sufriron un trauma demasisado grande cando tiveron que voltar aos cuarteis e axustar as súas estruturas profesionais e as súas carreiras individuais, dada a súa escasa participación no aparato administrativo e funcional do Estado.

Estes son os principais puntos tratados neste capítulo:

- No modelo transitolóxico canónico, a liberalización é a apertura parcial dun réxime autoritario, e constitúe un xeito de desactivar a oposición política e de acrecentar o apoio popular do que gozan os liberalizadores.

- Polo tanto, a liberalización non forma parte do proceso de transición política, porque nin pretende cambiar a natureza do réxime autoritario mediante a celebración de eleccións nin ten por que desembocar nunha democratización.
- O autoritarismo liberalizador non é estábel porque abre espazos de oposición interna que requiren un aumento da represión. De feito, é o seu fracaso o que abre as portas da democratización.
- O modelo transitolóxico canónico introduce unha variación nos modelos iniciais do repertorio funcional-pluralista, na medida en que a transición se analiza como un proceso esencialmente político que non está determinado pola estrutura socioeconómica. Esta estrutura, con todo, condiciona a acción dos líderes e pode favorecer un proceso de transición nun contexto de prosperidade económica.
- A transición política comeza cun suceso dramático que crea a expectativa de que o goberno será substituído por outro elixido democraticamente.
- A etioloxía da reforma está nunha combinación de factores da que forman parte o desenvolvemento económico, a complexidade social e mais os conflitos e os cálculos das elites reformistas gobernamentais, que adquiren a conciencia de que o réxime político necesita unha lexitimación electoral.
- O proceso de transformación política depende do dominio que exercen os reformistas liberalizadores no campo político do goberno e os reformistas democráticos no campo político da oposición. A democratización debe estar controlada polas elites no poder, que, sendo máis fortes que a oposición, fixan as regras do xogo, anulan o involucionismo ultraconservador mediante a creación de divisións internas e ofrecen como única alternativa o retorno ao réxime autoritario. Á sociedade civil correspóndelle un papel secundario.
- Tras unhas negociacións secretas entre un reducido número de dirixentes, as elites políticas e sociais reformistas e opositoras moderadas acaban pactando explicitamente a instauración da democracia e mais preservación de determinadas institucións políticas e económicas. A transición política desemboca nun marco constitucional democrático que non afecta as relacións económicas.
- No modelo minimalista, a consolidación da democracia prodúcese cando,

para obteren o poder, os actores políticos descartan calquera alternativa aos procesos democráticos. No modelo maximalista, a consolidación é aquela situación de estabilidade na que as institucións son apoiadas polas elites e pola cidadanía. En definitiva, a consolidación prodúcese cando se xeneraliza a crenza na democracia como sistema de goberno e os grupos antisistema perden a súa significación política.

- A transición democrática é un proceso interno, de maneira que o peso da dimensión internacional –dos actores e dos factores externos– é irrelevante. Aínda que os gobernos e as organizacións internacionais do centro do sistema capitalista promoven a democracia por conveniencia, a súa influencia nos procesos de transición é moi escasa.

Capítulo 6

A transición política española: os elementos básicos do modelo canónico

> Si el sistema de dominación clasista se hiciera más fluido sería posible predecirle un porvenir sin conflictos demasiado graves, pero para que ello ocurriera tendría que cambiar el régimen. Esto ya ha sido comprendido por algunos miembros de las élites del mismo régimen, que se han pasado ahora a una semioposición legal o simplemente tolerada: para estos miembros inteligentes de las clases dominantes el mantenimiento de su hegemonía durante una nueva fase histórica consiste en el hallazgo de una nueva fórmula política que admita un pluralismo político limitado, en el que eventualmente cabría una izquierda muy moderada pactista y reformista.
>
> Salvador Giner de San Julián, “La estructura social de España” (1972)

Huntington e as causas da democratización na terceira vaga

No capítulo 5 aludimos repetidamente ao concepto de *vaga de democratización*, que, segundo Huntington ([1991], 26), é o conxunto das transicións dun réxime non democrático a outro democrático que teñen lugar nun período determinado e que, nese mesmo período, superan dun xeito significativo as transicións en dirección contraria. No mundo moderno houbo tres vagas de democratización: (a) unha primeira e extensa vaga, entre 1828 e 1926, (b) unha segunda e breve vaga, entre 1943 e 1962 e (c) a terceira vaga, que comezou en 1974.

Polo tanto, *a transición española forma parte da terceira vaga de democratización*, que, de feito, comezou no sur de Europa, e concretamente o 25 de abril de 1974, en Lisboa. Do sur de Europa, a vaga democratizadora trasladouse a América Latina, a Asia e finalmente ao bloque soviético.[253] Huntington dedícalle unha especial atención ás *causas específicas da democratización* na terceira vaga[254]. De entrada, identifica *cinco cambios determinantes* na produción destas transicións.

O crecemento e a crise da economía e os problemas de lexitimación do autoritarismo

O primeiro cambio son os *problemas de lexitimación dos sistemas autoritarios* nun contexto de ampla aceptación dos valores democráticos, de derrotas militares e de crise económica. Son moitos os gobernos non democráticos que, por mor da recesión económica mundial (de consecuencias especialmente graves no caso español), non poden compensar co crecemento económico a súa falta de lexitimidade.

O segundo cambio é o espectacular *crecemento económico mundial* dos anos sesenta do século XX, que, en moitos países, elevou notabelmente os niveis de vida e de educación das clases medias urbanas. En xeral, estes factores económicos non son determinantes, aínda que se dá unha correlación clara entre o desenvolvemento económico e a democracia, por varios motivos:

(a) un réxime autoritario ten grandes problemas para controlar unha economía diversificada, complexa e interrelacionada; (b) o desenvolvemento económico semella estimular a democratización a través dos cambios que promove na estrutura social e nos valores; e (c) as clases medias urbanas, que medran grazas ao desenvolvemento económico, fomentan a democratización dun xeito especialmente activo.

Para o caso español, Huntington ([1991], 74-75) entende que de non morrer Franco ou de non impulsar Juan Carlos I a creación dunha democracia parlamentaria, a polarización podería provocar violencia social e as perspectivas de democracia ensombreceríanse. Pero o certo é que os requisitos sociais e económicos para a democracia xa se daban en 1975, o que, unido a un liderado hábil e comprometido, posibilitou unha democratización relativamente rápida e fácil.

En definitiva, se durante o período de crecemento económico comprendido entre o final da Segunda Guerra Mundial e a crise do petróleo de 1973-1974 moitos países –nos que se daban as condicións económicas favorábeis ao desenvolvemento da democracia– puideron desprazarse cara á zona de transición, é porque a vaga de democratización que comezou en 1974 foi precisamente, e nunha medida considerábel, o produto dese crecemento económico. O que implica que, de cara ao futuro, a maioría das sociedades pobres, mentres sexan pobres, seguirán a ser non democráticas.[255]

Os cambios na igrexa católica e nas políticas dos actores externos

O terceiro cambio determinante das democratizacións son os sorprendentes *cambios na doutrina e nas actividades da igrexa católica*, que se puxeron de manifesto no Concilio Vaticano II, e mais a transformación das igrexas nacionais, que pasaron de defender o *statu quo* a oporse ao autoritarismo[256] e a avogar polas reformas sociais, económicas e políticas. De feito, a terceira vaga de democratización foi maioritariamente unha vaga católica, xa que tres de cada catro países que se democratizaron entre 1974 e 1989 eran católicos.[257] En efecto, se historicamente a igrexa católica apareceu asociada

á ausencia de democracia, nos anos sesenta do século XX decidiu, por unha banda, privar os réximes ditatoriais de lexitimade relixiosa, e, por outra, proporcionarlles recursos aos movementos democráticos. Este cambio tivo lugar en dous planos: (a) o Concilio Vaticano II xerou unha nova corrente doutrinal que insistía na lexitimidade e na necesidade dos cambios sociais, na importancia da colexialidade dos bispos, dos sacerdotes e dos laicos, na axuda aos pobres, no carácter continxente das estruturas políticas e sociais e mais nos dereitos individuais; e (b) apareceron novos movementos críticos na base eclesiástica.

Aínda que a igrexa católica non experimentase cambios nin realizase accións contra o autoritarismo, algunhas das transicións da terceira vaga se producirían igualmente, e outras terían lugar máis tarde. Pero o certo é que, tras o desenvolvemento económico, foi o catolicismo a segunda forza persuasiva a prol da democratización nos anos setenta e oitenta do século XX.

O cuarto cambio son as novas políticas dos *actores externos*. Contra o final dos anos sesenta do século XX, a Comunidade Europea amosábase favorábel á súa ampliación, e, a comezos de 1974, as políticas dos Estados Unidos orientáronse cara á promoción dos dereitos humanos e da democracia noutros países. Finalmente, a finais dos oitenta produciuse un cambio notorio da política soviética con Gorbachov.

Huntington mantén unha posición ambigua verbo do modelo canónico analizado no capítulo 5. Por unha banda, afirma que os procesos de democratización da terceira vaga foron, en si mesmos, esmagadoramente autóctonos. Por outra banda, porén, constata que é posíbel que a democratización dun país estivese influída, se cadra mesmo dun xeito concluínte, polas accións de gobernos e de institucións alleos. De feito, os axentes externos –o Vaticano, a Comunidade Europea, os Estados Unidos e mais a Unión Soviética– tiveron un papel mesmamente decisivo na terceira vaga de democratización, xa que Roma declarou ilexítimos os gobernos autoritarios nos países católicos, Bruxelas achegou incentivos para a democratización no sur e no leste de Europa, Washington impulsou a democratización en Latinoamérica e en Asia e Moscova desmantelou o principal obstáculo para a democratización na Europa oriental. En definitiva, a

extensión da terceira vaga debeuse á influencia exercida por estes actores externos. Á marxe da Santa Sé e da Unión Soviética (cuxo interese para o caso español é menor), podemos centrarnos nos outros dous actores externos. (a) A Comunidade Europea, a mediados dos anos setenta do século XX, tiña como obxectivo primordial a expansión cara ao sur do continente, o cal reforzou os procesos de democratización en marcha en Grecia, Portugal e España. A integración na Comunidade Europea percibíase como indispensábel no terreo económico, pero só era posíbel mediante o cumprimento do requisito da democratización. Ao tempo, afirmábase que a pertenza á Comunidade Europea ía reforzar o compromiso coa democracia e proporcionar un freo externo contra a regresión ao autoritarismo. En definitiva, a Comunidade Europea promoveu activamente a democratización, e a perspectiva de pertencer a esta organización foi un incentivo para que os países se democratizasen. (b) Os Estados Unidos de América son comparábeis coa igrexa católica, porque, sen eles, as democratizacións da terceira vaga serían menos numerosas e máis tardías. Para promover a democracia no mundo, o Goberno estadounidense empregou medios políticos (propaganda, apoio a partidos democráticos), económicos (presións e sancións), diplomáticos (incluída a presión sobre a Unión Soviética) e militares.[258]

Huntington observa de pasada que a solución do problema militar estivo moi ligada a factores externos. En efecto, dado que os lexisladores norteamericanos desconfiaban da intervención militar na política, a modernización do equipamento demandada polos militares –que dependía en boa medida dos fondos norteamericanos– só podía ser satisfeita polos gobernos democráticos se os militares amosaban un comportamento axeitado e causaban así unha boa impresión en Washington.

O efecto bola de neve *e outros factores*

O quinto cambio que, segundo Huntington, explica esta terceira vaga de democratización é o *efecto bola de neve*, ou *efecto demostración*, das primeiras transicións, que pode ser descrito como o efecto provocado polo

resultado positivo dun proceso democratizador habido nun país, que recibe o apoio dos medios internacionais de comunicación e cuxo modelo estimula os esforzos consecuentes de cambio de réxime noutros países. Neste sentido, a democratización española non foi o resultado dunha *bola de neve*, xa que estivo entre as primeiras e foi bastante autónoma. Porén, o caso que si influíu no español é o portugués, porque o búnker franquista sufriu un profundo *shock*, as elites reformistas procuraron evitar as sublevacións e os conflitos sociais dirixindo o proceso democratizador desde o poder, e a oposición obtivo un grande incentivo moral. En cambio, o precedente español si ía ser moi importante noutros procesos democratizadores, como no húngaro ou en América Latina.[259]

Finalmente, Huntington ([1991], 104) propón unha lista de factores complementarios que contribuíron ao debilitamento ou á ruptura dos réximes autoritarios nos anos setenta e oitenta do século XX: (a) a prevalencia internacional das normas democráticas; (b) a falta de lexitimación ideolóxica dos réximes autoritarios distintos dos de partido único; (c) a gran rapidez do crecemento económico, que intensificou os desequilibrios sociais e aumentou as esixencias de participación política; (d) os problemas derivados da crise do petróleo; e (e) as divisións no seo das coalicións de goberno dos réximes autoritarios.

A *vía española* de transición cara á democracia: o *segundo intento* como modelo canónico

A periodificación da transición e da consolidación democráticas

Linz (1992, 434-435, e 1996b, 24-28) resalta que a transición española foi un proceso innovador e non exento de dificultades, de medos e de riscos. En efecto, tivo lugar nun momento no que os antecedentes inmediatos de transición quedaban historicamente moi lonxe (a española foi das primeiras transicións desde a posguerra mundial) e tiñan todos unha connotación violenta

(*v.g.*, o golpe militar en Portugal). Tampouco o *Zeitgeist* democrático –a convicción de que era posíbel superar un réxime non democrático sen grandes traumas– era aínda dominante, nin estaba inventado o modelo de transición –ao que lle dedicaremos un apartado específico neste capítulo– no que se fusionan a reforma pactada e mais a ruptura pactada.

No modelo canónico, a transición política española empezou no momento da *morte de Franco*, o 20 de novembro de 1975, e completouse, como moi tarde, o 25 de outubro de 1979, cando se celebraron os *referendos autonómicos no País Vasco e en Cataluña*.[260] En efecto, foi xustamente neste momento cando se transformou o Estado unitario e se cumpriron os tres requisitos esixíbeis para entender completado un proceso de transición: (a) un goberno resultante do exercicio do voto libre e popular; (b) a autoridade gobernamental para xerar políticas públicas; e (c) o feito de que o goberno non teña que compartir *de iure* o poder con ningún outro estamento.

No capítulo 5 apuntamos que os autores canónicos se amosan imprecisos no tocante á fixación do momento no que unha democracia pode considerarse *consolidada*. Para o caso español, Linz e os seus coautores semellan vacilar entre dúas datas diferentes: o fracaso do golpe de Estado do 23 de febreiro de 1981[261] e a transmisión pacífica do poder ao PSOE despois das eleccións lexislativas xerais de outubro de 1982[262].

España: unha transición modélica

No seu conxunto, un *modelo de transición* –entendido como unha transición exitosa– non é susceptíbel de aplicación a espazos e tempos esencialmente diferentes entre si, non pode nunca reproducirse nun escenario alleo ao da súa orixe. Desde logo, a transición española, envolta nunha visión inmaculada e anxelical –cunha escasa literatura autocrítica e cunha análise histórica deficitaria–, está lonxe de ser un proceso de enxeñaría política que poida acomodarse a outros experimentos semellantes.[263] Aínda así, os autores canónicos poñen de relevo a importancia da transición española como exemplo ou modelo para algúns dos aproximadamente 30 Estados da terceira vaga de

democratización. O caso español –que, como acabamos de ver, se encadra na vaga democratizadora que ten lugar a partir da Revolución dos Cravos portuguesa– adquiriu unha especial importancia en América Latina e na Europa do Leste. En América Latina serviu como estímulo de cambio, pero non como modelo analítico da transición (coas excepcións dos casos brasileiro e chileno). Na Europa do Leste foi obxecto de estudo e de emulación práctica, sobre todo en Polonia e en Hungría.[264]

Para Colomer Calsina (1998, 171-181), que parte de que a vía de saída da ditadura non era completamente previsíbel (os reformistas acabaron defendendo un cambio integral das regras de xogo, e os rupturistas seguiron o camiño trazado polos seus iniciais adversarios), as características principais do *modelo español* de transición cara á democracia son (a) o equilibrio de forzas, (b) o recordo da Guerra Civil Española, (c) a debilidade dos maximalistas, (d) o fraccionamento das elites políticas, (e) a anticipación do futuro, (f) o pluralismo político-ideolóxico, (g) a reforma pactada, (h) a ruptura pactada, (i) a reconciliación nacional española e (j) a democracia de confrontación. Habería así unhas relacións paradoxais entre a transición e a democracia: unha transición caracterizada pola escaseza de violencia, a negociación e os pactos desembocou nun réxime político restritivo, no que predominan a concentración do poder, a imposición unilateral e as decisións excluíntes.

Polo tanto, na transitoloxía canónica, a transición española é unha experiencia modélica polo seu especial interese e a súa grande importancia (Linz, 1996b, 26-27):

> 1) Es de las primeras después de las que suceden a la victoria aliada en Italia, Japón, Alemania y Austria [...]. 2) Entre las tres transiciones del sur de Europa, es la primera que no surge de una crisis, como el riesgo de guerra entre Grecia y Turquía, o la guerra colonial portuguesa, sino desde un régimen relativamente estable. 3) Es la única en la que se instaura o restaura una monarquía. Aunque nadie puede negar el papel crucial de Su Majestad el Rey, no hay que olvidar que muchos españoles no eran monárquicos –sin ser antimonárquicos o republicanos. Para muchos en 1975 la monarquía aparecía como un problema más. El monarca legitima la transición para los que aún se identificaban con el régimen y supo generar la esperanza de un transición democrática. El Rey pudo acabar por legitimar la monarquía, más que la institución al monarca. [...][265] 4) En el contexto de las transiciones (antes de las del este de Europa,

> y más concretamente la yugoslava y la soviética) es la única en la que movimientos nacionalistas ponían en cuestión el Estado en su forma unitaria y como Estado-nación, con más o menos intensidad y radicalismo.

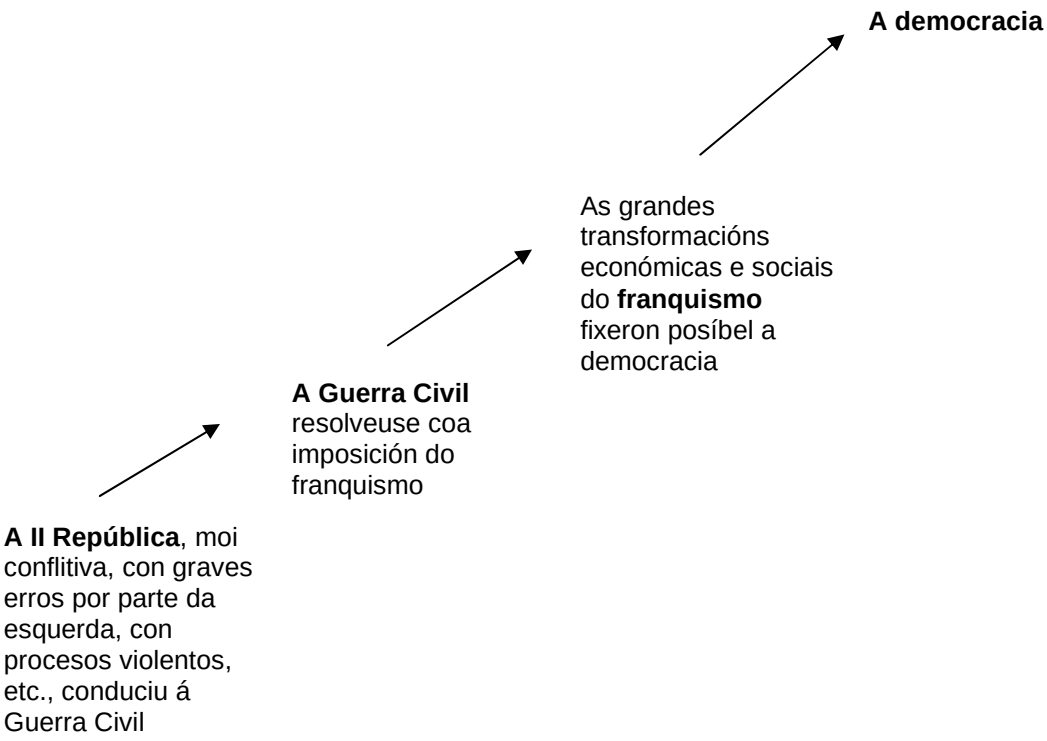
Se para Linz e Stepan (1996, 87), a transición española é, en moitos sentidos, o caso paradigmático para o estudo da transición democrática pactada e da consolidación democrática rápida, non é de estrañar que unha parte importante da terminoloxía transitolóxica se basee sobre o caso español.[266] Pero en que consistiu a *vía española* neste contexto da terceira vaga de democratización?

O modelo segundo intento

Segundo Huntington, España compartiu con outros Estados (como Portugal, Grecia, Corea, Checoslovaquia e Polonia) o *modelo segundo intento*, que hoxe podemos considerar como un elemento esencial do modelo canónico e que inclúe a seguinte secuencia: (a) Un país substitúe o seu sistema autoritario por un democrático. (b) O sistema democrático acaba fallando. As causas deste fenómeno poden estar na ausencia de bases sociais para a democracia; na implementación de políticas extremas por parte dos líderes do sistema democrático, que producen unha reacción drástica; ou nalgunha catástrofe –unha depresión económica, unha guerra– que mina o réxime. (c) Daquela accede ao poder un goberno autoritario durante un período de tempo máis ou menos extenso. (d) Finalmente, prodúcese un *segundo intento de introducir a democracia*. Nesta ocasión, o resultado é mellor, en parte porque os líderes democráticos aprenderon da fracasada experiencia anterior, e en parte –como sucedeu no caso español en contraste co soviético– cando o sistema de partido único é extremadamente débil (no suposto de que se poida falar con propiedade de sistema de partido único). Dous son os efectos básicos desta debilidade do sistema, exemplificados no caso español: en primeiro lugar, a dificultade para a concentración do poder, dada a competencia existente entre o partido único e mais os moitos grupos e institucións tradicionais e burocráticos (o exército, a igrexa católica, os monárquicos, os carlistas, a

oligarquía financeira, o Opus Dei e a *Falange*), de maneira que, cando, ao final dos anos sesenta do século XX, a actividade política medrou significativamente, o sistema tivo que optar entre canalizar esa actividade a través da *Falange* e desfacer así os equilibrios dentro do réxime ou non permitir a súa absorción e pór en perigo o propio sistema; e, en segundo lugar, a incapacidade para adaptarse ás esixencias cambiantes do contorno, que leva os reformistas a unírense aos novos líderes e ás forzas non identificadas co sistema, que son os que poden introducir cambios.[267]

Sobre a base da exposición crítica de Saz Campos (2004, 13-14)[268], poderíamos representar o *modelo segundo intento*, para o caso español, da seguinte maneira:



Esta representación gráfica ascendente permítenos salientar, a maiores, unha característica subliminal do elemento que estamos a estudar: a presuposición de que o progreso que tivo lugar non foi só temporal, senón tamén *cualitativo*. Porque, se a democracia –o resultado do modelo– está situada nun plano politicamente superior respecto da República –o punto de partida–, tamén *o franquismo ocupa un lugar máis elevado que a República*. De feito –e isto sería tamén parcialmente aplicábel ao franquismo–, mesmo *a*

propia Guerra Civil se sitúa nun plano superior ao da República, non pola súa excelencia política, senón polo seu carácter de episodio tan desgrazado como inevitábel[269] e, en definitiva, necesario para completar a andaina que vai desembocar na democracia. O que a mensaxe subliminal que transmite este modelo procura ocultar é o feito de que a Guerra Civil e o franquismo supuxeron un retroceso político, económico e social de decenios verbo do acadado no primeiro terzo do século XX. Esta característica do modelo pode axudarnos a entender que, como indica Saz Campos (2004, 17-19), *a actual democracia non poida atopar no antifranquismo o seu referente fundacional e lexitimador*.[270]

Bustelo (2005) critica esta aplicación do *modelo segundo intento* no caso español.[271] A idea de que a II República foi incapaz de garantir a convivencia pacífica dos cidadáns fronte á violencia esquerdista esquece que os enfrontamentos entre españois foron constantes desde o século XIX, e que a sublevación de sectores importantes da dereita se debeu máis ben ao intento de implantar unha democracia; de feito, a sublevación militar de 1936 non era necesaria para previr un desastre que probabelmente non se ía producir; o argumento do desenvolvemento económico que trouxo consigo o réxime franquista omite o feito de que este desenvolvemento se concentrou no período 1961-1974, "pero si contemplamos todo el periodo de 1936 a 1975, el crecimiento de España [...] fue algo inferior al del Reino Unido e Italia, países ambos que participaron en la Segunda Guerra Mundial y partían de cotas más altas". Para Saz Campos (2004, 14-16, 22-24 e 179-180), a maiores, é evidente que esta

> cadencia de imágenes [...] obvia el contexto europeo. Esto es, que las turbulencias en la República se producían en el marco de una Europa turbulenta, en lo que se ha venido en denominar [...] la guerra civil europea de los treinta o treinta y un años[272]. La nota general, dominante, en este proceso es que la democracia fue sometida a un asalto formidable. En 1936 habían caído las democracias en Italia, Portugal, Polonia, Alemania, Austria, Yugoslavia, Grecia y la práctica totalidad de la Europa centro-oriental [...]. En ningún sitio cayeron solas. En todos hubo errores de la izquierda y de los demócratas, crisis, turbulencias y episodios violentos. Pero en todos hubo enemigos de la democracia y ejecutores de la misma.

> También en España. Aquí la República resistió tres años. Esa es la singularidad española.

Durante a Guerra Civil, a democracia sufriu unha gravísima distorsión: desatouse unha enorme violencia, agudizáronse as crises e os conflitos políticos, a vida cotiá resentiuse sensibelmente. Porén, a República –que, e isto hai que subliñalo, seguiu a ser unha democracia pluripartidista– reaccionou e reduciu a violencia indiscriminada drasticamente. Finalmente, *quen acabou coa democracia foi o franquismo*, cuxos métodos salvaxemente represivos causaron horror na Italia fascista e na Alemaña nazi e lograron erradicar calquera vestixio de pluralismo político, e cuxa política económica e social causou un retroceso sen precedentes[273] que constituíu, en definitiva, "el episodio más negro de nuestra historia contemporánea, al igual que los procesos que lo generaron, los actores sociales y políticos que lo apoyaron, los mecanismos y discursos de que se sirvió".

Voltaremos ao *modelo segundo intento* neste mesmo capítulo, cando nos acheguemos á teoría canónica sobre a xestión da memoria histórica.

A invención dun modelo prescritivo: as condicións necesarias nun escenario de transición

Linz e Stepan (1996, 55-65) acoden á súa tipoloxía dos sistemas políticos para caracterizaren a situación de España ao comezo dos anos setenta do século XX. Aquel Estado autoritario, chegado xa á súa derradeira fase –aínda que haxa un momento no que Linz (1992, 436) opina, sorprendentemente, que "el régimen tenía una considerable estabilidad y salvo la sucesión de Franco por su muerte, no se enfrentaba con una profunda crisis"–, albergaba unha sociedade civil robusta, unha cultura legal tendente cara ao constitucionalismo e ao Estado de dereito,[274] unha burocracia estatal profesionalizada e mais unha economía razoabelmente ben institucionalizada. Todos estes elementos conformaban unha comunidade política na que a democratización só precisaba a creación de institucións democráticas dotadas de autonomía, autoridade, poder e lexitimidade. Era posíbel a vía –sobre a que voltaremos polo miúdo

neste mesmo capítulo– da *reforma pactada, ruptura pactada*, é dicir, un pacto entre os sectores moderados do réxime e da oposición.

Na seguinte táboa intentamos representar o xeito en que o réxime franquista, que partía dunhas condicións iniciais favorábeis, cumpría as condicións esixíbeis a todo réxime autoritario que pretendese completar unha transición política e consolidar a democracia[275]:

Condicións necesarias	Autoritarismo	O caso español
O Estado de dereito e as liberdades públicas	Nalgúns réximes autoritarios hai unha tradición de Estado de dereito e de sociedade civil que pode estar bastante viva, pero as liberdades públicas van ter que ser espalladas e protexidas. Pode ser preciso promulgar e implementar leis que lles outorguen autonomía aos sindicatos, aos medios de comunicación, etc.	Os artífices e os partidarios da democracia herdaron unha sociedade civil xa robusta e razoabelmente diferenciada, así como unha tradición de Estado de dereito recente pero tamén razoabelmente forte.
A autonomía política da sociedade (e mais a confianza e as condicións legais para esta autonomía)	Todas as condicións normais que aseguran unha competición electoral libre entre partidos deben ser creadas. A formación de partidos debe ser legalizada, e deben levantarse as restricións que pesan sobre partidos específicos. Nalgún caso é preciso restabelecer os dereitos políticos dos actores políticos chave.	Este é o único elemento no que a transición española non empezou en condicións razoábeis.
As normas constitucionais relativas á distribución democrática do poder	A reforma dunha Constitución non democrática pode ser viábel, pero son precisos unha asemblea constituínte totalmente democrática e mais un proceso constituínte.	Neste elemento, a transición española tamén empezou en condicións razoábeis.
A administración pública aceptábel e utilizábel por un goberno democrático	Na medida en que a administración non está politizada e mantén estándares profesionais, pode non ser inmediatamente necesaria unha reforma administrativa. Nalgúns casos pode ser desexábel levar a cabo unha purga de burócratas máis ou menos limitada, incluídos xuíces e militares. Pero se o exército tivo un papel importante no réxime non democrático anterior, tales purgas poden resultar bastante difíciles.	Os artífices e os partidarios da democracia herdaron un aparato estatal con tintes autoritarios pero utilizábel (claramente utilizábel, desde logo, no caso do primeiro goberno democraticamente elixido, saído precisamente das súas filas).
A autonomía suficiente da economía e dos actores económicos para aseguraren o pluralismo da sociedade civil, da sociedade política e da sociedade económica	Se a economía foi unha economía mixta, poden non ser necesarios cambios inmediatos para facilitar a transición e mais a consolidación democráticas. Calquera reforma posterior –desexábel ou necesaria– formará parte dos procesos políticos normais, e poderá incluír máis socialización ou máis privatización da propiedade, e máis ou menos regulación social e/ou económica do mercado.	Os artífices e os partidarios da democracia herdaron unha sociedade económica que necesitaba ser reestruturada pero que xa estaba institucionalizada.

A *vía española* ou a incerta revolución legal das elites[276]

Entre a reforma pactada e a ruptura pactada: a transición negociada

A morte de Franco provocou *incerteza*[277] na cidadanía e mais unha inestabilidade política posterior. A transición española viviuse como un proceso precario que requiriu constantemente unha acción política innovadora.[278] En efecto, e segundo Linz (1992, 449-450 e 456), os obxectivos da transición estiveron expostos a non poucos perigos –a *semana negra* de 1977, a instauración e a lexitimación da monarquía, a posta en marcha do Estado das autonomías, a crise económica e mais o terrorismo de ETA–, polo que

> los participantes en un proceso de transición tienen interés en crear un mínimo de predictibilidad. Por eso las negociaciones sobre la ley electoral, sobre las libertades, el acceso a los medios, etc. ocupan un lugar central. En el caso de que no haya una restauración de unas instituciones democráticas preexistentes, el establecimiento de unas instituciones provisionales que puedan servir a la democratización es fundamental. En el caso español la Ley para la Reforma Política y los distintos acuerdos más o menos tácitos, más o menos explícitos de la primavera de 1977 redujeron esa incertidumbre.

O que converteu o caso español en historicamente peculiar e novidoso foi a reforma radical do Estado autoritario pola vía da ficción xurídico-constitucional, na medida en que (a) non podía haber ruptura coa legalidade estabelecida, nin sequera un goberno provisional de transición entre os dous réximes, (b) se asegurou a continuidade da xefatura do Estado entre os réximes (non se puido cuestionar a monarquía como forma do Estado), e (c) as forzas armadas tiveron que se converter en garantes do novo réxime democrático.[279] A transición española foi modélica en canto ao seu baixo custo social, pero, por mor do seu método de negociacións temerosas, produciu unha democracia mediocre e de pouca calidade. No caso español tiveron un importante peso as condicións obxectivas, é dicir, as transformacións económicas, sociais e culturais. Quedaban así delimitadas as opcións dispoñíbeis para os actores sociais.[280]

No modelo canónico, a relación entre a reforma pactada (*reforma desde arriba*) e a ruptura pactada (*ruptura desde abaixo*) inclínase claramente, e mesmo cunha pretensión normativa, cara ao predominio da opción reformista. Con todo, hai autores que, como veremos inmediatamente, resolven o dilema reforma-ruptura mediante un arranxo cronolóxico, mentres outros, como Colomer Calsina (1998), van máis lonxe e entenden que o dilema creou unha incerteza que desembocou na derrota da opción rupturista.[281]

Algúns autores sosteñen que os moderados do réxime e da oposición pactaron a reforma desde o comezo. A través da negociación chegouse a unha ruptura pactada que permitiu o desmantelamento dos elementos non democráticos do Estado franquista e a creación de novas estruturas democráticas. Morodo (1984, 83-84), *v.g.*, distingue, dentro do *reformismo*, entre (a) o *continuísmo*, que perseguía o perfeccionamento da legalidade corporativa franquista e equivalía obxectivamente a unha postura inmobilista, (b) o *reformismo continuísta*, que pretendía modernizar o réxime existente, e mais (c) o *reformismo pactista*, que aceptaba que a reforma tiña que ir máis aló dos cambios decididos no interior das elites franquistas, é dicir, que era precisa a negociación coa oposición democrática.

Outros autores, pola contra,[282] entenden que, na primeira fase da transición, a reforma pactada (reforma *desde arriba*) e a ruptura pactada (ruptura *desde abaixo*) estiveron cronoloxicamente separadas. Nun primeiro momento (entre o 7 de xullo de 1976 –xuramento de Adolfo Suárez como presidente do Goberno de España– e o 15 de decembro de 1976 –referendo da Lei para a reforma política–) levouse a cabo unha *reforma legal-constitucional desde arriba*, froito dun pacto interno negociado entre as forzas franquistas para anular o réxime franquista. Nesta fase tivo lugar un feito histórico único: foron os titulares das máis altas instancias (o xefe do Estado, o presidente do Goberno de España, o presidente das Cortes e do *Consejo del Reino*) os que utilizaron o seu poder para desfacerse do réxime. En efecto, a transición española cara á democracia foi un proceso atípico no que dúas institucións franquistas –o *Consejo Nacional del Movimiento* e as Cortes– aprobaron unha reforma que implicou a súa desaparición política, por cinco razóns: (a) o apoio do rei, (b) a presión da opinión pública, (c) a toma de conciencia da clase

política franquista (incluída a igrexa católica) respecto da fin do seu papel político, (d) a inevitabilidade do cambio desde o punto de vista xeopolítico e (e) a estratexia de Suárez, que atopou a súa mellor expresión na Lei para a reforma política aprobada nas Cortes o 18 de novembro de 1976. Nun segundo momento (entre o 23 de decembro de 1976 –primeira reunión entre Suárez e a comisión negociadora da oposición democrática– e o 15 de xuño de 1977 –eleccións ás Cortes–) era preciso levar a cabo a transición cara a unha nova orde democrática. Aquí si era necesaria a *ruptura desde abaixo* mediante a negociación entre o Goberno de España de orixe franquista e mais a oposición democrática. Polo tanto, *a democratización obedeceu tanto a unha decisión desde arriba como á vontade de ruptura da oposición*: podíase chegar á democracia a través dun proceso de negociación. O modelo canónico inclinaríase así por unha *transición negociada*[283] con lealdade democrática, aínda que *iniciada e controlada polo réxime*. O poder político era consciente de que, no contexto europeo occidental, a represión das demandas sociais sería considerada como excesiva, mentres a oposición democrática sabía que era débil de máis para desafiar o réxime inmediatamente. Neste sentido, a transición española tivo un carácter especial, xa que non se produciu tras a caída do réxime, senón por iniciativa dos que estaban no poder, aínda que baixo presións internas e externas.[284]

Un proceso democratizador baixo o control último das elites da ditadura

O caso español foi o primeiro no que os gobernantes autoritarios ou os seus sucesores continuaron a gobernar tras o proceso democratizador. A oposición democrática esixía un goberno provisional lexítimo (que, polo tanto, non podía traer causa do réxime autoritario),[285] mentres as elites da ditadura, que dirixían a transición, sostiñan que tampouco os partidos da oposición, que non foran votados, tiñan lexitimidade democrática. No fondo, a cuestión debatida non era a relativa á lexitimidade democrática, senón, por unha banda, a de quen ía controlar unha grande cantidade de recursos políticos durante o período de transición e, por outra banda, a das posibilidades da oposición democrática de

realizar transformacións sociais importantes antes das eleccións.[286] De feito, segundo Linz (1992, 446-448), en España era "imposible lo que se llamaba la ruptura democrática y [...] Suárez [insistía] en que la oposición, por más respetable que fuera no tenía credenciales democráticas superiores a las suyas y que por tanto él seguiría ejerciendo el poder hasta el día en que se reuniera el Parlamento después de unas elecciones". E é que os líderes da oposición carecían de lexitimidade democrática, porque o que tiñan non era máis que un poder derivado da súa imaxe mediática e da súa capacidade de mobilización:

> La ventaja de los herederos reformistas y demócratas del régimen autoritario es que tienen de su parte la legalidad formal que asegura hasta el momento de las elecciones el funcionamiento del Estado, así como la obediencia de las fuerzas armadas y de la Administración. Inspira además confianza a sectores conservadores del orden existente que tienen reservas sobre el cambio político.

Para Linz, en definitiva, se os reformadores do réxime se comprometían seria e honestamente coa realización dunhas eleccións libres –e amosaban así unhas intencións tan democráticas como a oposición–, este modelo de transición era especialmente conveniente. Porén, non era un proceso fácil.[287] Desmontar as estruturas institucionais do réxime franquista requiría, ao comezo –e fronte aos sectores fieis á legalidade vixente, que necesitaban crer na lexitimidade do proceso–, combinar a lexitimidade histórica e mais a legalidade do réxime autoritario –é dicir, unha proxección da lexitimidade cara ao pasado– coa arela de ruptura –é dicir, unha proxección de lexitimidade cara ao futuro–. Ou, con outras palabras, facía falta unha *revolución legal*, que foi exactamente o que se produciu en España:

> [O] gobierno de Suárez en España (1976-77) [fixo unha] revolución legal –empleando instituciones constitucionales contra el espíritu de esas mismas instituciones, o lo que los alemanes llamarían *verfassungswidrige Verfassungsänderung*– para hacer posible la transición de un régimen autoritario a la democracia. En este caso, la presión ejercida por la oposición, su movilización de la calle y el elevado coste de la represión convenció a los gobernantes para iniciar la transición a la democracia. Esto se hizo sin cooptar a los líderes de la oposición en el gobierno y sin una ruptura del marco institucional, pero con una clara discontinuidad. (Linz, 1996[5]a, 135.)

Dado o estado da opinión pública e mais o apoio das forzas armadas ao réxime, a saída revolucionaria *stricto sensu* era inimaxinábel, así que se impuxo a utilización das *Leyes Fundamentales* para un cambio constitucional, e os esforzos realizados neste sentido culminaron na Lei para a reforma política. Este proceso resulta especialmente notábel se se ten en conta que o cóctel ideolóxico do *Movimiento*, composto de elementos tradicionalistas, predemocráticos, fascistas, clerical-conservadores e corporativistas, non era o axeitado para lexitimar a liberalización e a democratización desde dentro do sistema, agás por motivos de oportunismo. Se as eleccións axudan a crear axendas, actores, organizacións e, sobre todo, lexitimidade e poder, a tarefa fundamental de Adolfo Suárez tiña que ser a celebración de eleccións, que foron cruciais no proceso de desmantelamento do vello réxime e de instalación e lexitimación da democracia. Cando Suárez propuxo unhas eleccións libres e abertas e fixou unha data para elas, deu o paso decisivo que levou da liberalización á democratización.[288]

Díaz Gijón (1996, 104-108) cita a Karl e Schmitter, para quen as transicións *desde arriba* (como a española, polo menos en parte) se basean sobre pactos fundacionais que (a) soen conducir á instauración dunha democracia, (b) lles garanten ás clases dominantes tradicionais a súa supervivencia e (c) veñen sendo, en definitiva, mecanismos antidemocráticos negociados polas elites que tratan de estabelecer un contrato socioeconómico e político explícito que desmobilice as masas e determine o poder futuro de todos os actores. O verdadeiro consenso da transición española estaría así en recoñecer a ocultación do proceso político propiamente dito.

A xestión da memoria histórica e o consenso

A etioloxía e a función do consenso

Segundo Linz (1996b, 32), o executivo de Adolfo Suárez até xuño de 1977 non foi un Goberno democrático, pero si un *Goberno para a democracia*. Malia a

súa natureza paradoxal, un goberno deste tipo –un goberno *de xestión* sen lexitimidade democrática– pode

> ser preferible a un gobierno formado por la oposición, que puede estar tentado a posponer las elecciones a efecto de realizar grandes transformaciones sociales y políticas (sin mandato de los electores) para asegurar «una mayor democracia», y al encontrar resistencias, excluir incluso a sus aliados y, finalmente, posponer elecciones *sine die*. Ése fue el caso de Cuba con Castro, Irán con Jomeini, Nicaragua con el sandinismo y estuvo a punto de ser el portugués [...].

Fieis ao repertorio funcional-pluralista, que, como veremos no capítulo 9, ten un interese especial polo consenso –tan especial, de feito, que o sacraliza como instrumento da orde– e considera incompatíbeis a transición política e a mutación das relacións económicas, os autores canónicos prescriben unha medida que consideran fundamental e que os partidos de esquerdas teñen que aceptar se queren ser autorizados a xogar durante a transición: *os dereitos de propiedade da burguesía deben manterse inviolábeis*. En España era preciso acadar unha transacción entre os intereses de clase, porque á burguesía había que lle asegurar que os seus dereitos de propiedade non ían correr ningún perigo nun futuro inmediato, mentres que os asalariados querían que, a longo prazo, se satisfixesen as súas demandas de mellores remuneracións e de xustiza social. Neste sentido, os pactos da Moncloa non foron acordos sociais entre sindicatos e organizacións empresariais, senón acordos políticos cos que Adolfo Suárez pretendeu que a sociedade política chegase a un compromiso, para o que era preciso que os partidos consultasen os seus apoios sociais. Deste xeito, os pactos foron quen de activar o nexo existente entre a sociedade política e mais a sociedade civil.[289]

A cuestión da memoria histórica: os presupostos da teoría canónica

Que o consenso é un elemento central do modelo transitolóxico canónico queda tamén patente na teoría sobre a *memoria histórica*, cuxos presupostos sintetiza Linz (1996[5]a, 68-69) para o caso español:

> Hace falta mucha sensibilidad y perspicacia para discernir en la fase inicial [da democracia] qué grupos e individuos de la oposición, especialmente los últimos, pueden llegar a ser ciudadanos leales u honradamente neutrales pero cumplidores de las normas. La tentación de una política de *ressentiment* es con frecuencia demasiado fuerte como para permitir este proceso de integración. No hay duda de que los conflictos innecesarios de personalidad entre la élite política tienden a dificultar la cooperación futura del gobierno con la oposición leal. Estos conflictos [...] son exacerbados cuando la instauración de la democracia sigue a un prolongado período de gobierno autoritario que no dio ninguna oportunidad para que surgieran élites alternativas que se encontraran en ciertos campos políticos, como la legislatura, los gobiernos municipales o en negociaciones de grupos de interés.
>
> La instauración de la democracia después de un régimen autoritario permite a sus fundadores cuestionar las credenciales de muchos intereses en la sociedad, entre ellos los líderes de la oposición que colaboraron con el régimen derrocado. [...] Si los fundadores del nuevo régimen definen a toda persona que ha estado conectada con el régimen anterior como no apta para participar en el proceso democrático a no ser que reniegue de su pasado, contribuyen a una profecía cuyo cumplimiento es resultado de la propia profecía, creando una oposición semileal o incluso desleal. En una democracia no puede aplicarse retroactivamente la lealtad a un nuevo régimen, excepto en casos extremos cuando el consenso general de la sociedad rechaza el régimen anterior casi unánimemente por motivos morales.

A violencia política durante o réxime autoritario é un elemento ineludíbel da cuestión da memoria histórica:

> Aunque el franquismo fuera responsable de una terrible represión después de la guerra civil, habían pasado demasiados años para que su recuerdo fuera un problema inmediato de conflicto entre justicia y pragmatismo político [...]. El régimen en sus últimos años no había dejado un legado de represión y violencia, de ilegalidad incluso de acuerdo con su propia legislación como el terror desde el Estado que caracterizó a Argentina y a la dura represión chilena e incluso uruguaya y brasileña. Ciertamente había habido violación de los derechos humanos, pero en una escala incomparablemente menor. (Linz, 1992, 457.)

Tamén Huntington ([1991], 190-210) se achega á cuestión da memoria histórica cando aborda o espiñento asunto do castigo polos crimes cometidos durante o réxime autoritario. Os dous camiños que se abren –o procesamento

e o castigo, ou ben o esquecemento e o perdón– son problemáticos. Pero *a xustiza é unha función do poder político*, así que as consideracións que se teñen en conta son de natureza exclusivamente política, e non moral nin legal. En concreto, trátase de que os conservadores acepten o proceso de democratización coa garantía de non seren castigados polo réxime democrático. Ningún líder autoritario vai democratizar o seu sistema para ser xulgado e condenado, así que debe elixirse o camiño máis satisfactorio, que consiste en non procesar nin castigar, porque, en definitiva, o prezo a pagar nas transicións iniciadas polos dirixentes dos réximes autoritarios –que representan case a metade de todas as transicións– é o *esquecemento das violacións dos dereitos humanos cometidas durante o réxime autoritario* polos líderes desprazados do poder. É máis: os grupos asociados ao réxime autoritario van restabelecer a súa lexitimidade e a súa influencia. No caso español, Linz (1992, 456) observa como o recordo da Guerra Civil Española –cos "errores y crímenes de ambas partes"– conduciu a unha *filosofía de nunca máis*, de consenso e de confianza mutua. De feito, e como subliñan Linz, Stepan e Gunther (1995, 87), a memoria histórica da guerra acabou transformada nun factor positivo para o proceso de transición grazas ao *cultural work* da sociedade política e civil.

Aguilar Fernández: o desenvolvemento da teoría canónica

Para o caso español, é Aguilar Fernández quen desenvolve polo miúdo a teoría canónica sobre a memoria histórica.[290] A autora entende por *memoria colectiva* o "recuerdo que tiene una comunidad de su propia historia, así como [...] las lecciones y aprendizajes que, más o menos conscientemente, extrae de la misma. Esta variable incluye tanto el contenido de la memoria (recuerdo de acontecimientos históricos específicos) como los valores asociados a su evocación (lecciones y aprendizajes históricos), modificados, frecuentemente, por las vicisitudes del presente".[291] Cando alude concretamente á *memoria histórica*, Aguilar Fernández refírese ao "conjunto de aquellos acontecimientos

del pasado retenidos (lo que conlleva una selección) y mayoritariamente compartidos por los miembros de un país".[292]

Á traumática memoria da Guerra Civil Española correspondeulle un papel crucial no deseño institucional da transición, porque favoreceu a negociación e inspirou a actitude conciliadora e tolerante dos principais actores. É dicir, *na transición, o recordo da guerra –a xestión da memoria histórica– beneficiou o consenso*, que foi unha forma ideal de resolver os problemas que apareceron ao longo do proceso.[293] A institucionalización do consenso –que foi, se cadra, o desenvolvemento máis sobresaliente da transición e culminou na primeira Constitución aprobada nun referendo popular– adoptouse como reacción fronte ao exemplo negativo que fornecían, en xeral, a incapacidade dos españois para afrontar os problemas dun xeito civilizado e a ancestral tradición de conflitos civís –o fantasma do cainismo–, e, en particular, o período republicano que desembocou na guerra. O recordo do enfrontamento estaba definitivamente condicionado pola socialización franquista, un de cuxos elementos esenciais era o relato dunha guerra necesaria contra unha perigosa democracia liberal que conducira a un réxime estábel e favorecedor do progreso socioeconómico.[294] A memoria oficial da guerra converteuse en algo do que resultaba moi difícil evadirse,[295] aínda que experimentou unha evolución ao longo da vida do réxime franquista. Inventouse inicialmente un relato heroico no que a guerra fora necesaria en nome da unidade nacional e relixiosa, e máis tarde, cando a guerra se presentou como inevitábel para garantir a paz e o progreso económico, o relato adquiriu un carácter tráxico.

Non se deixou de manter nunca que a guerra foi, por desgraza, ineludíbel –tal e como puidemos observar neste mesmo capítulo a propósito do *modelo segundo intento*–, pero empezou a engadirse que non debía ter lugar nunca máis (o que implicaba que podería ter lugar de novo).[296] Ademais, na concepción da guerra como *a guerra dos tolos*, a sociedade padecera unha loucura colectiva, de maneira que ninguén fora consciente e, polo tanto, responsábel, da barbarie desatada e das atrocidades cometidas. Así é como se explica que se puidese eludir a cuestión de quen fora máis culpábel polo ocorrido e se transitase da culpabilidade global –"todos tivemos a culpa"– á irresponsabilidade colectiva –"ninguén foi totalmente culpábel"–. Contra 1978, a

avaliación do franquismo non era unívoca: a falta de liberdade, a represión e mais a desigualdade eran valoradas negativamente, mentres a paz, o desenvolvemento e o aumento xeral do nivel de vida conducían a unha interpretación benévola. A liberalización e mais os achegamentos entre a oposición e os sectores aperturistas do réxime provocaron unha certa converxencia entre as respectivas e heteroxéneas memorias, que coincidiron na necesidade de facer compatíbeis a orde, a paz social, a estabilidade e o benestar coa reconciliación, a renuncia á vinganza[297] e ao rancor, a xustiza, a liberdade e a democracia. A aprendizaxe histórica conduciu á superación da percepción dilemática dos valores da *paz* e da *democracia*.[298]

En esencia (Aguilar Fernández, 1996a, 21-22 e 31), a teoría canónica parte de que as elites que protagonizaron a transición española acordaron tacitamente atender o medo dunha parte da cidadanía de que puidesen rexurdir os "viejos rencores de la guerra" nunca pasados pola peneira dunha política de reconciliación.[299] A memoria da guerra, en efecto, seguía presente na sociedade española, pero este feito acabou sendo "el acicate necesario para facilitar las múltiples negociaciones que fueron precisas en la transición", porque

> independientemente de quién fuera más responsable de lo ocurrido[300], de por qué se desataron las pasiones de tal forma y de cómo se podrían asimilar los acontecimientos históricos, se opta por alejar y silenciar la historia y por perseguir un único objetivo: *nunca más* consentir una nueva contienda fratricida. Y esto por encima de los sentimientos republicanos de una buena parte de la oposición, de sus anhelos declarados de ruptura, de la retórica maximalista, del conflicto social y de las ansias de reforma.

Polo tanto, non se compartía o contido da memoria, pero si a lección que dela debía extraerse. A prioridade absoluta deste *nunca máis* –a principal lección que se obtivo na transición– baseouse sobre un consenso entre as elites[301] da transición relativo á memoria histórica: "aunque exagarada, la similitud entre la situación española de los años treinta y la de los setenta a la muerte de Franco existía, siendo precisamente este símil el que produjo el miedo a la repetición".[302] Un elemento esencial deste consenso foi a *reconciliación mediante o esquecemento* (Aguilar Fernández, 1996a, 47): "la

amnesia puede cumplir una función equivalente al perdón". Ademais, no caso español, "las dos partes en liza [...] piden perdón globalmente por sus agresiones y [...] se reconocen igualmente culpables de lo que ocurrió":

> Lo más frecuente es que no se juzgue a los responsables de la crisis ya que, como este tipo de reconciliación es algo ficticia, en el sentido de que está basada en el olvido y no directamente en el perdón, todo aquello que suponga evocar los viejos acontecimientos puede suscitar de nuevo la polémica, que es, precisamente, lo que se trata de evitar (especialmente en los casos de guerra civil, donde el temor a su repetición suele condicionar la actitud de los actores). La memoria juega aquí un papel ambiguo, puesto que si bien ha sabido sacar de la historia esas lecciones que le han permitido ignorar o, más precisamente, fingir que olvida el problema, al no haber desaparecido realmente el recuerdo, debido a su entidad especialmente traumática, éste puede reemerger de forma inesperada y con resultados imprevisibles. Por todo ello conviene crear las instituciones necesarias para contener, en la medida de lo posible, las impredecibles consecuencias de la resurrección de la memoria latente.[303]

Isto é o que explica a moderación das demandas dos diferentes actores da transición, que recorreron ao consenso –é dicir, á negociación, ao pacto, á cesión, á tolerancia– como instrumento político destinado a romper cunha longa tradición de intolerancia e de sometemento do contrario que desembocou sempre no *trágala* constitucional, é dicir, na imposición dun sector social sobre outro. A nova Constitución non debía ser aprobada coa precipitación da republicana de 1931 –o caso máis paradigmático de *trágala* constitucional–, debía ser a Constitución do consenso e da concordia, aceptada pola gran maioría das forzas políticas e pola cidadanía en referendo.[304]

A recepción da teoría canónica

Nos campos historiográfico e da ciencia social, a canonicidade desta teoría non admite dúbidas.[305] Entre os innumerábeis autores que poderíamos citar como exemplos imos seleccionar cinco que nos parecen especialmente diáfanos. Todos parecen querer contestar unha pregunta que formula González de Cardedal (2006): "¿Hubiera sido [...] posible la transición si, como condición

esencial para el consenso, se hubiera exigido una revisión de toda la historia anterior, reclamando justicia y ajusticiamiento para todos? ¿Quién se atreverá a responder a esta pregunta?".

Ramírez Jiménez, aínda que admite que a morte da II República se debeu ao *alzamiento* do 18 de xullo de 1936[306], subliña que hai varias causas que puñan en grave perigo "el desarrollo pacífico de aquel ilusionante 14 de abril": (a) unha Constitución que contiña unha "nefasta política religiosa", moi prexudicial para a igrexa católica e motivo de enfrontamento coa cidadanía, (b) un pluripartidismo extremo e moi polarizado, con formacións fortemente ideoloxizadas e opostas, sobre todo en función do *cleavage* relixioso, e (c) un consenso republicano moi débil, que producía unha insistente demanda de superación da República tanto na dereita como na esquerda.[307] Xa nos anos sesenta e setenta consolidouse unha clase media que ía ser a protagonista da transición e que non quería voltar ao pasado:

> Que no se perdiera lo que poco a poco había conseguido: el hijo en la Universidad, el coche familiar, el veraneo bien merecido, el orden que todo lo garantizaba, etc. [...] El encubierto capitalismo y la poderosa tecnocracia habían ganado silenciosamente la batalla. [...] Estábamos ante una burguesía conservadora no exenta de abundantes dosis de miedo. Se temía a los exaltados. Pero fallecido Franco, la única senda posible era la de una democracia que no pasara cuentas al inmediato pasado y que nos llevara a Europa. Los grandes partidos lo vieron pronto e, incluso renunciando a partes de sus iniciales idearios, cumplieron la gran función de acoplar sus demandas a lo que realmente quería la nueva sociedad. Aquí estuvo la clave del éxito de una transición en la que no existieran vencedores ni vencidos. (Ramírez Jiménez, 2005b.)

De maneira que o que xa non ten sentido hoxe é,

> tan pronto y con muchos protagonistas vivos, resucitar el pasado y volver a utilizarlo en la contienda política.
>
> Y es que llegó un día un Rey, precisamente puesto por Franco, que pregonó a los cuatro vientos que quería ser el Rey de todos los españoles. De todos. De los de dentro y de los de fuera. Pensaran como pensaran y hubieran hecho lo que hubieran hecho. No, no hubo "olvidos" en la transición que, incomprensiblemente, algunos parece que quieren repetir. Conocer bien la historia comienza por liberarse de las valoraciones previas, larvadas y manifiestas. Y, acto seguido, crear nuevas y limpias ilusiones para esta democracia que se nos está tornando flor mustia demasiado

> temprano quizá por estar mirando tanto y tan pronto a un ayer que muchos creímos que lo era de verdad. Lo contrario es el hispánico apasionamiento [...] que nunca nos ha servido para nada. (Ramírez Jiménez, 2004.)

Saz Campos (2004, 282-291) distánciase explicitamente dos "enfoques" que poñen o acento no papel dominante das elites franquistas durante a transición, que o autor considera "pretendidamente de izquierdas" (como se non fosen, de feito, perfectamente canónicos, como puidemos ver no capítulo 5): "parece desconocerse lo que en la transición hubo de equilibrio de fuerzas y por ende de participación ciudadana a través de una larga serie de movilizaciones que condujo finalmente a que la única reforma posible fuera la que las élites franquistas habían intentado evitar siempre: la democrática". De aí que Saz Campos rexeite a crítica do proceso de transición: "Se hizo lo que se pudo y se hizo bien. Se respondió a una demanda social y a una necesidad política". En efecto, e tal e como sostén a teoría canónica, existía unha demanda social de esquecemento que se plasmou na idea, amplamente compartida entre a oposición democrática e os sectores que se ían afastando do réxime, do *nunca máis*, da reconciliación entre os vencedores e os vencidos e da construción dunha democracia cerrando as feridas da Guerra Civil e do réxime franquista: "Se trataba, por tanto, de huir de una posible espiral de recriminaciones y, eventualmente, de responsabilidades que, sin duda, habría hecho poco menos que imposible el diálogo entre los distintos interlocutores". Fuxir desta espiral, por certo, tamén era un xeito de afrontar o problema das ameazas do exército e do terrorismo de extrema esquerda e de extrema dereita. O esquecemento do pasado, obviamente, tivo un custo político:

> una renuncia implícita a hacer de la memoria de la dictadura una fundamentación de la naciente democracia [...]. [...]
>
> Lo que se producía era en cierto modo una paradoja: el recuerdo de un *mal* –la Guerra Civil– había marcado los límites por donde debía transitar la transición; pero para que ésta se llevase a término felizmente era el recuerdo de otro *mal* el que se eclipsaba. La democracia española nacía curada de memoria –de la Guerra Civil– pero «enferma» de olvido –del franquismo.

O terceiro autor que queremos traer a colación a propósito da recepción da teoría canónica relativa á cuestión da memoria histórica é Juliá Díaz[308]:

> A cada cual correspondía la suya [culpa ou responsabilidade]. A los rebeldes, por haber desencadenado una guerra civil de efectos devastadores; a los que tomaron las armas para aplastar la rebelión, porque, además de que nada justificaba la matanza de tantos inocentes, contribuyeron a hundir la propia República.
>
> [...] cuando los exiliados comenzaron a encontrarse con disidentes del interior –monárquicos, católicos, antiguos falangistas–, el primer punto del orden del día era proyectar hacia atrás una amnistía[309] general que permitiera mirar hacia adelante. [...]
>
> Sobre ese clima moral, que entrañaba profundas consecuencias políticas, se basó la transición. [...] si la transición fue posible se debe a que los mayores, los que hicieron la guerra, habían aprendido su terrible lección, y a que sus hijos, al borrar la divisoria entre vencedores y vencidos, liquidaron su no menos terrible herencia.
>
> [...] Cuando un país se escinde, la memoria compartida sólo puede construirse sobre la decisión de echar al olvido el pasado: ése es el sentido de la aministía general [...]. (Juliá Díaz, 2006e.)

Neste caso, "echar al olvido no era amnesia ni ignorancia, sino resultado de la decisión política de que el pasado no interfiriera en la voluntad de abrir un futuro que librara a España de la dictadura por medio de la clausura de la Guerra Civil" (Juliá Díaz, 2006c).

O cuarto autor ao que nos queremos achegar é Malefakis (2006), cuxa canonicidade xa nos quedou clara no capítulo 4. Para este autor, a reconciliación só é posíbel se a dereita e a esquerda (a) recoñecen e condenan os crimes, as transgresións e os erros dos seus devanceiros durante a Guerra Civil, e (b) deciden evitar por todos os medios que nada semellante volva suceder. A esquerda, gañadora moral da Guerra Civil, debe recoñecer que non foi inocente durante o segundo terzo do século XX. No seu debe figuran os erros políticos que contribuíron indirectamente ao estoupido da guerra, a política revolucionaria e provocadora de Largo Caballero, a revolución de outubro de 1934, a reacción insuficiente fronte aos asasinatos de cregos durante os primeiros meses da guerra, Paracuellos del Jarama e as demais matanzas incontroladas. Con todo, a autocrítica de maior profundidade debe realizala a dereita que gañou militarmente a Guerra Civil, responsábel da rebelión militar de 1936, dunha política de terror centralizado e sistemático

durante a guerra, da prolongación a mantenta do conflito armado, da institucionalización da vinganza a través dun réxime bárbaro de exterminio, represión e terror, e do rexeitamento da reconciliación durante a longa ditadura.

Cerraremos este capítulo coas implacábeis ideas de Cárcel Ortí (2008, 24-27): "A veces, las heridas del pasado siguen tan abiertas que incluso gobiernos democráticos se ven obligados a imponer el silencio para salvaguardar la unidad del país". A busca das responsabilidades do pasado estaría a miúdo animada por un espírito inquisitorial. Sobre todo o executivo –en alusión aos gobernos presididos por José Luis Rodríguez Zapatero– podería ter a tentación de converter o escrutinio do pasado nun "instrumento político para penalizar a la oposición",[310] ademais de implicarse nunha tarefa pseudocientífica e propagandística con intencións vingativas. E, en definitiva, a "historia no puede escribirse de nuevo y la reconciliación de la Iglesia con los vencidos en la Guerra Civil no se puede hacer eliminando o añadiendo placas conmemorativas" (Cárcel Ortí, 2008, 34). O que non impide reclamar –*noblesse oblige*– un acto de xustiza verbo dos católicos: "A los mártires[311] hay que rendirles el honor que se merecen" (Cárcel Ortí, 2008, 405).

Estes son os principais puntos tratados neste capítulo:

- A transición política española forma parte da terceira vaga de democratización, que comeza coa Revolución dos Cravos de abril de 1974. O proceso iníciase cando morre Franco, o 20 de novembro de 1975, e conclúe tras a celebración dos referendos autonómicos no País Vasco e en Cataluña, o 25 de outubro de 1979.
- O conxunto dos cambios que determinan a terceira vaga son o crecemento económico mundial dos anos sesenta –que eleva o nivel de vida dunhas clases medias que van ser especialmente activas na democratización–, os problemas de lexitimación dos sistemas autoritarios no posterior contexto de crise económica –derivada da suba dos prezos do petróleo de 1973-1974–, as mutacións que se producen no seo da igrexa católica co gallo do Concilio Vaticano II –que se plasman nunha doutrina e nunha práctica reformistas e

democráticas–, as políticas de promoción da democracia da Comunidade Europea, dos Estados Unidos de América e do Vaticano, e o *efecto bola de neve* que provocan as primeiras e exitosas transicións democráticas.

- España comparte con outros países da terceira vaga os ingredientes teóricos do *modelo segundo intento*. Segundo este elemento do modelo canónico, a etioloxía da democracia remóntase á experiencia da II República, que fracasa debido ao extremismo das súas elites e conduce inevitabelmente a unha guerra civil. Esta desemboca nun réxime autoritario cuxas transformacións económicas e sociais farán posíbel o segundo e –esta vez– exitoso intento de introducir a democracia.
- O réxime autoritario español reúne a maior parte das condicións para realizar unha transición política e consolidar a democracia: un Estado de dereito relativamente sólido, unha sociedade civil robusta, un proceso constituínte, unha administración pública profesionalizada e utilizábel na democracia, e unha sociedade económica institucionalizada.
- A incerteza provocada pola morte de Franco e polo dilema entre a reforma pactada (*reforma desde arriba*) e a ruptura pactada (*ruptura desde abaixo*) redúcese mediante unha negociación controlada polas elites do réxime na que os franquistas moderados e a oposición acordan unha reforma –a través dunha ficción xurídico-constitucional– que garante o respecto á legalidade, a supervivencia das clases dominantes tradicionais e os dereitos de propiedade da burguesía, ao tempo que supón unha ruptura que permite desmantelar o Estado franquista e satisfacer, a longo prazo, as demandas dos asalariados.
- A necesidade desta negociación política, prescrita no modelo transitolóxico canónico, está na orixe do consenso, que é un elemento central do modelo.
- O consenso está estreitamente ligado á xestión da memoria histórica. No modelo canónico, no que a xustiza se entende como unha función do poder político, é preciso conseguir que as elites conservadoras acepten e lideren o proceso de transición, para o que se lles debe garantir o esquecemento e a inmunidade verbo das violacións dos dereitos humanos cometidas durante a Guerra Civil e durante o réxime autoritario. O esquecemento do pasado –demandado pola cidadanía– favorece a reconciliación, a moderación e a

institucionalización dun consenso baseado sobre unha equiparación das responsabilidades de ambos bandos durante o conflito fratricida e sobre unha filosofía de *nunca máis*.

- O modelo español fornece unha parte importante da terminoloxía transitolóxica canónica e exerce unha gran influencia nos aproximadamente 30 Estados da terceira vaga, especialmente nos latinoamericanos e nos da Europa do Leste.

Capítulo 7

Algúns elementos chave do modelo transitolóxico canónico

Debería tenerse siempre presente que detrás de cualquier trabajo científico (por impersonal que parezca) existen ciertos tipos de mentalidad que ejercen poderosa influencia sobre la forma concreta de la ciencia.

Karl Mannheim, *Ideología y Utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*

A ideoloxía e a mentalidade en Linz

No capítulo 4 atopámonos coa *desideoloxización* como un dos elementos básicos da definición canónica dos réximes autoritarios, os cales, en cambio, estarían dotados dunha vaga e flexíbel *mentalidade*. Vimos tamén como Linz, enfrontado á pregunta sobre a natureza ideolóxica do nacionalcatolicismo, non é quen de atopar unha resposta clara, aínda que se ve forzado a inclinarse pola negación do seu carácter propiamente político. Nas seguintes páxinas imos intentar apuntar o posíbel fundamento desta opción de Linz, e para tal efecto imos deternos con máis calma no que constitúe un dos puntos menos convincentes do modelo canónico.

Na procura dun concepto de ideoloxía

Como observa Giner (2001, 278), a cuestión da ideoloxía[312] ten preocupado tanto os sociólogos "de esquerdas" como os máis conservadores. Xa tivemos ocasión de ver –no capítulo 4, cando estudamos a tipoloxía canónica dos sistemas políticos– como os autores conservadores –ou canónicos, incluído o propio Linz– lle outorgan á ideoloxía "un rango inferior", xa que entenden a cultura "dun xeito 'horizontal', como un universo de valores compartidos" e perciben a ideoloxía "como algo máis difuso e con menor peso na estructuración das nosas relacións sociais". Eagleton comparte parcialmente esta postura cando recoñece que aos valores e ás crenzas dominantes lles corresponde algún papel entre os grupos oprimidos da sociedade no tocante á reprodución do sistema, aínda que se adoita esaxerar este factor nunha longa tradición marxista occidental que lles atribúe ás ideas un *status* elevado de máis. Porén, hai unha dimensión do concepto de *ideoloxía* que parece esencial desde un punto de vista politolóxico: a da súa capacidade para discriminar entre as loitas do poder que, dalgún xeito, son centrais en toda forma de vida social, e aquelas que non o son. Dijk apunta nunha dirección similar cando explica que as ideoloxías se desenvolven como unha consecuencia funcional dos conflitos de interese que xorden dos obxectivos, das preferencias e dos

dereitos que se consideran mutuamente incompatíbeis. Os grupos poden querer recorrer a eses intereses contra outros grupos sociais, ao tempo que utilizan esas demandas para reuniren os seus membros coa fin de asegurarse de que as actitudes dos individuos e mais as prácticas sociais baseadas sobre elas coordinen e faciliten a realización dos obxectivos ideolóxicos.[313]

Sobre a ideoloxía existen, literalmente, miles de libros e de artigos, pero a súa definición segue a ser evasiva e confusa. De feito, a ideoloxía ten unha ampla gama de acepcións históricas. Porén, e aínda que os estudos sobre a ideoloxía comezan tradicionalmente cun comentario sobre a imprecisión da noción e a consecuente confusión teórica da súa análise, o concepto xeral de *ideoloxía* non é moito máis vago que os demais grandes termos da ciencia social e das humanidades –a sociedade, o grupo, a acción, o poder, etc.–.[314] Entre nós, González Beramendi (1999, 107-147) ofrece un exemplo de achegamento a este fenómeno cando propón que as ideoloxías políticas sexan entendidas como parte dos *ideosistemas políticos*. Un ideosistema sería un sistema cuxos elementos constitutivos son ideas ou conceptos. Os ideosistemas poderían ser clasificados da seguinte maneira:

Ideosistemas		
Totalizantes	**Sectoriais**	
		Políticos
• Culturas • Mentalidades • Relixións (en sociedades non secularizadas) • Filosofías	• Ciencias • Relixións (en sociedades secularizadas)	• Teorías políticas • Ideoloxías políticas • Identidades políticas • Culturas políticas

Os *ideosistemas totalizantes* son os que teñen ou pretenden ter un ámbito de representacón completo, é dicir, os que ofrecen unha cosmovisión total. Os *ideosistemas sectoriais*, pola contra, só representan unha parte da realidade-mundo.[315] Chegado a este punto, tamén González Beramendi –como antes Dijk e Eagleton– alude á polisemia do concepto de *ideoloxía*: "La palabra ideología suele emplearse indiscriminadamente para designar cualquier clase de ideosistema politico".[316] A obra de Mannheim é a que marca "el punto en que empieza a desarrollarse un concepto analítico de ideología (es decir, un concepto que sea instrumento del análisis) y comienza el abandono del viejo concepto ideológico de ideología (es decir, un concepto que, en cuanto parte

de un ideosistema político, es elemento de afirmación de la propia ideología y arma para la confrontación con las otras)".[317] Finalmente, González Beramendi describe as *ideoloxías políticas* como

> aquellos ideosistemas **colectivos** que normalmente derivan de una teoría política o de la combinación de varias teorías concomitantes y que son asumidos al completo por agrupaciones minoritarias –aunque no necesariamente marginales– de individuos que tienen una actividad política relativamente continua y acorde con los principios básicos de ese ideosistema. El grado de sistematicidad, coherencia y teoricidad de esos ideosistemas es también muy variable, pero en todo caso siempre bastante inferior al de sus teorías políticas de referencia, pues sólo así pueden propagarse a un número considerable de personas con niveles de formación muy desiguales y a veces considerablemente bajos. El grado de conciencia que acompaña a su asunción varía mucho con la ideología de que se trate pero, incluso en los casos en que esta fomenta las actitudes racionales, va acompañado siempre de dosis no despreciables de adhesión emotiva. Su incidencia sociopolítica es siempre mayor que la de las teorías pero sólo llega a masiva cuando una ideología consiga dar lugar a una verdadera identidad política. (González Beramendi, 1999, 118-119.)

O concepto analítico e os elementos da ideoloxía

Como acabamos de ver, González Beramendi alude á importancia da obra de Mannheim para atopar un concepto analítico de ideoloxía. En efecto, para Mannheim[318] o termo *ideoloxía* ten dous sentidos diferentes, aínda que ambos converten as ideas nunha función da persoa que as sostén, así como da súa posición no seu medio social. (a) O *concepto particular* aplícase principalmente a unha psicoloxía dos intereses e comprende un descubrimento xurdido do conflito político: a constatación de que o pensamento dos grupos dominantes pode estar tan ligado aos intereses dunha situación que estes grupos son incapaces de percibir certos feitos que poderían destruír o seu sentido de dominación. Con outras palabras: o inconsciente colectivo de certos grupos estabiliza a sociedade porque, en determinadas situacións, escurece o verdadeiro estado da sociedade, tanto para eses grupos como para os demais. As ideas e as representacións do adversario son consideradas como disfraces máis ou menos conscientes da verdadeira natureza dunha situación cuxo

recoñecemento sería prexudicial. O problema, neste caso, é que chega un momento no que, se os defensores dun determinado punto de vista e dunha determinada interpretación continúan a desacreditar os dos seus adversarios por ideolóxicos, póñense na situación de teren que rexeitar o mesmo reproche.

(b) Co *concepto total* de *ideoloxía*, pola contra, lévase a cabo unha análise funcional máis formal, sen referencia ningunha ás motivacións. O que se realiza é unha descrición obxectiva das diferenzas estruturais entre as mentalidades que operan sobre unha base social diferente. Polo tanto, referímonos á ideoloxía dunha época ou dun grupo histórico-social concreto –dunha clase, por exemplo– cando estudamos as características e mais a composición da estrutura enteira do espírito da época ou do grupo. Non hai aquí, polo tanto, ningún xuízo de valor negativo, ningunha mentira política consciente.

Pero que elementos conforman a noción de *ideoloxía* desde unha perspectiva máis actual? Dijk propón os seguintes: (a) a ideoloxía é un sistema de ideas –o ideosistema de González Beramendi– e pertence ao campo simbólico do pensamento e da crenza; (b) a ideoloxía é un fenómeno social, é dicir, pode estar relacionada con intereses, conflitos e loitas de grupo, o que explica a atención coa que os sociólogos e os politólogos se achegan a ela; (c) na actualidade, a ideoloxía tende a ser identificada co discurso, aínda que hai toda unha serie de prácticas sociais que se consideran como as funcións primordiais das ideoloxías –o ocultamento, a lexitimación, a manipulación, etc.– e que, en realidade, son basicamente prácticas sociais discursivas (ou semióticas, nun sentido máis amplo). A *ideoloxía* pode así ser definida como *a base das representacións sociais compartidas polos membros dun grupo*. Grazas ás ideoloxías, os individuos poden organizar todas as crenzas sociais relativas ás cousas que suceden –valoradas como verdadeiras ou falsas, correctas ou incorrectas, boas ou malas– para actuaren en consecuencia. Verbo das crenzas especialmente importantes para o grupo, as ideoloxías fornecen as explicacións e os argumentos favorábeis á orde social e inflúen na comprensión particular o mundo.[319]

A ideoloxía como instrumento de lexitimación da dominación política

Seguindo a Eagleton (1995, 21), podemos identificar dous modelos relativos á ideoloxía: (a) un modelo central de inclinación epistemolóxica –cuxos autores máis importantes son Hegel, Marx, Lukács e algúns pensadores marxistas posteriores–, que amosa un interese especial pola noción de *ideoloxía* como ilusión, distorsión ou mistificación –é dicir, pola idea do coñecemento verdadeiro ou falso, real ou irreal–; e (b) un modelo alternativo de inclinación sociolóxica –do que veremos un exemplo no seguinte apartado deste capítulo–, fundamentalmente centrado na función social das ideas.

Entre estes dous modelos pivota a herdanza marxista, da que Puente Ojea (1993[6], 11-78) ofrece un exemplo actual cando propón acudir ás *XI teses sobre Feuerbach* de Marx, nas que se postula que a conciencia é un produto social. Non é a conciencia a que determina a vida, senón a vida a que determina a conciencia, porque as representacións e as ideas son unha emanación directa da actividade material e do comercio material das persoas. N'*A ideoloxía alemá* e no prefacio de 1859 á *Contribución á crítica da economía política*, Marx é aínda máis claro: os pensamentos dominantes son a expresión ideal das relacións materiais dominantes (que fan dunha clase a clase dominante), xa que o modo de produción da vida material condiciona o proceso da vida social, política e intelectual en xeral. A clase que é a potencia material dominante da sociedade é tamén a potencia espiritual dominante, de aí que todas as formas de conciencia atopen a súa explicación xenética na estrutura socioeconómica. As clases dominantes producen inconscientemente formas de conciencia falsa que operan como poderosas instancias de conservación dos seus intereses de clase. En definitiva, as ideoloxías constitúen un sistema mental orientado polo interese de clase e destinado a disfrazar as relacións socioeconómicas para preservar a situación favorábel a unha determinada clase. Todas as clases sociais participan da ideoloxía dominante, pero mentres que, para as clases dominantes, o seu horizonte utópico funciona como referencia lexitimadora dos seus privilexios, para as clases dominadas opera como explicación da súa condición subordinada e como garantía da expectativa dunha satisfacción final das aspiracións insatisfeitas no presente.

A nós, como a Dijk (1998, 140 e 228), non nos parece enteiramente satisfactoria esta concepción –tan frecuente como reducionista– da ideoloxía como *conciencia falsa*.[320] Todos os grupos producen as súas ideoloxías, con independencia do seu poder.[321] Mesmo os diversos grupos ou "familias" dominantes do franquismo tiñan entre eles diferenzas ideolóxicas, que se debían aos seus respectivos intereses. Porén, todos estes grupos compartían unha serie de intereses derivados da súa común posición de poder. *Verbo dos grupos dominados*, os dominantes coinciden nunha ideoloxía común integrada polos diferentes fragmentos ideolóxicos particulares compartidos. É dicir, malia a existencia de intereses en conflito, algúns fragmentos ideolóxicos poden ser compartidos nunha ideoloxía común, que sería propiamente unha ideoloxía *dominante*. Se o que comparten os grupos dominantes é precisamente a súa dominación, tamén compartirán os fragmentos de ideoloxía correspondentes que sustentan e axudan a lexitimar esa dominación. Esta ideoloxía dominante sería a ideoloxía do franquismo, que Botti[322] e mais varios discípulos do propio Linz[323] identifican como o nacionalcatolicismo. Mesmo un autor canónico como Hermet (1980, 102-105) evita situarse ao lado de Linz neste flanco teórico tan vulnerábel, e afirma sen máis que, a partir de 1942, a ideoloxía oficial do franquismo é o tradicionalismo reaccionario nacionalcatólico; unha orientación máis totalitaria sería dificilmente presentábel no caso dunha vitoria aliada na Segunda Guerra Mundial.

Giner: un exemplo de modelo alternativo

Un exemplo do modelo alternativo ao que antes aludíamos con Eagleton podería ser o de Giner (2001, 277-280 e 287), que define a ideoloxía como "unha estructura subxacente de dominación, intereses, crenzas e estratexias, contidas nun sistema de valores e crenzas e na súa expresión lingüística", e recoñece o feito de que, na actualidade, e rompendo cunha sólida tradición epistemolóxica occidental, "hai unha perda de interese substancial no estudio da ideoloxía":

> O achado da ideoloxía non supuxo unha relativización da verdade. De feito, a contribución da socioloxía clásica da ideoloxía á epistemoloxía moderna foi pór de manifesto que a análise sociolóxica das ideas e crenzas era necesariamente unha operación preliminar no esforzo de chegar á verdade das cousas. [...] había unha consciencia da carga que supuña a ideoloxía na mesma medida en que a procura da verdade constituía unha meta digna. Alcanzable ou non, a verdade existe, e a falsidade tamén.

Polo tanto, para Giner (1997[2], 189-197), a ideoloxía é unha "concepción del mundo social expresa y coactivamente sostenida por una colectividad, la cual explica su existencia a través de la misma, al tiempo que incluye un plan general de acción encaminado hacia el control del ámbito social". A ideoloxía e a relixión deben manterse separadas –aínda que "hay ideologías que contienen también elementos religiosos"–, porque, "en contraste con la religión, la ideología puede poseer nociones y valores que no reúnen los caracteres estrictos de las creencias, pues son elementos racionales, imágenes relativamente objetivas de la realidad material". Ademais, cada grupo posúe unha ideoloxía de seu: "políticamente hablando, hay ideologías de derechas y de izquierdas, autoritarias, liberales y anarquizantes, proletarias, burguesas, de clase media, nacionalistas, y tantas otras". Mediante as ideoloxías, as colectividades explican a súa existencia e xustifican as súas aspiracións de poder, ou racionalizan situacións de poder reais ou desexadas. "Por lo tanto, toda ideología es, o pretende ser, una fuente de legitimidad." Evidentemente, como a ideoloxía é, "en parte, fruto de las alienaciones de nuestro mundo", aparecen ideoloxías que "a menudo entrañan visiones antagónicas o alternativas de la vida social y pueden ser estudiadas como expresiones del conflicto social". Giner recibe así criticamente o concepto marxista de ideoloxía, que intenta asumir cunha condición: que se recoñeza que non todo o contido da ideoloxía é parte da alienación humana. En efecto, e como puidemos ver *supra* da man de Puente Ojea, o marxismo concibe a ideoloxía como unha parte da superestrutura que perpetúa e reforza a estrutura (relacións de produción) e mais a base social (forzas produtivas). A ideoloxía non é máis que un "pensamiento tergiversado por los intereses creados de las clases explotadoras" que se manifesta como "una ilusión colectiva, una mixtificación que los hombres hacen de sí mismos y que reciben a través de la enseñanza y

la tradición" –e que, polo tanto, inclúe a relixión, o acatamento aos privilexios aristocráticos e burgueses, a obediencia ao poder militarista, etc.–. Para Giner, o concepto de ideoloxía non debe limitarse a "una mera trama de mentiras e ilusiones". Propón un "uso neutro del concepto, pues ello no nos impedirá desvelar los intereses clasistas, gremiales o comunitarios latentes en cada ideología al tiempo que nos permitirá distinguir aspectos menos sesgados y objetivamente más certeros en su contenido".

Giner asume as teses de Gramsci cando observa que

> la ideología es una parte fundamental –no un mero subproducto– del sistema de dominación clasista. La hegemonía de una clase (es decir, de la coalición de colectividades que la forman) no existe como tal sin ese elemento que le da coherencia interna y dominio social y que es la ideología. La hegemonía se produce a través de un proceso lento y eficaz de adoctrinamiento sobre las clases populares de doctrinas, hábitos de deferencia y tradiciones varias que las inducen a la obediencia y al consenso ante el orden establecido. Nos conduce esta cuestión a la dimensión histórica del fenómeno: sobre todo en su aspecto hegemónico o de lucha por la hegemonía política, económica y cultural, las grandes ideologías no surgen ni desaparecen caprichosamente, sino que obedecen a ciertos ritmos históricos y tendencias de cambio. Así, la identificación de la función histórica de cada ideología será una tarea más a realizar, sin la cual el estudio de estos fenómenos quedaría incompleto. (Giner, 1997[2], 194-195.)

Segundo Giner (2001, 284-288), a partir dos anos setenta do século XX, o *posmodernismo* –ese elusivo e confuso "episodio" que pretende ocupar o lugar baleiro deixado polo postestruturalismo– considera que todas as manifestacións humanas son ideolóxicas, polo que o elemento ideolóxico perde a súa importancia radical. Desde logo, o posmodernismo sente unha gran antipatía pola "crenza de que existe unha verdade, sen importar que sexa inalcanzable". O posmodernismo substitúe o concepto de *ideoloxía* polo de *discurso* –que se refire a "un fenómeno máis etéreo"– e o concepto de *análise* polo de *deconstrución*: "Ningún discurso é máis válido que o seguinte, son simplemente 'discursos', porque no interminable xogo da deconstrucción, non se sabe con que regras hai que xulgar o mundo".

Pero non é só o posmodernismo o que ten importantes consecuencias para o estudo da ideoloxía. Giner (2001, 289), en efecto, observa como, xa na

década dos anos noventa do século XX, tamén a ideoloxía ("tan popular como efémera") da *fin da historia*[324] –"que implica necesariamente a fin dunha das súas facetas máis características, a ideoloxía"– e mais o *pensamento único* neoliberal[325] contribúen "ó declive do interese pola ideoloxía".

Con todo, Giner (2001, 291) conclúe:

> É comprensible que non sexan poucos os sociólogos que presentaron obxeccións á noción de ideoloxía. Non fai falta ser un desertor ou un crítico das correntes ideolóxicas principais para ter dúbidas sobre a noción. Resulta totalmente englobadora, e un uso descoidado pode levar ó reduccionismo, como soe ser o caso dos que sendo partidarios dela, ven todos os fenómenos culturais como expresións ideolóxicas. A ideoloxía tende a politizar a teoría e a análise. Ás veces escurece a verdade que está supostamente revelando. Fronte a estas e outras dificultades o problema segue sendo implantar outra noción ou nocións que resultan máis eficaces e convincentes. Unha rexección categórica creará máis dificultades que aceptala como unha utilidade máis para os nosos propósitos.

Un réxime sen ideoloxía: a recepción de Geiger en Linz

Como puidemos ver no capítulo 4, un dos puntos máis débiles do modelo de Linz é a *negación da ideoloxía como elemento constitutivo dos réximes autoritarios*, así como o conseguinte recurso ao concepto de *mentalidade* de Geiger.[326] Dijk (1998, 210) concede que o puro abuso de poder non precisa sempre de prácticas sociais (discursivas) de lexitimación; pero a operación de manter intacto o sistema de dominación non pode levarse a cabo sen un sistema de crenzas que permita coordinar as prácticas sociais. Pérez-Agote (2003, 219, e, de novo e case literalmente, 2008, 107) exprésao claramente verbo do caso español:

> Es evidente que el régimen franquista como tal no tuvo una específica, nueva y sistematizada ideología, pero de ahí a afirmar, como hace Linz, que no tuvo ideología va un salto demasiado largo. [...] desde el principio hasta el final la religión y la Iglesia católica española jugaron un papel fundamental en el contenido simbólico del régimen. Este acaba entroncado en la vieja tradición española de amalgama de la Iglesia y el Estado. El franquismo fue una nueva restauración del orden tradicional.

Posibelmente, o feito de que Linz opte por recorrer á teoría de Geiger se deba a que pretende fuxir do concepto marxista de ideoloxía, que salienta, como acabamos de ver, a súa vertente xenética e mais a súa función práctica na dinámica política e social. Que Linz sexa un dos poucos autores canónicos nos que se produce unha recepción da obra de Geiger –que, en palabras de Geißler (1985), é un clásico case esquecido[327]– podería quedar nunha simple curiosidade se non fose porque Linz, fiel aos presupostos do repertorio funcionalista, se ve forzado a adoptar *algunha* teoría das clases sociais. Como nos recorda Laurin-Frenette (1993[4], 3), é precisamente na teoría das clases –na teorización da desigualdade social– onde converxen as liñas directrices do repertorio funcionalista (sistema social, acción social, poder, cambio, etc.).

Theodor Julius Geiger foi un sociólogo danés de orixe alemá, nado en Múnic en 1891 e morto nunha travesía de Canadá a Dinamarca en 1952. Socialista convencido e membro do Partido Socialdemócrata de Alemaña, foi expulsado en 1933 da súa praza de profesor de socioloxía da Escola Técnica Superior de Braunschweig. Os nacionalsocialistas tíñano por un suxeito de dubidosa fidelidade á causa nacional. En 1938 foi nomeado profesor na Universidade de Aarhus, en Dinamarca. Foi un dos cofundadores da *International Sociological Association*. Un tema ao que lle dedicou un importante esforzo foi o da desigualdade. Nun intento por afastarse da teoría de clases de Marx e por amosar as novas tendencias do desenvolvemento socioestrutural, Geiger recorre ao concepto de *estrato social*[328]. Como sinala Geißler (1985, 391-392), o que fai Geiger, en realidade, é reducir a clase a un concepto histórico, a unha forma histórica específica do estrato social, concretamente á forma correspondente á fase alta do capitalismo decimonónico. O estrato presenta tres aspectos relacionados entre eles: a situación social (ou *status*) dos membros, a mentalidade e os determinantes.

Para Geißler (1985, 392-394 e 407), o concepto de estrato de Geiger implica os efectos da situación vital sobre a psique dos membros do estrato. Nisto, por certo, Geiger achégase ao concepto marxiano de *conciencia de clase*. En *Die soziale Schichtung des deutschen Volkes. Soziographischer Versuch auf statistischer Grundlage*, de 1932, Geiger define a *mentalidade*

como *espírito subxectivo*, é dicir, como unha disposición espiritual, o condicionamento do ser humano polo seu contorno social inmediato e polas experiencias vitais que nel teñen lugar. Con outras palabras: a mentalidade é o *aspecto psíquico da estrutura social*, a reacción psíquica ante a posición social. Porén, non se deben facer interpretacións deterministas da relación entre situación social e mentalidade, porque nas sociedades modernas non existen límites ríxidos entre os estratos e porque os estratos se entrecruzan.[329] O que sucede é simplemente que determinadas mentalidades aparecen con máis frecuencia en certas situacións sociais que noutras, dada a semellanza entre as correspondentes experiencias vitais.

Dahrendorf (1957, 135-139) achégase criticamente á obra de Geiger, de quen salienta o abandono da idea de que tamén a sociedade industrial desenvolvida pode aínda ser interpretada como unha sociedade de clases nun sentido marxista modificado ou rigoroso. Segundo Dahrendorf, non hai ningún sociólogo que, como Geiger, levase a cabo unha análise tan lograda da realidade transformada da sociedade industrial partindo da tese marxista. Porén, Geiger non é quen de construír unha verdadeira teoría, porque só propón a tese –no fondo puramente formal– de que non todas as sociedades coñecen un sector dominante baseado sobre as relacións de produción, senón que existen tamén outras formas. En definitiva, Geiger demostra que o modelo dunha sociedade de clases baseada sobre a relación de produción xa é insuficiente para analizar a sociedade industrial desenvolvida, pero non é quen de atopar unha alternativa a ese modelo, nin de mostrar cales son as categorías coas que se podería estudar a nova sociedade.

Martínez Alier (1975, 70-74) analiza a tese de Linz de que os réximes autoritarios carecen de ideoloxía partindo dunha observación que coincide amplamente co que expuxemos *supra* verbo da ideoloxía compartida polos diversos grupos dominantes:

> Esa pretendida ausencia de ideología en el régimen «autoritario» franquista me parece errónea. [...] [O] error viene, me parece, de no tomarse en serio la propia definición del régimen como una «democracia orgánica» (que no es ninguna tontería) y de estudiar más las diferencias entre las diversas tendencias del franquismo que las ideas

expuestas por el propio Franco, que forman una ideología bastante coherente que combina las de esas tendencias.

A esencia do pensamento de Franco sería a unidade de España. A doutrina da democracia orgánica oponse aos partidos políticos electorais e á democracia liberal. Na democracia orgánica, a loita entre clases antagónicas é substituída pola colaboración solidaria e harmoniosa dos grupos sociais que participan na produción con cadansúa función, segundo a división do traballo. Evidentemente, a ideoloxía da democracia orgánica obvia o feito de que o "Estado español franquista tuvo que asesinar a cientos de miles de obreros, para establecerse", é dicir, que non lle abondou simplemente con "regular las relaciones entre diversos grupos ocupacionales". Con todo, estamos ante "una de las filosofías políticas de mejor calidad", elaborada a partir "de un análisis sociológico respetable, aunque tendencioso".[330]

O empeño de Linz por desideoloxizar os réximes autoritarios recorrendo a Geiger presenta, por certo, unha curiosa concomitancia co *crepúsculo das ideoloxías* teorizado por Gonzalo Fernández de la Mora, o máis sofisticado intelectual do autoritarismo modernizador franquista.[331] Precisamente na súa obra *El crepúsculo de las ideologías*[332], este autor cita a Geiger –a quen considera un dos máximos representantes da socioloxía do coñecemento– entre os autores que apoian a súa teoría sobre a crise das ideoloxías.[333] Preocupado polo que chama *inestabilidade gobernativa* nunha época de expansión das actividades públicas, de esixencias colectivas e de desenvolvemento técnico e económico, Fernández de la Mora intúe que existe unha reordenada escala de valores na que a seguridade prima sobre a liberdade. As difíciles decisións gobernamentais xa non son adoptadas polos políticos –uns primitivos e anacrónicos diletantes artesanais e ideoloxizados–, senón polos expertos que aplican seriamente as leis fisicomatemáticas e sociolóxicas para racionalizar os asuntos públicos: os xuristas, os científicos sociais e os enxeñeiros, que non teñen ideoloxía, senón ciencia e técnica. Tamén a persoa, centrada no dignificante traballo produtivo, se afasta da batalla política e contribúe así á marxinación da ideoloxía.[334]

Estamos de novo, como no caso de Linz, ante a necesidade de afastarse da ideoloxía como un concepto perigosamente debedor do

marxismo? González Cuevas (1989, 89-95) cre que a idea de Fernández de la Mora non é orixinal, xa que entronca coa "sociología conservadora occidental":

> Para sociólogos como Bell, Lipset o Aron el pretendido «fin de las ideologías» significa, entre otras cosas, el triunfo definitivo del sistema político demoliberal y del capitalismo como sistema económico en el ámbito occidental. Fernández de la Mora se esfuerza, por su parte, en demostrar, con esta tesis, la obsolescencia tanto del liberalismo como del socialismo a la hora del logro del desarrollo económico. Cuando nuestro autor hace mención a las «ideologías» se refiere, ante todo, al liberalismo y al socialismo.[335]

Marsal (1979, 32) conclúe:

> es indudable que la ideología franquista –la argamasa de mimetismo fascista y corporativismo católico que la constituye y que Amando de Miguel ha llamado «fascismo frailuno»[336]– cumplió perfectamente como justificación al servicio de los intereses de un bloque de clases en una situación histórica dada. Que eso es precisamente lo que distingue a una ideología de un sistema de ideas intelectual aislado (si es que tal cosa es posible).

Nesta última observación de Marsal contense unha alusión ao nacionalcatolicismo, que nós entendemos, como xa indicamos neste mesmo capítulo, como a ideoloxía dominante do franquismo, e ao que voltaremos nos capítulos 13 e 14.

Un modelo canónico da transición política española: Maravall e Santamaría Ossorio

No capítulo 6 vimos como as elites do réxime controlaron a negociación que conduciu á reforma política e resolveron así o dilema entre a *reforma desde arriba* e a *ruptura desde abaixo*. O chamado *consenso* –que é un elemento nuclear do modelo transitolóxico canónico– non foi máis que un acordo entre os franquistas moderados e a oposición no que se fixaron os límites do proceso de desmantelamento do Estado franquista no respecto á legalidade e na

intanxibilidade das posicións dominantes nos campos económico, social e político.

Maravall e Santamaría Ossorio (1994, 114-139) constrúen un relato canónico da transición política española enteiramente fiel ao repertorio funcional-pluralista que estamos a analizar nos capítulos desta segunda parte, e que, dado o seu valor representativo e ilustrativo, imos expor aquí con certo detalle. Para empezar, os autores afirman que a transición foi un proceso que conduciu desde un *réxime autoritario* autocrático a outro *democrático pluralista*, o que xa indica a súa plena asunción do aparato conceptual canónico.

O deterioro e a decadencia do réxime franquista

O proceso de transición foi o produto do consenso, é dicir, dunha serie de pactos e negociacións presididas polo acordo, o consentimento e a concertación. O proceso en si mesmo rexeuse polo modelo, ao que nos achegamos no capítulo 6, de *reforma pactada, ruptura pactada*: (a) unha *reforma pactada* que, realizada respectando formalmente a legalidade do sistema franquista, non podía limitarse a un simple proceso de autotransformación[337] do mencionado sistema; ou (b) unha *ruptura pactada* que, sen implicar unha ruptura radical co réxime existente, debía conducir, porén, a un novo tipo de réxime sustentado nunha nova lexitimidade.

O comezo da crise do réxime de Franco situouse ao redor de 1965, cando, en pleno período de industrialización e de urbanización –que seguía o *modelo prusiano*–, as taxas de crecemento económico se disparaban, se producían importantes movementos migratorios, se organizaban as clases traballadoras e se renovaba e se consolidaba a clase media. O *modelo prusiano* favorecía a fragmentación da clase gobernante pola aparición dunha burguesía industrial e financeira máis liberal, ao tempo que o contexto económico posibilitaba a reorganización e o robustecemento da oposición democrática ao réxime. Ademais, o Opus Dei asumiu todo o protagonismo na dirección da política económica e expandiu a súa influencia noutra áreas, o que incrementou as tensións dentro da coalición dirixente. En definitiva, e malia o

crecemento ininterrompido da economía e da prosperidade, no período que vai desde 1965 até 1975 produciuse unha constante desintegración da coalición gobernante, un progresivo estreitamento da súa base social e unha erosión gradual da capacidade represora do réxime.

Neste proceso de deterioro e de decadencia é posíbel distinguir tres fases: (a) *1965-1968*: Nesta primeira fase aumentaron as diferenzas na coalición de goberno verbo da xestión da continuidade do réxime –aínda que, finalmente, as faccións pactaron, por unha banda, o fortalecemento da institucionalidade do réxime e, por outra, a designación de Juan Carlos de Borbón como sucesor de Franco–, á vez que se produciu un incremento substancial da actividade sindical e política das organizacións da clase traballadora. (b) *1969-1973*: Baixo a presidencia de Carrero Blanco, o Opus Dei acadou a súa máxima cota de poder, ao tempo que se incrementou a actividade represiva sobre a clase traballadora e a oposición democrática, que tiña importantes apoios na universidade, na prensa e entre o clero. En canto á igrexa católica, que comezara a distanciarse do réxime desde mediados da década de 1960, acabou retirando a súa lexitimación política, dun xeito xa publicamente explícito en 1971, cando publicou un documento no que recoñecía o erro de tomar partido na Guerra Civil Española. A combinación de inmobilismo e represión inquietaba as elites económicas e administrativas, así como as clases medias, que temían un profundamento da crise que puidese desembocar nun colapso do réxime. Neste momento aparecían xa manifestacións destes sectores que cuestionaban a viabilidade do sistema e formulaban propostas de reforma democrática baseadas sobre a continuidade legal. (c) *1973-1975*: A morte de Carrero Blanco nunha acción de ETA abriu a etapa final do réxime de Franco. O sucesor do presidente do Goberno, Arias Navarro, fracasou no seu propósito de liberalizar timidamente o réxime: os sectores máis extremistas conseguiron impedir calquera cambio substancial, e nin sequera os sectores máis moderados da oposición democrática lle brindaron o seu apoio ao novo presidente. Mentres tanto nacían, en 1974, a *Junta Democrática* liderada polo PCE, e en 1975, a *Plataforma de Convergencia Democrática*, da que formaban parte, entre outros, os partidos socialistas e socialdemócratas.

De maneira que cando morreu Franco, en novembro de 1975, os alicerces do réxime xa estaban moi debilitados: (a) a igrexa católica xa lle retirara o seu valioso apoio ao réxime; (b) as faccións internas estaban profundamente divididas; (c) unha parte importante da burguesía industrial consideraba que a ditadura era un impedimento politico para a integración de España no Mercado Común Europeo e, polo tanto, era absolutamente prescindíbel; (d) unha parte importante da clase media apoiaba a democracia; (e) os valores do réxime xa non coincidían cos dunha sociedade amplamente secularizada; e (f) as institucións non tiñan nin autoridade nin credibilidade.

A primeira fase da transición: a decisión de restaurar a democracia

O marco do proceso transicional caracterizouse por un equilibrio desigual e inestábel entre os elementos democráticos e os antidemocráticos, porque a oposición democrática –dividida, desorganizada e carente de recursos económicos e de apoios sociais sólidos– tamén estaba debilitada. O réxime seguía así en condicións de exercer unha importante actividade represiva e ideolóxica.

Foi neste contexto no que houbo que abordar a delicada cuestión da restauración monárquica. Como ía poder o rei asegurar a continuidade dun réxime en plena crise cando carecía de lexitimidade carismática, histórica ou democrática, dos poderes do seu antecesor e de apoio entre as elites? Na busca da lexitimidade popular, imprescindíbel para acadar unha institucionalización sólida da monarquía, descartouse completamente o plebiscito sobre o réxime monárquico proposto por algúns partidos da esquerda. A opción elixida polos sectores reformistas do propio réxime –e explicitamente apoiada pola igrexa católica– foi a transformación democrática.

Era evidente que Arias Navarro –malia a crecente mobilización da clase obreira e mais a aparición da Coordinación Democrática, produto da fusión da *Junta Democrática* e da *Plataforma de Convergencia Democrática*– non ía transformar o réxime herdado nunha democracia pluralista. De maneira que houbo que esperar até xullo de 1976 para que, xa baixo a presidencia de

Adolfo Suárez, dese comezo a primeira fase da transición, é dicir, para que o Goberno de España tomase a decisión de restaurar a democracia. A oposición aceptou a decisión gobernamental de iniciar un proceso de negociación, garantías recíprocas e pactos porque comprendía que, sen recursos, non era quen de forzar un cambio súbito do tipo de réxime. Polo tanto, o procedemento elixido polo Goberno de Adolfo Suárez respectou

> los reclamos y condiciones estipulados por las instituciones existentes y los "poderes de hecho", en clara oposición a la fórmula de "ruptura pactada" por la que abogaba la oposición. Sin embargo, esta estrategia coincidía básicamente con las metas expresadas por la oposición y estaba en abierto conflicto con las aspiraciones de continuidad de importantes sectores del régimen. Así, el gobierno recuperó la iniciativa y se ubicó en una oposición [*sic*] intermedia entre los que estaban a favor de la ruptura y los que abogaban por la continuidad. (Maravall e Santamaría Ossorio, 1994, 128.)

O propósito gobernamental contaba co apoio da igrexa católica, da aristocracia financeira –que recibira de Adolfo Suárez a seguridade de que a reforma non cuestionaría os alicerces do sistema capitalista–, do alto mando militar –que obtivera a garantía da súa supervivencia, do respecto da legalidade vixente e da exclusión do Partido Comunista de España–, do *Consejo Nacional del Movimiento*, das Cortes e do 94% duns votantes moi moderados que votaron favorabelmente a Lei para a reforma política sometida a referendo o 15 de decembro de 1976. Con este éxito no seu haber, Adolfo Suárez empezou a negociar cunha oposición democrática que pedira a abstención no referendo. As concesións mutuas foron as seguintes:

Concesións do Goberno de España	Concesións da oposición democrática
• A ampliación da amnistía política. • A lei electoral de representación proporcional. • A legalización dos partidos políticos, incluído o PCE. • A disolución do *Movimiento* e dos *Sindicatos Verticales*.	• A exclusión do Goberno de España dos grupos opositores e reformistas. • O abandono de toda política de persecución e de castigo das autoridades e dos funcionarios con responsabilidades políticas involucrados en actividades represivas. • A renuncia ás políticas económicas progresistas. • A monarquía. • A aceptación de certos símbolos nacionais españois. • As correccións na proporcionalidade do sistema electoral, que favorecían os partidos conservadores.

A disolución do *Movimiento* e dos *Sindicatos Verticales* foi a única reforma que afectou directamente o aparato político e persoal do réxime de Franco. Aínda así, aos burócratas sindicais ofrecéuselles, como solución, a reciclaxe na administración do Estado. En definitiva, Adolfo Suárez logrou superar a resistencia dos franquistas continuístas ao tempo que conseguiu que a oposición democrática aceptara o reformismo legal.

A segunda fase da transición: o auxe do consenso

A segunda fase da transición comezou coas eleccións ás Cortes do 15 de xuño de 1977, que supuxeron a renovación, a extensión e o reforzo da *fórmula consociacional*, é dicir, da estratexia de concertación e de pacto.[338] En efecto, os seus resultados, claramente favorábeis á UCD,[339] grazas ás correccións na proporcionalidade do sistema electoral pactadas entre o Goberno de España e a oposición,[340] amosaron a desaparición dos *cleavages* relixioso e institucional (monarquía/república), que foran tan importantes durante a II República, a definición de dous eixes políticos –esquerda e dereita e a maiores, en Cataluña e no País Vasco, nacionalismo e centralismo–, a moderación do electorado e mais o equilibrio electoral entre a dereita e a esquerda, co predominio, dentro

de cada un dos campos, das posicións máis centristas. En definitiva, afastouse a perspectiva dunha Constitución imposta ou dotada dunha forte orientación ideolóxica.

Coa fórmula consociacional abordáronse varios problemas e estabelecéronse as regras de xogo que ían rexer no futuro: (a) A política fronte á crise económica acordouse nos pactos da Moncloa de setembro de 1977.[341] (b) A cuestión "rexional" atopou a súa solución na aplicación xeral da fórmula estatutaria a todas as "rexións", no canto de limitala ao País Vasco e a Cataluña. (c) Finalmente, chegouse aos acordos constitucionais, que, dada a importancia dos poderes fácticos, garantían a economía capitalista e a posición especial da igrexa católica e das forzas armadas.

Este modo de realizar a transición provocou un alto grao de continuidade material e persoal do poder xudicial, dos servizos de intelixencia, da policía, da burocracia e mais do exército –que aceptou o novo réxime con reticencias e levado pola lealdade ao rei–, é dicir, daqueles grupos que ocuparan posicións chave no aparato estatal do réxime de Franco.

O *consenso* –xunto coa natureza inclusiva do novo réxime– tivo a virtude de paliar en parte a debilidade inherente ao réxime constitucional: (a) os partidos e mais os seus dirixentes lexitimáronse grazas ao consenso, e (b) o novo pragmatismo produciu hábitos democráticos de concertación e de negociación, que substituíron as vellas pautas culturais de intolerancia, exclusivismo e rixidez.

Porén, Maravall e Santamaría Ossorio (1994, 143) non evitan unha valoración crítica:

> el recurso a la "política invisible" durante el período constituyente, la creciente monopolización de la vida política por las *élites* partidarias, la reorientación del conflicto político hacia la arena parlamentaria, y la desmovilización general que siguió a las elecciones de 1977, quizás hayan sido sumamente útiles para llegar a una política de pactos y concertación y para instrumentarla, pero esta estrategia tuvo también efectos laterales negativos. La afiliación a los partidos se estancó o disminuyó. Las tasas de abstención electoral crecieron de modo alarmante. Desde 1979 en adelante, el pesimismo político se volvió desenfrenado.

García Escudero[342]: o consensualismo como elemento canónico central

Como constatamos no capítulo 6 e neste mesmo capítulo, o consenso é un elemento chave do modelo canónico sobre a transición política española:[343] aparece como o resultado da reflexión sobre os erros cometidos por ambas partes durante a Guerra Civil Española (Linz), opera como elemento moderador e desradicalizador durante o proceso de transición (Huntington) e fortalece o réxime xurdido do proceso a través da lexitimación dos partidos e dos dirixentes políticos (Maravall e Santamaría Ossorio). Voltaremos ao mito do consenso máis adiante, aínda que xa desde unha perspectiva crítica. Así, no capítulo 9 poderemos ver as razóns polas que o funcionalismo sente unha especial predilección polo consenso como instrumento da orde.

Pero antes imos reparar nun interesante ensaio de García Escudero (1987) que representa un modelo especialmente ben acabado –realmente paroxístico, de feito– sobre este elemento do repertorio canónico. O autor desenvolve a idea de que o consensualismo da transición forma parte dun *continuum* da historia de España. O núcleo desta tese está formulado nesta fermosa pasaxe:

> No hemos sido un pueblo distinto de los demás, sino, sencillamente, una nación que se adelantó a otras en su sentido de la tolerancia, pero cuyo desarrollo por ese camino fue estorbado y que por esto llegó al pluralismo contemporáneo tarde y mal preparada.
>
> No siempre fuimos intolerantes, [...] ni todos los españoles lo han sido, ni aun en los momentos más bajos de nuestra historia.
>
> El que se adentre en ella con el oído atento podrá escuchar, entre el fragor de las armas, el sereno rumor del agua que corre, y, asomándose al tajo que nos ha dividido, divisará en el fondo el hilo brillante del río que fluye: la humilde corriente de los conciliadores. (García Escudero, 1987, 18.)

A Guerra Civil Española foi unha guerra da que foron vítimas tanto os vencedores como os vencidos e da que xurdiu un réxime autoritario carente de ideoloxía, como precisa o autor asumindo explicitamente a tese canónica de Linz: “era imposible que un hombre así [Franco: calculador, astuto, frío, prudente, ambiguo e amante da disciplina e da orde], que nada tenía de jefe fascista, produjese un régimen de esa naturaleza, y efectivamente no lo

produjo".[344] Tamén se pode percibir unha atenta lectura de Linz cando García Escudero conclúe:

> De ahí proceden la indefinición y la elasticidad del sistema, que permite el juego político de tendencias, a cargo de las de 1936 y las que luego fueron surgiendo, siempre que no sobrepasen los límites fijados.
>
> Esas tendencias (y, mejor todavía, los hombres que las sirven) se pueden clasificar en dos grandes grupos: el inmovilista y el evolutivo. Éste, a su vez, tiene dos objetivos: el primero es la institucionalización del régimen; el segundo es la apertura a los vencidos, que realice la efectiva reconciliación de los españoles. (García Escudero, 1987, 241.)

Vemos como o autor incorpora a teoría de Linz do *pluralismo limitado* –á que nos achegamos no capítulo 4– para identificar os axentes que protagonizaron a transición: "El destino de la apertura contra Franco fue no poderse realizar más que cuando Franco faltó, y gracias al rey que puso Franco y a los hombres que antes quisieron realizarla con Franco".[345] García Escudero desenvolve esta idea e identifica cronoloxicamente diversos grupos pertencentes á tendencia *evolutiva*: (a) A *Falange* chegou a realizar conversas con membros da CNT e da UGT (en 1946 e 1965, respectivamente). (b) A revista *Escorial* protagonizou un intento de apertura cultural. (c) Cando, ao remate da Segunda Guerra Mundial, se fixo preciso xuntar un equipo de ideoloxía afín a unha democracia cristiá en ascenso en Europa e no mundo, os propagandistas católicos formados por Herrera Oria entraron no Goberno en substitución dos falanxistas e procuraron dous obxectivos sucesivos: a institucionalización do réxime (a figura máis destacada nesta tarefa foi a de Alberto Martín Artajo, ministro de Asuntos Exteriores a partir de xullo de 1945); e a apertura (quen destacaba naquel momento eran Joaquín Ruiz-Giménez Cortés[346], que entrara no Goberno en xullo de 1951 como ministro de Educación, e mais José Luis López Aranguren, figura destacada da *autocrítica relixiosa*[347]). (d) No Goberno que se constituíu o 10 de xullo de 1962 entrou Manuel Fraga Iribarne, un mozo excelentemente preparado e dotado dun sorprendente dinamismo, que enarborou a bandeira da conciliación política e culminou a súa *operación* en 1966, coa Lei de prensa. (e) A partir de 1969, desde dentro –o ministro Garicano– e desde fóra do Goberno –os

propagandistas do grupo *Tácito*– chamouse a atención sobre a actitude inmobilista do réxime. (f) Os tecnócratas *desarrollistas* do Opus Dei, que apareceran na escena política a mediados dos anos 50 –basicamente empeñados nun labor de institucionalización do réxime–, comezaron a demandar un desenvolvemento político a través de López Rodó[348]. (g) Até aquel momento, a oposición eclesiástica limitárase a determinados ambientes minoritarios e inquietos, pero daquela tamén a xerarquía católica se viu forzada a distanciarse dun Goberno que non era quen de recoñecer a necesidade dunha evolución:

> No es que hubiesen faltado llamadas anteriores de atención desde ese lado. No sólo hubo católicos en todos los movimientos de apertura, sino que, sin perjuicio de la conformidad sustancial con el Estado que se proclamaba confesional e incorporaba la doctrina de la Iglesia a su legislación, tampoco faltaron en la jerarquía actitudes críticas que no sólo hay que buscar en las figuras, más espectaculares que otra cosa, de los cardenales Segura y Pildain, sino en la actuación de los cardenales Gomá[349] y Plá, primados de España. Les estorbó, para que fuesen conocidas, la discreción con que fueron hechas, por lo que sólo ahora empieza a ser valorada una actuación que frenó las tendencias totalitarias del ala radical del falangismo y moderó el conjunto del sistema. Sin embargo, fue tan lenta la evolución de éste y tan rápida, en cambio, la evolución de la Iglesia a raíz del Concilio Vaticano, que llegó el momento en que la discrepancia saltó a las primeras páginas de los períodicos. Es la etapa en que la Iglesia española, que en el Concilio ha aprendido a recelar de su anterior vinculación con el poder, examina en la Asamblea conjunta de obispos y sacerdotes, que se celebra en 1971, la famosa proposición de que se pida perdón por no haber sabido ser «verdaderos ministros de reconciliación en el seno de un pueblo dividido por una guerra entre hermanos», y, en la declaración de la Conferencia Episcopal, en 1973, sobre sus relaciones con la comunidad política, no sólo abandona a ésta la decisión sobre la confesionalidad del Estado, sino que deja claro su escaso interés por la fórmula y, en cambio, reivindica el pluralismo de opciones y pide libertad para que puedan manifestarse. (García Escudero, 1987, 258-259.)

En definitiva, contra o final do franquismo xa se podía considerar superada a Guerra Civil, pero o que non se fixo foi sacar as correspondentes consecuencias políticas. O *problema da reconciliación* non podía proporse até a morte de Franco, e "los hombres que realizaron luego la transición, mientras

la oposición se recluía en la impotencia del rupturismo", eran o produto dun clima de apertura que se daba dentro do réxime franquista:

> es un hecho evidente que, sin la Monarquía que Franco instauró y el rey que eligió, y sin el cambio económico y social de la última etapa de su régimen, la operación de la transición habría sido imposible. Paradójicamente, el régimen de Franco había levantado el mejor pedestal para la democracia que Franco rechazó hasta su muerte. Sin la España que él dejó, la democracia sólo habría sido en 1975, como en 1931, el breve antecedente de la explosión. (García Escudero, 1987, 262-263.)

O gran problema do posfranquismo era o da convivencia entre os españois, para o que había que optar entre dúas posíbeis solucións: (a) A *ruptura total* defendida pola Coordinación Democrática, que se baseaba sobre a idea de que o poder era practicamente seu, tal e como xa sucedera en abril de 1931 e en febreiro de 1936. Ou (b) a reforma, mantendo a monarquía como eixe do cambio. A elección recaeu sobre a segunda das opcións. O obxectivo era introducir na vida pública as persoas que estiveran fóra dela durante case medio século. Juan Carlos I converteuse no *motor do cambio* grazas á súa propia actuación –na que mesturou decisión, prudencia e habilidade– e mais ao apoio do exército, da igrexa católica –"la Iglesia del cardenal Tarancón [...], al encontrar comprensión a su deseo de salirse de la política, descargó la vida nacional del alto voltaje religioso del pasado"[350]– e dunha clase política que levaba esperando desde 1966 –cando se aprobara a *Ley Orgánica del Estado*– a que se levasen a cabo grandes avances institucionais que aumentasen a representatividade do réxime. O 1 de xullo de 1976, o Rei forzou a dimisión de Arias Navarro e o nomeamento de Adolfo Suárez como presidente do Goberno de España. Despois de 1931 e 1945, eran de novo mozos da ACNP os que sobresaían nun goberno encargado de realizar a reforma política, a legalización do PCE e a elección das novas Cortes.

A importancia da operación política levada a cabo polo novo executivo resúmese nunha pregunta: "¿Carecía de trascendencia el que, por primera vez en nuestra historia, derechas e izquierdas hubiesen estado de acuerdo en la Monarquía como clave de su convivencia y que temas tan conflictivos como la

Iglesia y el Ejército fuesen resueltos sin estridencias?".[351] O éxito da operación debeuse á destreza e á visión política dos seus protagonistas:

> La posibilidad de una transición como la que se produjo era algo que muy pocos se atrevían a esperar, por muchos que sean los que, a posteriori, pretenden demostrar que las cosas tenían que suceder exactamente como han sucedido.
> [...]
> El acierto de los hombres de la transición de 1975 fue comprender que la Constitución de la nueva Monarquía tenía que ser una Constitución de todos, elaborada y aprobada por todos.
> La Constitución de las dos Españas, como se la llamó. (García Escudero, 1987, 273.)

García Escudero insiste en que a Constitución, por primeira vez, foi elaborada por representantes de todas as ideoloxías, e, no tocante á igrexa católica, conclúe que non existe "absolutamente ningún estamento social" que realizase un esforzo comparábel "de adaptación al diálogo y a la colaboración con los demás".[352]

Estes son os principais puntos tratados neste capítulo:

- Os conflitos de interese entre os grupos sociais débense á existencia de obxectivos e de demandas mutuamente incompatíbeis. As ideoloxías, entendidas como sistemas colectivos de ideas e de conceptos, posibilitan a organización das crenzas e desempeñan unha función aglutinadora ao redor daquelas actitudes e daquelas prácticas que reforzan a orde social e posibilitan a realización dos obxectivos do grupo.
- O modelo de inclinación epistemolóxica, no que se integra unha parte importante da literatura marxista sobre a materia, entende a ideoloxía como unha conciencia falsa lexitimadora da dominación política.
- Pola contra, o modelo de inclinación sociolóxica céntrase na función social das ideas. Todo grupo precisa dunha fonte de lexitimidade, de modo que desenvolve a súa propia ideoloxía para explicar a súa existencia,

fundamentar a súa cohesión e racionalizar as situacións de poder reais ou desexadas.

- Nos modelos canónicos, opostos á tradición marxista, a ideoloxía é entendida como un fenómeno difuso e de importancia menor na estruturación das relacións sociais. De feito, estes modelos recorren á idea dun condicionamento psicolóxico da persoa polo seu contorno social máis inmediato para negaren que a ideoloxía sexa un elemento constitutivo dos réximes autoritarios.
- Porén, negar que o franquismo teña unha ideoloxía significa descoñecer a importancia do nacionalcatolicismo, é dicir, precisamente dunha ideoloxía cuxos elementos esenciais son a unidade de España e a democracia orgánica de raíz corporativista católica e que articula aquel conxunto dos fragmentos ideolóxicos particulares que, dirixidos á lexitimación da común posición de dominación, son compartidos por cada un dos grupos sustentadores do réxime.
- O réxime franquista comeza a entrar en crise ao redor de 1965. A fragmentación e a desintegración das elites dominantes e mais o fortalecemento da oposición conducen ao inmobilismo do réxime e a un aumento da represión. Entre as elites –incluída a igrexa católica– e as clases medias, preocupadas por un posíbel colapso do réxime e pola imposibilidade de integrar unha España non democrática no Mercado Común Europeo, empeza a imporse a idea da disfuncionalidade da ditadura e a necesidade da saída reformista.
- Anúnciase así o consenso –que para algún autor canónico constitúe un *fil rouge* da historia de España– como un elemento chave da transición política. Os franquistas moderados e a oposición democrática non radical –todos debilitados polas divisións internas– consensúan a implementación dun novo réxime erixido sobre unha nova lexitimidade mediante un proceso de negociación formalmente respectuoso coa legalidade franquista.
- Neste proceso, o Goberno de España supera a resistencia dos sectores continuístas e realiza algunhas concesións, como a legalización dos partidos políticos ou a garantía dunha proporcionalidade corrixida (a favor dos conservadores) na lei electoral, mentres a oposición democrática

acepta o reformismo legal e a monarquía e renuncia ás políticas económicas progresistas e a castigar os responsábeis da represión.

- As eleccións ás Cortes do 15 de xuño de 1977 amosan un equilibrio entre a esquerda e a dereita, así como unha moderación do electorado que favorece as posicións máis centristas. Neste novo contexto político prodúcese un acordo constitucional que garante a economía capitalista, resolve a cuestión “rexional” mediante a xeneralización da fórmula estatutaria e asegura a posición especial da igrexa católica e das forzas armadas.

Capítulo 8

A igrexa católica e a transición política española no modelo canónico

> Recoñezámolo, tivemos que aceptar unha democracia aceptábel para os franquistas.
>
> Suso de Toro, *Españois todos. As cartas sobre a mesa*

Introdución. E unhas notas moi escasas sobre a estrutura organizativa da igrexa católica

Cando observa que, agás raras excepcións, os científicos sociais ignoran o significado que teñen os cambios na igrexa católica para o desenvolvemento da democracia, Huntington ([1991], 81, nota) semella insinuar que, en xeral, *a ciencia política canónica non parece estar demasiado interesada pola igrexa católica*, malia que haxa autores canónicos que, como Linz (1984, 14), poidan formular preguntas esenciais como esta: "¿quién puede dudar de que la Iglesia, aparte de ser la comunidad de todos los fieles, clérigos y laicos, la sociedad de los creyentes, es también una de las grandes instituciones que actúan en la vida pública como tal?".

Para calibrar o interese da politoloxía dominante pola igrexa católica é de grande importancia estudar os modelos e os textos decisivos do seu repertorio que se achegan á *estrutura organizativa* desta confesión relixiosa. Porén, o que constatamos é que, en xeral, *os autores funcional-pluralistas amosan moi pouca curiosidade por esta cuestión*, que deixan nas mans dos eclesiasticistas ou dos especialistas en dereito canónico.[353] Neste sentido, resulta significativo o exemplo de Linz (1993, 40-41), que evita por completo penetrar neste campo e se limita facer algunhas observacións xenéricas. Segundo este autor, a intervención do papa –a máxima autoridade da igrexa católica– pode ser decisiva nunha crise. Os bispos –sempre limitados polo dogma e pola moral– tamén teñen unha enorme importancia, xa que só o papa –e só en situacións límite– pode incidir na súa liberdade de acción, que é tal que, mesmo cando provocan situacións políticas delicadas cos gobernos, son apoiados polos demais bispos, polo nuncio (o embaixador da Santa Sé) e –en casos extremos– polo propio papa. En consecuencia, o goberno que, nun conflito frontal, pretenda exercer presión sobre e a través da igrexa católica, pode cometer un erro grave. Polo demais, ao nuncio correspóndelle o papel de "centro de comunicación entre la jerarquía, los obispos, la curia y en último término el Papa que lo nombra, y el gobierno". De feito, "todo análisis de las relaciones entre Iglesia y Estado en España [durante o período franquista] se

centra en gran medida en el impacto de unas cuantas personas que ocuparon la nunciatura en el curso de los años".

Un autor canónico que si se detén na análise da estrutura eclesiástica española durante o franquismo é Hermet (1980, 33-43), para quen a organización da igrexa católica en España non presentaba ningún trazo orixinal verbo do conxunto do mundo católico. Porén, son salientábeis (a) a súa estrutura particularmente centralizada –a igrexa española era das máis burocratizadas–, (b) o seu *status* de igrexa concordataria nun Estado confesional, (c) os importantes medios materiais e financeiros dos que dispuña e (d) o papel excepcional das escolas confesionais.

Ao longo do acelerado percorrido polo repertorio canónico que realizamos nos capítulos anteriores atopámonos xa varias veces coa relixión católica, coa igrexa católica ou coas elites católicas. Puidemos ver como nos modelos e nos textos canónicos se lle poñen serias obxeccións á Constitución da II República polo seu tratamento da cuestión relixiosa, que, ao prexudicar gravemente a igrexa católica, provocou que esta se achegase ás posturas autoritarias que deron lugar á rebelión militar de xullo de 1936. Tamén puidemos ver como o grupo social católico acabou conformando unha das *familias* do réxime franquista, e como a igrexa católica foi, de feito, un grupo de presión constitutivo do pluralismo propio do réxime franquista, do que ademais foi un apoio básico. Por outra banda, ao abordarmos a cuestión da ideoloxía nos réximes autoritarios demos co nacionalcatolicismo como espiñento obxecto de debate. Observamos tamén como, desde algunha posición crítica, se entende que ao conservadorismo radical da igrexa católica lle correspondeu un papel esencial na erradicación da laicidade durante a ditadura de Franco. Esta, dotada dunha ideoloxía totalizante á que a igrexa católica lle forneceu un elemento nuclear, procurou, de feito, controlar todos os ámbitos da actividade humana.

Finalmente, constatamos como no repertorio canónico se identifican os cambios na doutrina e nas actividades da igrexa católica –a raíz do Concilio Vaticano II e do xurdimento de movementos alternativos na base eclesiástica– como unha das causas da democratización na terceira vaga. No caso español é significativo o progresivo distanciamento da igrexa católica do réxime, que

arrincou a mediados dos anos sesenta e culminou na asemblea conxunta de bispos e sacerdotes de 1971.[354] Cando estudamos a metodoloxía transitolóxica canónica puidemos ver como a igrexa católica, cuxos privilexios se consideraban intanxíbeis, apoiou a opción reformista. A estas e outras cuestións dedicarémoslles as seguintes páxinas, nas que nos achegaremos ao papel da igrexa católica durante a transición política española.

E para tal efecto teremos que nos mergullar novamente na obra de Linz, quen, por certo (Linz, 1997, 110), malia o seu manifesto desinterese pola estrutura organizativa da igrexa católica e cunhas expectativas se cadra excesivamente ambiciosas, concibe na súa obra un "very Weberian project" a longo prazo, consistente nun estudo comparativo sobre política e relixión que abarcaría "patterns in all the religious traditions and all the types of regimes, in modern times". En termos xerais, Linz (1993, 46-59) entende que, en España, a relación entre a política e a relixión estivo marcada polo seu carácter destrutivo, aínda que non se diferencia basicamente da que se dá noutros lugares: a igrexa católica adoita adaptarse aos cambios profundos de tipo social e cultural (que conducen a cambios políticos), e mesmo pode participar neles. Outro autor que nos acompañará nas próximas páxinas será Hermet, amigo de Linz e directamente implicado na construción do repertorio canónico (Linz, 1997, 106). Trátase probabelmente do científico social que, dentro deste repertorio, lle dedicou o esforzo máis importante á elaboración dun modelo sobre as relacións entre o Estado español e a igrexa católica no século XX.

A igrexa católica como actor político na España contemporánea

A Restauración e a ditadura de Primo de Rivera

Durante o século XIX, segundo Linz, *a igrexa católica española identificouse coas posicións conservadoras antiliberais e antimodernas*: a España decimonónica estivo dividida por guerras civís entre, por unha banda, os liberais, e, por outra banda, os tradicionalistas católicos, que mobilizaron

importantes sectores sociais na defensa do rei, a relixión e a lei foral.[355] De feito, e segundo Hermet (1980, 87-88), España é un dos raros casos nos que o pensamento tradicionalista –é dicir, a reacción antirrevolucionaria típica da primeira metade do século XIX– marcou "de façon décisive le destin politique national"; isto debeuse á traxectoria contrarreformista comezada no século XVI, así como ao sentimento popular antirrevolucionario provocado pola invasión francesa de 1808. Porén, a Restauración supuxo un momento positivo:

> El sistema político establecido en 1875 y reflejado en la Constitución de 1876 proporcionó casi cincuenta años de relativa estabilidad política, un amplio margen de libertad política, la aparición de un movimiento obrero organizado y cada vez más tolerado y reconocido, un esfuerzo serio de poner a las fuerzas armadas en su sitio, esfuerzos de recortar las más extremas ambiciones clericales, y un balance positivo de legislación en todos los campos que sigue siendo en gran medida válido. (Linz, 1988, 76.)

Desde o comezo do século XX até a proclamación da II República produciuse o intento de limitar a influencia eclesiástica na vida pública:

> The growing strength of the religious orders, their importance in teaching, the slow but visible revitalization of the Church early in the century, the saliency of the anticlerical conflict in France and Portugal, and the increased self-consciousness of the secular intelligentsia, all led to the Liberals –under the leadership of Canalejas– to introduce legislation limiting the influence of the clergy guaranteeing more rights to the nonbelievers, strengthening secular education. (Linz, 1967[2], 241.)

O apoio católico á ditadura de Primo de Rivera estivo na orixe da República e da súa hostilidade anticlerical. Nos anos trinta, o nacionalcatolicismo –é dicir, a interpretación nacionalista reaccionaria do catolicismo, cuxa orixe se atopa na resposta dun sector da intelixencia española á crise política e cultural do país enfrontado á modernidade– tivo o seu correlato institucional nunha igrexa católica identificada cun partido católico –non homologábel cos partidos socialcristiáns centroeuropeos e permeábel ao fascismo– que buscou o seu apoio electoral nos sectores tradicionalistas máis conservadores.[356]

A II República Española

Linz constata que a coalición de esquerdas entre republicano-burgueses e socialistas que gobernou durante o primeiro bienio da República proclamada en 1931 implementou un programa político que incluía

> reforma del ejército, leyes anticlericales, expansión de la educación, una reforma agraria sin demasiado entusiasmo y una institucionalización de la autonomía regional con apoyo de la izquierda catalana. Dio también una oportunidad a las clases obreras para movilizarse tras las grandes federaciones sindicales y permitió a los socialistas penetrar las masas de trabajadores rurales e iniciar la expansión de la legislación laboral con beneficios para los sindicatos y sus afiliados. (Linz, 1988, 88-89.)

A igrexa católica chegou á II República sen organizar nin un partido nin un sindicato católicos de ámbito nacional español. Isto debeuse ao réxime de privilexio do que a igrexa católica gozara desde a época da Restauración, que tamén lle dificultaba á xerarquía católica aceptar o novo réxime nun contexto, o da España da década dos anos trinta do século XX, caracterizado por catro crises: (a) unha crise de participación, relativa á integración do proletariado urbano e rural na vida política; (b) unha crise de integración nacional; (c) unha crise provocada pola secularización dos intelectuais e mais polo anticlericalismo dos traballadores; e (c) unha crise económica de alcance europeo. O amplo apoio popular do novo réxime contrastaba coa ausencia dunha elite democrática significativa (coa excepción da *Unión General de Trabajadores*), composta basicamente de persoas con pouca experiencia administrativa –intelectuais metidos a políticos e mais demagogos de clase media– que, cunha mestura de celo reformista e de política do resentimento, se amosaron incapaces de afrontar a situación de crise e se concentraron no debilitamento da igrexa católica, do exército e da aristocracia terratenente. Era posíbel detectar un crecente anticlericalismo dos radicais e do movemento obreiro, que converxeu co anticlericalismo intelectual dos políticos republicanos de esquerdas e da pequena burguesía. *A cuestión relixiosa, de feito, polarizou as clases sociais españolas*: a clase obreira urbana, os estratos rurais máis

baixos e mais a pequena burguesía compartían actitudes irrelixiosas ou anticlericais, mentres as clases medias e altas tendían cara á relixiosidade.[357]

Habería que buscar a etioloxía do anticlericalismo dos republicanos burgueses de esquerdas no impacto psicosocial do control clerical nas pequenas comunidades. A intelectualidade anticlerical, que culpaba do atraso cultural e científico español a alianza da igrexa católica coa burguesía e coa monarquía, elaborou un programa republicano militantemente secularizador.[358] As elites católicas integristas posicionáronse contra a laicidade republicana reactivando a súa ideoloxía reaccionaria e creando o movemento Acción Nacional (máis tarde Acción Popular), do que xurdirían partidos como a CEDA (a *Confederación Española de Derechas Autónomas*), un partido de masas da dereita clerical liderado por Gil Robles, que non entrou no Goberno até outubro de 1934. Mentres tanto, a xerarquía eclesiástica, que inicialmente se amosara proclive a un entendemento coa República e despois fracasou no seu intento de mobilizar as súas bases electorais, achegouse aos posicionamentos autoritarios que desembocarían na rebelión militar do 18 de xullo de 1936. A esta actitude, obviamente, contribuíu tamén a crecente violencia exercida contra o persoal e os bens da igrexa católica, que –ás veces case tolerada polas autoridades– medrou despois da vitoria da Fronte Popular e tras o 18 de xullo de 1936, e se converteu nunha persecución sanguenta e destrutiva só comparábel coa da Rusia revolucionaria.[359]

En definitiva, *a II República pode definirse como un réxime anticlerical* con apoio socialista e cunha nova liberdade para o anarcosindicalismo anticlerical e mesmo antirrelixioso. Fronte a unha CEDA corporativista-autoritaria e defensora dos intereses da igrexa católica e das clases conservadoras, e en ausencia dun catolicismo social significativo, situábanse unha esquerda radicalizada e un violento anticlericalismo popular.[360]

A Guerra Civil Española

A Guerra Civil Española tivo a súa orixe, segundo Linz, no fracaso do proxecto republicano debido á ausencia dunha elite política democrática, moderada e

con capacidade de liderado nun contexto de crise. A perda do control por parte do Goberno republicano, a revolución popular e a explosión da violencia anticlerical –que conduciu á morte de 6.332 relixiosos–[361] déronlles aos militares rebeldes un considerábel apoio popular.[362] Verbo dos alicerces ideolóxicos católicos do golpe de Estado contra a II República Española, Linz observa:

> La tradición del derecho natural inevitablemente sitúa a la justicia por encima de la legalidad formal y a los «principios generales del derecho» por encima de las leyes promulgadas, pero no ofrece medios inequívocos para determinar lo que éstos sean, a menos que consideremos lo que la iglesia católica pretende definir como «natural», *sive recta rationis*. Este principio ha sido utilizado por los pensadores católicos para justificar el tiranicidio y el derecho a la rebelión y por la tradición protestante secular americana de la «desobediencia civil». [...] Ambas tradiciones pueden servir también a minorías que ponen en duda, incluso empleando la violencia, las acciones de la autoridad elegida legalmente que actúa constitucionalmente cuando se piensa que estas autoridades amenazan los valores últimos. Este fue el argumento empleado por algunos católicos para justificar el alzamiento contra el gobierno de la República en España. (Linz, 1996[5]a, 26-27, nota 31.)

Ao tempo, Linz observa sagazmente como, na Europa de entreguerras, *a igrexa católica sempre procurou manter boas relacións cos gobernos fascistas emerxentes*. Así sucedeu no caso italiano, posibelmente no alemán e desde logo no español.[363] Pola contra, a importancia do elemento militar na base social dos alzados contra a República contrastaba cos casos alemán e italiano:

> La presencia en grupos sociales que atraviesan crisis de individuos con cualidades de liderazgo, tiempo libre, experiencia con disciplina y habilidad en el empleo de la violencia es especialmente importante para explicar la naturaleza de la oposición desleal y su posible recurso de acción. En este contexto, una crisis que afectó bajo la República a las clases medias y altas españolas, incluyendo importantes sectores de pequeños y medios propietarios campesinos, no produjo un movimiento parecido al nazismo o incluso al fascismo italiano. Es España la falta de participación en la Primera Guerra Mundial y la ausencia, por tanto, de una generación de veteranos y oficiales de reserva de clase media, así como el pequeño número de estudiantes que no habían completado sus estudios y no tenían empleo o estaban subempleados, limitó

> el tamaño de los cuadros potenciales de liderazgo de un movimiento fascista. Por consiguiente, las clases sociales afectadas por la crisis de la República y amenazadas por la movilización de la clase trabajadora no podían apoyarse en un gran número de activistas fascistas, teniendo por tanto que recurrir al ejército para defender sus intereses. (Linz, 1996[5]a, 103.)

Durante a guerra, ambos bandos desenvolveron políticas represivas: "En la batalla que empezaba no había tiempo para una política de intereses; las organizaciones obreras fueron rápida y brutalmente destruidas y reprimidas, como lo fueron en el otro lado todas las organizaciones percibidas como conservadoras o identificadas con la Iglesia" (Linz, 1988, 94).[364]

A ditadura de Franco

"La Iglesia triunfante nacida en la guerra civil fue posible gracias al régimen de Franco, pero también podría decirse que el régimen fue posible, estable y duradero gracias a esta legitimación religiosa." Con estas palabras, Linz (1993, 18-19) sintetiza o *carácter de dependencia mutua da relación entre o réxime e a igrexa católica durante a ditadura de Franco*. No horizonte de expectativas do momento era esperábel unha ditadura militar, que correría a mesma sorte que os demais réximes fascistas da época, pero o que finalmente se impuxo, grazas ao compoñente católico, foi un complexo e duradeiro réxime "con formas de estatismo orgánico". Outro autor canónico, Hermet (1980, 156), prefire falar de *corporativismo*:

> l'influence politique de l'Eglise institutionnelle prend un relief exceptionnel dans les régimes corporatistes, dans lesquels la représentation des intérêts ne peut s'effectuer par le truchement de partis et d'associations volontaires et concurrentielles. Dans ces régimes, les groupes d'intérêts, et en premier lieu l'Eglise, jouissent, en effet, d'un monopole légal qui renforce notablement leur puissance. Dans ce même cadre, en outre, l'Etat est généralement non moins demandeur vis-à-vis de l'Eglise que celle-ci ne l'est à son égard, puisqu'il lui faut asseoir sa légitimité sur une base largement religieuse, faute d'idéologie propre. Dans l'Espagne franquiste, la pression réciproque entre les deux institutions religieuse et étatique s'apparente de ce fait à un véritable marchandage de puissance à puissance.

A igrexa católica identificouse co réxime franquista e adquiriu nel un status *de privilexio* legal e cultural, nomeadamente no terreo educativo. Para se lexitimar, o réxime utilizou a simboloxía católica e mais o mito da cruzada contra o marxismo ateo. A igrexa católica estabeleceu unha alianza co Estado que lle conferiu unha hexemonía capaz de neutralizar o anticlericalismo e as aspiracións totalitarias dos falanxistas. Os líderes do réxime saíron das filas da ACNP –nos anos corenta e cincuenta– e do Opus Dei –nos anos sesenta–.[365] Obviamente, o apoio eclesial non era gratuíto. Así, os nacionalistas tomaron relativamente cedo unha serie de medidas que favorecían os intereses da igrexa católica: educación relixiosa, abolición do divorcio, xurisdición eclesiástica en materia matrimonial, pagamento dos salarios dos cregos con cargo aos orzamentos públicos, imposición da simboloxía católica, presenza de bispos e sacerdotes nos actos oficiais e das autoridades nos actos relixiosos católicos, brutal persecución de anarquistas, comunistas, socialistas, masóns e republicanos de esquerda, represión de calquera crítica á igrexa e á relixión católicas, etc.[366] E o máis importante: "El Estado se había convertido en muchos campos en el brazo secular de la Iglesia, mientras que la Iglesia en un *do ut des* contribuía a la legitimación del régimen".[367] Que a colaboración entre a igrexa católica e o Estado non tivese un carácter simplemente conservador, senón reaccionario e anacrónico no contexto da posguerra europea, debeuse a que *foi unha resposta radical fronte á secularización republicana e fronte á persecución sufrida pola igrexa católica*.[368]

A problemática relación inicial entre o falanxismo –o heteroxéneo fascismo español–[369] e a igrexa católica derivou, xa durante a Segunda Guerra Mundial, en tensións entre o réxime franquista e o Vaticano. No plano relixioso, José Antonio Primo de Rivera e Ernesto Giménez Caballero mantiñan posicións intermedias entre o nacionalismo arrelixioso e anticlerical de Ramiro Ledesma Ramos e as actitudes filonacionalcatólicas de Onésimo Redondo.[370]

> La postura del partido se definió en el punto 25 del programa, que decía: «Nuestro movimiento incorpora el sentido católico de gloriosa y predominante tradición en España a la reconstrucción nacional. La Iglesia y el Estado se pondrán de acuerdo sobre sus atribuciones respectivas sin que se admita intrusión o actividad alguna que

> atente a la dignidad del Estado o a la integridad nacional». La última frase refleja por un lado el estatismo nacionalista fascista y por otro la hostilidad a un clero comprometido con los nacionalismos periféricos. El texto desapareció discretamente bajo Franco. (Linz, 1993, 13.)

Polo tanto, *na coalición franquista púidose constatar desde o comezo a existencia de dous compoñentes ideolóxicos, o falanxista e mais o clerical*, enredados entre eles nun enfrontamento que foi adquirindo unha crecente importancia co paso do tempo. De feito, *o fascismo e a igrexa católica limitáronse mutuamente nas súas aspiracións de poder*: a *Falange* atopou na igrexa católica un límite ás súas ambicións totalitarias, mentres algúns fascistas frearon as ambicións hexemónicas dos católicos reaccionarios proclericais e da xerarquía que os apoiaba. No plano ideolóxico, con todo, *a* Falange *acabou achegándose ao tradicionalismo católico*, no que, por unha banda, atopou un elemento substitutivo do culto á patria e á raza, propio de movementos foráneos similares, e do que, por outra banda, non puido deixar de recoñecer a enorme influencia que exercía a través do sistema educativo, sobre todo entre a mocidade das clases media e alta.[371]

Estreitamente relacionados coa xerarquía e co Vaticano e liderados por "un jefe de Estado que pretendía ser considerado «más católico que el Papa»",[372] os políticos católicos ocupaban unha posición única: por unha banda, acumulaban un enorme poder *ad intra*, e, á vez, éranlle imprescindíbeis á Santa Sé, que tiña que contar con eles nas súas relacións co réxime.[373] Foi durante o período 1945-1957 cando se acadou o punto álxido na identificación entre o Estado e a igrexa católica. Como relata Linz[374], Franco comezou a alimentar a elite de persoas provenientes sobre todo dos sectores católicos populistas, que coidaba máis aceptábeis para a democracia cristiá europea en auxe, así como para a igrexa católica norteamericana e mais os monárquicos colaboracionistas. A igrexa logrou, durante este período, acadar o ideal dunha hexemonía relixiosa, e o Vaticano deu o paso final e asinou un concordato. Neste momento, o réxime franquista, que tamén asinou un acordo cos Estados Unidos, consolidou a superación do seu illamento internacional.

Os principais elementos que conformaban esta unión entre a igrexa católica e o Estado español eran: (a) o apoio da igrexa católica ao bando

nacionalista durante a Guerra Civil; (b) a derrota das potencias do Eixe na Segunda Guerra Mundial, que debilitou o compoñente fascista do réxime; e (c) a situación no ámbito internacional da posguerra, no que as potencias gañadoras se amosaron hostís. O réxime franquista precisaba o apoio dunha igrexa católica temerosa de que unha crise puidese pór en perigo a súa posición. Calculando os seus intereses alén da morte de Franco, *a igrexa católica presionou até conseguir, en 1947, que o réxime se transformase nunha monarquía que garantise unha continuidade*. [375] *Esta alianza de mutua conveniencia representou tanto unha vitoria total para o catolicismo político clerical como unha vitoria política persoal para Franco*.

A lexitimación relixiosa dun réxime político non está, obviamente, exenta de riscos, como observa Linz (1993, 23-24) na liña da súa particular forma de entender o concepto de *ideoloxía*[376]:

> Todo régimen que confía en una base religiosa para su legitimación –especialmente de una religión transnacional– se arriesga a una crisis de legitimidad en caso de que la ética política de la religión cambie, si el nuevo clero, los intelectuales religiosos y los líderes eclesiásticos ponen en duda la interpretación que sirvió al régimen. El carácter heterónomo de la religión con respecto a la política es siempre un reto latente.

No caso que nos interesa, Linz (1973, 238) observa:

> Since it is not in the power of the state to decide what Catholic dotrine is, since papal pronouncements are ambiguous and open to many interpretations, since most positions taken by Catholics on secular matters are not easily declared out of bounds and are legitimate until this happens, since even the power of the Spanish bishops appointed in agreement with the regime is limited in such matters and subject to reversal by Rome, a heteronomous source of ideology is introduced into the system.

Con outras palabras, Linz (1993, 23) insiste nesta característica da relación entre o Estado franquista e a igrexa católica que a partir da segunda metade dos anos sesenta do século XX adquiriu unha extraordinaria importancia:

> la interpretación del pensamiento político social católico era heterónoma y no estaba en sus manos [nas da xerarquía eclesiástica española], ya que en tanto la Iglesia y Roma

> no las condenara, las interpretaciones católicas alternativas eran religiosamente legítimas. Podían ser rechazadas, pero no condenadas. Inevitablemente estaban presentes y los católicos españoles, tanto el clero como los laicos, podían inclinarse hacia ella, leer a Maritain y otros pensadores católicos y utilizarlos para cuestionar el régimen.

Isto explica que a crise dunha igrexa como aquela –reaccionaria, legalista, oficialmente tomista, interiormente autoritaria e rural– comezase cando apareceron na escena política os sacerdotes e os intelectuales católicos próximos ao falanxismo "liberal", herdeiro dunha tradición cultural non católica. Ao final sucedeu que *a mesma igrexa que tan ben lexitimara o réxime se converteu nun dos alicerces da oposición estrutural*.[377]

En definitiva, a relación entre o Estado franquista e a igrexa católica substanciouse nunha estraña dialéctica e nunha simbiose ocasional. Unha das partes desta relación, o Estado franquista, sabía que a igrexa católica dependía del, polo que non dubidou en presionala para conseguir o apoio lexitimador que precisaba; tamén tratou de controlala –mediante o privilexio de presentación de bispos, que lle permitía influír nos nomeamentos eclesiásticos–, utilizouna na súa política castelanizadora en Cataluña, etc. A outra parte, a igrexa católica, contou cunha capacidade relativa de mobilización dos seus fieis, pero, ao tempo, tiña unha dependencia do Estado maior da esperábel.[378]

Unha democracia cristiá na historia da España contemporánea?

Segundo Linz[379], o século XX comezou en España cunha circunstancia que non se daba en Alemaña, Austria, Bélxica, Holanda, Italia ou Suíza, e que resulta especialmente chamativa ao ser España un país cunha poboación católica grande: *a inexistencia dun partido católico ou democratacristián*. Non foi até as eleccións de 1933 cando emerxeu a CEDA, un partido de centro-dereita defensivamente clerical e excesivamente conservador, nun contexto, o dos anos trinta, no que os republicanos rexeitaban os partidos que cuestionaban os elementos anticlericais –cando non antirrelixiosos– das leis constitucionais. Que a recepción da política liberal-democrática por parte do

catolicismo español tardase tanto en producirse obedeceu a varias razóns: (a) A pervivencia do carlismo até finais do século XIX e a transferencia dos seus apoios cara ao integrismo extremista tras a derrota da causa carlista.[380] Evidentemente, neste contexto de mobilización relixiosa integrista e tamén rexional-nacionalista dos laicos católicos, a xerarquía eclesiástica tivo que procurar non entrar en conflito co Estado. (b) Un partido católico parecía innecesario en vista do ordenamento constitucional da Restauración –a Constitución de 1876– e das políticas dos partidos dominantes durante este período.[381] O carácter oficial do catolicismo e mais a gran influencia da xerarquía eclesiástica permitían desbotar outras formas de mobilización católica. (c) Desde outra perspectiva, o que se daba era unha situación de dependencia política e económica[382] da igrexa católica verbo do Estado. (d) Por outra banda, o catolicismo estaba politicamente dividido entre os integristas e os *mestizos*, que aceptaban o réxime. (e) A xerarquía non apoiaba a participación activa dos segrares na vida pública, posibelmente por medo a que isto puidese proporcionarlles aos integristas unha nova plataforma. (f) O subdesenvolvemento e a desamortización minguaron a influencia da igrexa católica entre a poboación até o comezo do século XX, cando apareceron a ACNP (1908), o xornal *El Debate* (1911) e a ACE (que naceu máis tarde que noutros países europeos). (g) Ao igual do que, en xeral, lle sucedeu ao laicado católico durante o que xa era a época da política de masas, a ACE atopou serios atrancos para a súa mobilización na decisión do Vaticano de non apoiar a existencia de partidos católicos (encíclica *Cum multa* do 8 de decembro de 1882) e mais na súa presenza limitada aos territorios máis desenvolvidos de España.

En 1908, como acabamos de ver, naceu a ACNP, unha pequena e selecta organización católica laica de inspiración xesuíta formada por altos funcionarios, profesionais e profesores universitarios,[383] da que se nutrirían as elites gobernamentais españolas e que tería un papel político decisivo durante a II República e o réxime de Franco.[384] Os católicos españois, unha vez desaparecidos a monarquía e mais os partidos dinásticos, chegaron aos anos trinta sen unha organización de masas que lle puidese facer fronte ao anticlericalismo republicano, socialista e anarcosindicalista. Á vez, a igrexa

católica cultivaba fundamentalmente os seus lazos institucionais, mentres descoidaba os que debería ter coas bases populares. O 29 de abril de 1931, pouco despois da proclamación da República, naceu Acción Nacional co lema *relixión, familia, orde, traballo e propiedade*.

Linz (1967[2], 243-244) observa como, nos anos trinta, a maior parte dos integrantes das clases medias conservadoras "but not fully reactionary" apoiaban as forzas como Acción Nacional, Acción Popular e CEDA, que estaban lideradas por José María Gil Robles e Ángel Herrera e sufrían os ataques dos monárquicos, os republicanos e mais os fascistas:

> The CEDA was too conservative to be a Christian Democratic party and too exclusively concerned with the rights of the Church (much like the German *Zentrum* during the *Kulturkampf*), despite its open attempts to link with the twentieth-century Demo-Christian tradition [...]. Nor was it "clerical Fascism" in that it never made the decisive move toward dictatorship and never openly substituted corporativism for parliamentarism, even when the temptation was there [...].

Durante o bienio negro (entre o 16 de decembro de 1933 e o 15 de decembro de 1935), a CEDA, que neste período tivo un papel de gran relevancia política, recibiu as críticas da esquerda republicana e dos fascistas polo seu carácter clerical, reaccionario e estéril. Para Linz (1967[2], 247-248 e 262), a súa "slow and always reticent identification with the Republic (due to its desire to hold the monarchical voters)", así como a súa debilidade –debida á falta dunha ideoloxía democratacristiá e dun movemento sindical e intelectual, á incapacidade das súas bases agrarias para afrontar os novos problemas, ao atractivo exercido polos novos movementos de masas de tipo autoritario e á especificidade dos casos vasco e catalán–, estiveron na orixe da súa caída. Por unha banda, a CEDA estaba imposibilitada para ser un partido de goberno baixo a Constitución de 1931, mentres que, por outra banda, non se podía conformar con permanecer na oposición dun xeito improdutivo, sen representar axeitadamente os intereses económicos e os da igrexa católica. Isto explica que a CEDA coñecese e apoiase a planificación do golpe de Estado do 18 de xullo de 1936, aínda que non participase nela "very actively"[385], e que as súas bases fosen as que alimentasen "the apolitical [*sic*] military rebellion". A CEDA

tivo que disolverse, e Gil Robles rompeu con Franco e foise para o exilio. Moitos membros da CEDA (entre eles, Serrano Suñer) convertéronse en destacados expoñentes do réxime franquista. Os "apolitical [*sic*] experts" da ACNP (como Martín Artajo) seguiron a ter unha gran influencia. Posteriormente, foi o Opus Dei quen asumiu o papel de canteira católica de elite do réxime.[386]

Conclúe Linz (1967[2], 248) que os democratacristiáns "have been co-opted by the pluralistic dictatorship of Franco more than by any Fascist regime, for nowhere was the anticlericalism of the Left so brutal and the state more willing to grant the Church privileges".

A igrexa católica e a transición política española

O discreto encanto da xerarquía católica: da recuperación da autonomía ao distante apoio ao cambio

Linz[387] relata como, durante os corenta anos do réxime franquista –que non poden ser tratados como un fenómeno unitario–, mentres a sociedade se abría ás influencias exteriores e se secularizaba –experimentando así un cambio profundo–, *empezou a xurdir lentamente unha actitude de oposición entre os católicos*, sobre todo entre os intelectuais, os laicos e mais os curas máis novos, que, en contacto coa clase obreira, encaraban criticamente a inxustiza social. Mentres o clero se identificaba coas minorías culturais e lingüísticas no País Vasco e en Cataluña, *o Concilio Vaticano II acadaba unha moi importante repercusión* (como veremos no punto seguinte). Dividida entre quen adoptaba posicións reaccionarias e quen, incluído o cardeal primado, toleraba e protexía a disidencia fronte ao Estado, *a xerarquía comezou, no seu conxunto, a reconsiderar a súa adhesión ao réxime e a procurar unha maior autonomía*. E é que, cando aparecen signos de crise, a igrexa católica, sabedora de que lle vai sobrevivir a calquera réxime, tende a desidentificarse con el e a recuperar a súa autonomía. De feito, tras o Concilio Vaticano II e durante a etapa de

liberalización, *a relación entre a igrexa católica e a oposición democrática estreitouse* porque os opositores ao réxime necesitaban o apoio que lles podía prestar a igrexa, que actuaba ao abeiro da súa autonomía. O réxime procuraba responder aos cambios –incluídos os que se producían na igrexa posconciliar–, pero ía perdendo interna e internacionalmente a súa lexitimidade, e acabou perdendo tamén o seu atractivo intelectual e ideolóxico cando os sectores máis conservadores da igrexa católica deixaron de apoialo.

Porén, a transición desde o réxime autoritario cara a unha democracia non apareceu no horizonte de expectativas da igrexa católica até comezos dos anos setenta, ao achegarse o momento da morte de Franco. *A contribución da igrexa católica ao proceso de transición limitouse en gran medida a retirarse da política partidista como un actor político independente que apoiaba (ou aceptaba, no caso dos elementos máis conservadores) o cambio político*. Aínda que Huntington ([1991], 158) sitúa a igrexa católica entre as institucións políticas e económicas que debían ser aceptadas polas elites políticas e sociais cando pactasen a democratización, Linz (1980, 258-259) cre que, en xeral, *o papel da igrexa católica durante o proceso de transición non foi especialmente importante*.[388] Tras a morte de Franco, o pluralismo político existente dentro da igrexa –na comunidade católica, no clero e, en menor medida, na xerarquía– non impediu que a institución en conxunto apoiase unha transición gradual cara á democracia, pero este desenvolvemento interno alimentou *a neutralidade política e o baixo perfil protagonista da igrexa católica* durante o período.[389] Linz engade que

> the church as an institution, particularly the hierarchy, with some exceptions, moving away from militant defense of its position and the rights of the church, willing to accept compromises not always to its liking, disidentifying from the stances which it had taken in the past, tolerant with the members of the church identified with the left, has [...] done much for religious peace in the new Spanish democracy. (Linz, 1980, 276.)

Con todo, Linz (1988, 103-104) está disposto a recoñecer que as "asociaciones católicas laicas, principalmente las próximas a la clase obrera", que gozaban dun "*status* muy especial que el Concordato daba a las organizaciones patrocinadas por la Iglesia y que limitaba la intervención del

Estado en sus asuntos internos –excepto mediante presiones sobre la jerarquía y a través de los obispos–", si eran importantes para explicar "la formación de la oposición y la aparición e nuevas generaciones de líderes antirrégimen". Isto permítelle a Linz chegar a unha conclusión perfectamente coherente coa súa tipoloxía dos réximes políticos: "El pluralismo social que el Estado e inicialmente el partido habían tratado de controlar tuvo [...] un papel fundamental en el proceso de desintegración de un régimen autoritario, que en este respecto tenía focos de inestabilidad poco frecuentes en los sistemas totalitarios".

Pero en termos xerais, como vemos, Linz fai un intento tan esforzado como discutíbel por sustentar argumentalmente o seu propósito de afirmar a neutralidade e mais o papel discreto da igrexa católica durante a transición, aos que tería contribuído o pluralismo político dunha indefinida comunidade católica, do conxunto dos cregos e dunha xerarquía da que Linz afirma que tivo unha evolución menos intensa cara a un pluralismo político interno e, á vez, que adoptou unha postura política particularmente flexíbel. Preguntámonos se se pode soster realmente que o pluralismo político que había no seo da Conferencia Episcopal Española lle impediu á xerarquía católica, durante o proceso de transición, adoptar unha postura activa e firme na defensa dos seus intereses e do núcleo duro da posición da súa igrexa. Finalmente, cremos tamén que detectamos unha contradición entre as advertencias de Linz sobre os riscos inherentes á heteronomía ideolóxica do réxime franquista[390] e mais a suposta irrelevancia da igrexia católica precisamente no momento no que lle retirou ao réxime o seu apoio lexitimador.

O impacto do Concilio Vaticano II

Linz facía en 1963 esta significativa observación:

> En los países que se dicen seguidores de la doctrina social de la Iglesia Católica cabe registrar [unha] posible fuente de tensión: un cambio en la política de la Iglesia puede hacerlos objeto de presiones. En cualquier caso no hay que sobrestimar el impacto de las presiones ideológicas, debiéndose, por el contrario, fijar también la atención en los

> factores económicos y sociales que contribuyen a la estabilidad de dichos regímenes. Después de todo, algunos de ellos han durado varias décadas, incluso en un ambiente de considerable hostilidad. (Linz, 1978a, 257.)

Máis tarde, o autor matizou seriamente a súa opinión:

> El contacto con el catolicismo europeo, primero del clero a título individual y luego de los obispos en el Vaticano II, inevitablemente tenía que provocar una profunda crisis y reconsideración. El replantearse el régimen de Franco, por lo menos para algunos, tenía una base religiosa más que política, aunque resultaría ser políticamente muy valioso para la Iglesia como institución cuando el cambio de régimen fue inevitable. (Linz, 1993, 11.)

A este respecto, Linz e Stepan (1996, 75) engaden: "After Vatican II (1961-63) [*sic*] Catholicism developed an ideological and institutional position more amenable to democracy (if not to capitalism) than ever before." En efecto, foi sobre todo o impacto do Concilio Vaticano II o que produciu unha vaga crítica entre os intelectuais católicos máis novos e provocou conflitos coa autoridade. *O xiro romano a favor da liberdade relixiosa, do uso das linguas vernáculas nos oficios e dunha orientación máis social e democrática, lexitimou e acelerou os cambios de actitude da xerarquía católica verbo do réxime franquista*.[391] Os bispos españois que acudiron ás sesións conciliares[392] eran basicamente conservadores e atopábanse illados, pero procuraron con especial intensidade coñecer o que sucedía nas igrexas máis importantes (as de Francia, Alemaña e Italia). "Paradójicamente, quizá ese aislamiento previo y el deseo de estar con «la Iglesia», es decir, con el consenso mayoritario, contribuyó a la apertura" (Linz, 1993, 26). Certamente, o catolicismo español atopábase, como precisa Hermet (1980, 33), nunha "situation de dépendance vis-à-vis des centres intellectuels du catholicisme universel".

Para Linz (1993, 23), as novas ideas católicas xurdidas do Concilio Vaticano II –alternativas ás que viñan sustentando a relación entre o réxime franquista e a igrexa– acabaron "por minar las pretensiones del régimen, que se encontró a la defensiva en su propio campo". A *heteronomía do pensamento político católico* colocou o réxime franquista nunha difícil situación: "Nada dentro del régimen podía desestabilizar más su pretensión de legitimidad que el

poner en cuestión la pretensión de monopolizar el catolicismo y exigir que una Iglesia en proceso de cambio reafirmara sus antiguas posiciones. Al mismo tiempo, la pretensión de ser un régimen católico limitaba la capacidad de las autoridades para reprimir una disidencia católica [...].” Neste mesmo sentido, Hermet (1977, 589-590) apunta que

> le « lâchage » de l’Etat autoritaire espagnol par l’appareil idéologique catholique constitue [...] l’un des grands changements qui se sont imposés à lui sans possibilité de contrôle ni même de réaction. Le régime franquiste [...] est demeuré prisonnier d’une relation d’étroite dépendance avec l’appareil catholique tant que celui-ci a bien voulu s’y prêter. De plus, il n’a disposé d’aucune capacité de riposte ou de marchandage quand le Vatican puis l’épiscopat national lui ont retiré leur soutien [...]. Ce revirement purement unilatéral a privé à partir de 1965-1968 le régime de sa base idéologique primordiale, compte tenu de l’usure déjà avérée de l’idéologie phalangiste.

Desde logo, Linz (1993, 29-30) non dubida de que *as relacións entre o réxime franquista e a igrexa católica sufriron un cambio fundamental despois do Concilio Vaticano II*, na medida en que se pasou “de una cooperación íntima a distanciamiento, tensión e incluso conflicto”. O que resulta particularmente interesante é que, en xeral,

> el conflicto entre Iglesia y Estado en Europa ha sido resultado de la política del Estado, de un anticlericalismo liberal o de izquierda, de esfuerzos de secularización o de «paganismo de Estado», pero en los últimos años del régimen de Franco no se produjo ningún cambio en la posición del Estado que iniciara el conflicto (el régimen y sus líderes creían que como siempre seguían favorables a la Iglesia), sino de un profundo cambio en la Iglesia.

Porén, Linz quere deixar claro que, esencialmente, *o cambio da igrexa católica verbo do réxime non respondeu a un cálculo político*:

> A la vista de las consecuencias positivas que tuvo para la Iglesia el cambio en los años 1965-1975 y la inevitable crisis del régimen que se esperaba a la muerte de Franco, sería tentador explicar el cambio en la Iglesia como una respuesta política pragmática a la situación. En mi opinión, esto sería no entender la raíz de las tensiones entre el clero y los fieles bajo su influencia, e incluso la posición de parte de la jerarquía que apoyaba a la disidencia católica cada vez mayor, aunque no puede excluirse algún

> cálculo racional sobre el futuro político. La solidaridad entre la jerarquía con sus compañeros obispos que iban más allá de una preocupación puramente pastoral, o que se enfrentaban a un régimen que los consideraba como una amenaza política, se basaba en última instancia en el compromiso con la integridad e independencia de la institución. Pero es justamente esa afirmación de independencia lo que era un reto al régimen, al mismo tiempo que una fuente de decepciones y una sensación de traición e incluso rabia y frustración para un régimen que se consideraba el defensor de la fe. [...] Esto no significa que el Vaticano, pensando en el futuro, no tuviera conciencia de la necesidad de poner la Iglesia en manos de una persona como el cardenal Tarancón. Pero el cambio en la postura de la Iglesia no hubiera sido creíble sin que este cambio hubiera empezado desde abajo más bien que desde arriba.

As conferencias episcopais foron unha creación do Concilio Vaticano II, e a española tivo unha especial incidencia no campo político de mediados dos anos sesenta do século XX. Pero Linz (1993, 44) só alude de pasada a este órgano, aínda que cunha observación moi importante: "La colegialidad de los obispos en la Conferencia Episcopal reduce el significado de la voz de un obispo individual y la necesidad del consenso refuerza las posiciones moderadas".

A igrexa católica e os partidos políticos durante a transición

Verbo da actitude das forzas políticas da oposición de esquerdas, Linz[393] afirma que, *durante os períodos de transición e de consolidación da democracia, a polarización relixiosa non chegou a producirse*. En xeral, todas as forzas políticas fixeron o esforzo de evitar, durante este período constituínte, que a loita contra o clericalismo franquista conducise á reaparición das posturas extremistas secularizadoras e anticlericais. O PSOE, en particular, malia a súa tradición anticlerical, procurou evitar o enfrontamento coa igrexa católica, aínda que houbo dous asuntos nos que a tensión foi inevitábel: o aborto e mais a subvención do ensino privado. E tamén os comunistas se decataron, baixo o liderado de Santiago Carrillo, do interese que tiñan en manter boas relacións cos católicos progresistas, xa que, polo menos a curto prazo, unha posición antirrelixiosa ou anticlerical debilitaría a oposición e a

esquerda. Esta actitude prudente da esquerda evitou, nun contexto de crecente secularización social, que o conflito relixioso volvese dividir a cidadanía. A dereita viuse así privada dunha das súas bases potenciais de mobilización, o que explica que fosen tantos os católicos que, en 1982, lle deron o seu voto ao PSOE.

Linz (1993, 35-37) describe como a igrexa católica teceu unha rede de relacións cos grandes partidos políticos españois durante a transición.[394] *A formación que mellor defendeu os intereses católicos foi a UCD*, na que militaban destacados democratacristiáns e que tiña unha base social electoralmente equivalente á dun partido como a *Democrazia Cristiana* italiana; no PSOE militaban destacados católicos, os seus dirixentes mantiñan contactos con membros da xerarquía eclesiástica (o que "contribuyó a moderar todo debate sobre la futura postura de la Iglesia"), e na súa base social electoral atopábanse moitos católicos; os comunistas, finalmente, no seu esforzo por "legitimarse rechazando todo radicalismo y para neutralizar la hostilidad de la Iglesia subrayando la compatibilidad de la religión y el comunismo", evitaron a confrontación coa igrexa católica. Pero tamén a oposición democrática de esquerdas tiña un interese obxectivo en achegarse á igrexa, xa que, fomentando a súa división interna, procuraba debilitar o réxime. Este achegamento viuse facilitado polo feito de que a nova xeración da que se nutría a oposición de esquerdas estaba afastada da cultura anticlerical, interpretaba a Guerra Civil Española máis como un conflito de clase que en termos relixiosos e culturais e non entendía a secularización como un factor primordial da modernización.

A crónica dun fiasco: a democracia cristiá e a transición política

Linz[395] prognosticou inicialmente a aparición dun partido democratacristián no posfranquismo partindo da premisa da similitude relativa entre as estruturas sociais e os problemas institucionais da España do momento (mediados dos anos sesenta do século XX) e da Italia dalgúns anos antes, así como do feito de que ambos países eran católicos, centralistas e semidesenvolvidos. Durante

o franquismo producíronse claras manifestacións (as revistas *Ecclesia* e *Cuadernos para el Diálogo*[396], por exemplo) de grupos que no futuro poderían constituír un partido democratacristián co apoio dun electorado que, mentres tanto, sostiña o réxime pasivamente. Os partidos burgueses e republicanos de ámbito nacional español xa non reaparecerían, pero a súa clientela podería ir cara a un partido democratacristián non demasiado clerical. "Inevitably, any party system in Spain will turn around two dominant tendencies, Socialism and Christian Democracy [...]. [...] If there is to be multiparty politics in Spain it will be between Socialists and Demo-Christians [...]".[397] Linz (1973, 224) mesmo pensou en Joaquín Ruíz-Giménez como o posíbel líder "of the center faction of a European-style demochristian party".

Co paso do tempo, (Linz, 1997, 111) tivo que recoñecer que a súa predición (Linz, 1967[2])

> led to some misunderstanding since, on the basis of the social structure of Spain and the patterns of political behaviour of Italians, I went out on a limb making a prediction of the vote for different parties in the future. In 1977, Christian Democracy, which in the early 1960s seemed about to become a major force, did not appear on the scene – although the votes I predicted for it went to a centre party (*Unión del Centro Democrático*) that occupied its space.[398]

En definitiva, o seu prognóstico foi un erro (Linz, 1980, 259): "Political, personal, generational, and regional cleavages [...] prevented the emergence of a united and well organized Christian democratic opposition ready to play a decisive role in the transition period". Miguel Rodríguez (1993, 8-9) formula a hipótese de que Linz foi vítima da "revenge of the comparative method. For [Juan José Linz] the similarity between the Spanish and the Italian structure has been almost axiomatic. In general terms, the hypothesis is proven, but with the specific exception of the party system". Nós pensamos que, do que realmente foi vítima Linz, foi das ferramentas das que sempre fixo uso, tiradas do repertorio canónico funcional-pluralista que axudou a construír e que se caracteriza polo seu carácter ahistórico e determinista.[399] Outros autores canónicos, como Hermet (1981, 435), foron quen de amosar unha menor rixidez á hora de aplicar os modelos dominantes: "on voit mal comment une

ligne politique à l'italienne aurait pu être adoptée dix ans après le concile Vatican II para l'Eglise d'Espagne".

O desconcerto de Linz (1988, 106) percíbese con especial nitidez cando se pregunta, desde a perspectiva do estudo dos grupos de interese, "por qué, a pesar del considerable apoyo en la opinión pública, la presencia en la oposición de muchos católicos activos y el papel que tuvieron las organizaciones de Acción Católica en los últimos años del régimen de Franco, no cristalizó [...] ninguna iniciativa exitosa para crear una red de grupos de interés democratacristianos". Con todo, o autor[400] procura identificar os dous grandes factores que, ao seu xuízo, conduciron ao rexeitamento explícito dun partido democratacristián por parte da igrexa católica e mais a unha diferenciación de España doutros Estados europeos occidentais que contan con amplas redes de organizacións enraizadas na subcultura católica: (a) Un factor ideolóxico: por unha banda, e dada a unión entre o Estado franquista e a igrexa católica, a democracia cristiá (como unha versión do catolicismo político) atopábase desacreditada como alternativa ao fascismo; por outra banda, o Concilio Vaticano II e o posterior clima ideolóxico introduciron cambios profundos no seo da igrexa, que se concretaron no distanciamento do franquismo e na profunda división interna do clero. (b) Un factor político-partidista: a desintegración da ACE, antes da morte de Franco, privou a igrexa dunha organización de masas da que poder servirse para apoiar un partido de centro-dereita; moitos líderes xurdidos das organizacións católicas optaron pola creación de formacións laicas e a miúdo de extrema esquerda, moi afastadas da igrexa católica e da súa doutrina social;[401] o *Equipo de la Democracia Cristiana* –que non puido contar co apoio da igrexa católica na campaña electoral– fracasou nas eleccións de 1977; e, finalmente, a igrexa católica puido exercer a súa influencia política a través da UCD, que era un partido sen identificación relixiosa pero no que se integraban democratacristiáns significados.

Polo tanto, a democracia cristiá foi unha das "alternativas ideológicas que no encontraron una clara expresión en el sistema de partidos" durante a transición.[402] Así, para as eleccións ás Cortes de xuño de 1977 o electorado potencial dun partido democratacristián era do 21%, pero o feito de que a xerarquía católica non apoiase esta alternativa política só lle deu ao *Equipo de*

la Democracia Cristiana de Ruiz-Giménez e Gil Robles o 1,4% dos votos e 2 escanos dos 350 en xogo. Coa excepción dos casos vasco e catalán, foi a UCD –que pretendía representar a democracia cristiá, o liberalismo e mais a socialdemocracia– quen recolleu o voto democratacristián, en contraste co que sucedía noutros Estados europeos.[403]

Para Linz (1986a, 209, 216 e 237), a sociedade española estaba amplamente secularizada. O factor relixioso non era quen de polarizala, porque as consideracións relixiosas tiñan un impacto limitado en importantes sectores do electorado. Definitivamente, a "ideología de la democracia cristiana encuentra hoy día sólo un débil eco incluso entre los grupos más religiosos del electorado, algo que no deben olvidar los que aún creen que una etiqueta demócratacristiana puede servir para articular una postura política nueva en el espectro de los partidos". Por outra banda, esta inexistencia dun partido democratacristián "ha dado a la Iglesia la ventaja de una mayor independencia y la posibilidad de tomar posturas sin parecer partidista, aunque quizá con el coste de una menor influencia".[404]

O balance dunha andaina. A Constitución española e a igrexa católica

En conclusión, segundo Linz (1993, 42-43 e 45-47), a igrexa católica "ha capeado con éxito las potenciales amenazas que muchos temían hacía años asociadas con el paso de un régimen autoritario con el que se había identificado a un régimen democrático". Isto débese á "respuesta a los retos del momento de sacerdotes y laicos comprometidos y a la habilidad de la jerarquía bajo el liderazgo de Tarancón y con el apoyo del Vaticano". Hoxe, coa Constitución de 1978, a igrexa católica está "al margen de las principales controversias políticas", pero mantén "una cierta influencia". A súa despolitización colócaa á defensiva, e isto lévaa "a una cierta mentalidad de gueto". A situación actual caracterízase por unha secularización producida por un cambio cultural, social e económico e mais pola "debilidad de la estructura eclesiástica –por lo menos debilidad numérica–". De maneira que "todo el que esté a favor de la secularización es consciente de que un ataque frontal sólo

activaría la comunidad católica en defensa de la Iglesia y su campo de influencia".

Para achegarse ao estudo da posición da igrexa católica no réxime constitucional, Linz (1993, 37) parte do seguinte presuposto: "Decir [...] que la separación de Iglesia y Estado va con democracia es una simplificación y describir este modelo de relaciones en estos términos sin más especificación es erróneo". Dúas son as razóns nas que se fundamenta esta tese: (a) hai "una serie de democracias [que] tienen Iglesias «establecidas» o relaciones de cooperación entre el Estado y la Iglesia"; e (b) hai outras democracias, "como España en 1931, [que,] invocando este principio [de separación entre o Estado e a igrexa católica], han legislado profusamente en materia religiosa y han privado a organizaciones religiosas y a sus miembros de derechos reconocidos a todos los ciudadanos".

É posíbel que a igrexa católica vise superadas as súas expectativas verbo da regulación constitucional das materias do seu interese. De feito, a Constitución de 1978 é fundamentalmente distinta da de 1931 no que atinxe a este punto, como pode observarse nos artigos 3, 26 e 27 do texto republicano e 16 da actual norma básica. A Constitución vixente recoñece a liberdade relixiosa dos individuos e das comunidades, alude a un sentimento relixioso na sociedade e contén unha formulación a prol da cooperación. *O modelo resultante de relacións entre o Estado e a igrexa católica é de separación amistosa –ou polo menos non antagónica–*, o cal, por unha banda, rompe coa longa tradición dunha igrexa católica estabelecida, situada nunha posición de privilexio, mentres, por outra banda, supón un *rexeitamento claro dun Estado laico que trata de relegar a relixión a unha esfera privada e de controlar a súa influencia e a súa manifestación pública* (*v.g*. no ámbito da educación)[405]. En definitiva, o modelo español permite a cooperación coa igrexa católica e recoñécelle ao catolicismo unha posición social especial.[406]

Estes son os principais puntos tratados neste capítulo:

- No relato canónico, a igrexa católica chega á II República afeita a unha posición de privilexio, aferrada a posicións ideolóxicas tradicionalistas e inicialmente desprovista dun partido católico ou democratacristián que lle permita enfrontarse a unha nova lexislación anticlerical dirixida ao seu debilitamento. As elites católicas, progresivamente escoradas cara a posicións autoritarias e xa organizadas no plano político mediante a CEDA, reaccionan contra a secularización republicana e a brutal persecución que sofren, e apoian, xunto coas clases medias, a rebelión militar de xullo de 1936. É o fracaso do proxecto republicano o que conduce á Guerra Civil, na que a igrexa católica se sitúa a carón do bando nacionalista.
- Durante a ditadura, o réxime e mais a igrexa católica –unha das *familias* características do pluralismo franquista– atópanse nunha situación de dependencia mutua, aínda que máis acentuada no caso da igrexa, que, a cambio da lexitimación que lle proporciona ao réxime, consegue unha posición de privilexio nos campos político, ideolóxico (unha vez neutralizadas as inclinacións falanxistas máis anticlericais), orzamentario, educativo e simbólico. A transformación do réxime nunha monarquía en 1947 debe asegurarlle á igrexa católica a permanencia nunha posición de privilexio alén da morte do ditador. O concordato asinado entre o Estado e a Santa Sé confirmará a completa identificación entre ambas partes.
- Sempre segundo o relato canónico, o novo contexto marcado sobre todo polo Concilio Vaticano II vai levar a xerarquía católica a distanciarse do réxime franquista, a achegarse á oposición democrática e a apoiar o cambio político. De todos os xeitos, este apoio –que non responde a ningún cálculo político e se realiza desde unha posición de neutralidade e de discreción– ten unha relevancia máis ben escasa.
- O escenario do cambio político está libre da polarización relixiosa que caracterizou o período republicano, xa que os partidos da esquerda non só non queren enfrontarse á igrexa católica, senón que procuran achegarse a ela para así provocar divisións internas que debiliten o réxime. Descartada

pola igrexa católica a posibilidade de pór en pé un partido democratacristián, é a UCD a que ocupa o correspondente espazo político. Na elite e entre o electorado do PSOE tamén hai moitos católicos e o PCE, necesitado de lexitimación, evita o enfrontamento coa igrexa.

- A igrexa católica supera con éxito os riscos do paso dun réxime autoritario a outro democrático. Hoxe, o Estado e a igrexa católica están separados, e esta separación remata cos privilexios legais da igrexa. Pero como o Estado lle recoñece á relixión católica unha posición social especial, a separación pode caracterizarse como non antagónica (e mesmo como amistosa) e o propio Estado como non laico. Polo tanto, a relixión non é relegada ao plano privado dos cidadáns, e o Estado non se opón á influencia que a igrexa católica exerce a través da educación e das manifestacións públicas, e mesmo pode cooperar coa igrexa católica.

TERCEIRA PARTE

Estaba el muerto sobre sí difunto.
Corrieron las estólidas cortinas de la patria
sobre su incorruptible podredumbre.
Señor opaco de las moscas.
Su reino no era de este mundo
ni de otro mundo.
Improvidente error
y largos cementerios sin fin bajo la luna.
De la muerte nos diera innúmeras versiones.
Padre invertido: nos desengendraba.
Viva la muerte, en círculo dijeron
con él los suyos.
Viva, con él, al fin la muerte.
La muerte, sus bastardos, sus banderas.

[1975]

José Ángel Valente, “Corona fúnebre”, *Nadie*

A igrexa católica e a transición política: elementos para un repertorio corporatista

Como xa indicamos ao comezo das partes primeira e segunda, imos abordar ao longo deste traballo un conxunto de 20 cuestións que consideramos particularmente importantes, de acordo co previsto no punto 8 da introdución. Na primeira parte estudamos as tres primeiras cuestións e na segunda parte as nove seguintes. Estas son as cuestións dos 14 capítulos da terceira parte:

13. Que achegamento pode axudarnos a superar o enfoque formalista e ahistórico do modelo canónico dos réximes autoritarios e especificamente do franquismo? Cal foi a natureza do réxime franquista? Até que punto e por que era pluralista a ditadura? Que importancia tivo o nacionalcatolicismo nesta etapa histórica?

14. É posíbel asumir a tese dos modelos do repertorio canónico de que a transición política española foi un fenómeno exclusivamente interno? Debemos descartar calquera incidencia dos factores e dos actores internacionais? Como pode repercutir a valoración do impacto do Concilio Vaticano II na temporalización e na caracterización do proceso de transición? Que eivas estruturais herda o réxime democrático do proceso de transición?

15. Como debemos valorar criticamente a idea do consenso durante a transición ante a evidencia do conflito como ingrediente esencial da vida política? Os modelos canónicos son suficientes para explicarnos a totalidade dos arranxos cos que se xestionaron e se xestionan os intereses dos grupos en conflito e se levan a cabo os procesos públicos de toma de decisións? E cales serían as implicacións destes arranxos para a democracia liberal?

16. Como se pode definir operativamente a igrexa católica no campo da ciencia social? E como se pode esquematizar a súa estrutura organizativa? Cal é o posicionamento do Estado ante o poder político da igrexa católica?

17. Que política relixiosa tivo a II República Española e cales foron os seus efectos? Como se implicou a igrexa católica na Guerra Civil e na posterior ditadura? Cales foron os elementos básicos das relacións Estado-igrexa durante o franquismo?

18. Podemos aceptar a tese canónica da desideoloxización dos réximes autoritarios? Realmente a ditadura franquista careceu de ideoloxía? Se contestamos negativamente, que ideoloxía foi e que función lle correspondeu?

19. É verosímil o escaso protagonismo que nos modelos e nos textos canónicos sobre a transición política española se lle recoñece á igrexa católica? Valórase correctamente o impacto do Concilio Vaticano II na España franquista? Cal foi a estratexia da xerarquía eclesiástica no posconcilio e como repercutiu nas relacións Estado-igrexa? Foi relevante o papel da democracia cristiá?

20. Cales son as características das relacións Estado-igrexa no réxime democrático español?

Nas conclusións, e tendo en conta os principais puntos tratados nos 14 seguintes capítulos, procuraremos aclarar cada unha das oito cuestións aquí formuladas.

Capítulo 9

A sociedade corporativa

en cierta forma, las diversas escuelas y corrientes de las ciencias políticas se encuentran actualmente sentadas ante mesas separadas, cada una con su concepción de lo que deben ser las ciencias políticas, protegiendo un núcleo oculto de vulnerabilidad.

Gabriel A. Almond, *Una disciplina segmentada. Escuelas y corrientes en las ciencias políticas*

O modelo conflitivista de Giner

No capítulo 3, no apartado que lle dedicamos á introdución á transitoloxía canónica e aos seus límites, sinalamos que no proceso de elaboración dunha antoloxía xorden problemas moi semellantes aos que aparecen cando se pretenden seleccionar os autores significativos do canon politolóxico sobre a transición política española. Agora, chegado o momento de explicitarmos a nosa *opción favorábel á recepción dos modelos corporatistas e conflitivistas* por mor dos nosos reparos fronte ao repertorio funcional-pluralista, queremos subliñar que non temos o propósito de propormos unha antoloxía de textos representativos. Pola contra, e *sen rexeitarmos en bloque o repertorio canónico* que estudamos na segunda parte deste traballo, imos centrar os nosos esforzos en sintetizar os alicerces dun *repertorio que nos permita dispor das ferramentas que nos deixen achegarnos con máis solvencia científica ao papel da igrexa católica no proceso democratizador español*, e, por extensión, na actualidade. Parécenos, en efecto, dificilmente defendíbel que un cambio de réxime se reduza á vontade dunha elite –como se os procesos de toma de decisións gozasen dunha autonomía case irrestrita verbo das limitacións estruturais–, que as dimensións conflitual e internacional sexan condenadas practicamente á irrelevancia e que se ignore por completo o papel das corporacións no campo político.

Antes de entrarmos en materia, convén recordar, con Mannheim (1997[4], 79), que é preciso estarmos permanentemente preparados para recoñecermos que calquera punto de vista é propio dunha situación definida, e para descubrirmos mediante a análise en que consiste exactamente a súa particularidade. O que vai contribuír a facer progresar a investigación vai ser unha confesión clara das presuposicións implícitas que posibilitan e están na base do coñecemento empírico, e non a negación desas presuposicións acompañada da súa aceptación vergonzante pola porta de atrás. Fiel a este principio, Giner –un autor que xa nos acompañou ao longo das dúas primeiras partes deste traballo, e do que xa adiantamos o papel central que lle imos adxudicar a partir de agora– non oculta, cunha nitidez que botamos de menos no caso de Linz, que adopta "consistentemente una actitud [...] de

izquierdas;"[407] e ademais aclara: "sociológicamente hablando, no he sido jamás marxista, como el más somero conocimiento de mi trabajo pone de relieve. Sí he pertenecido y pertenezco a esa vasta corriente, en principio poco amiga de la escuela funcionalista, a la que puede llamarse, a falta de mejor expresión, conflictivista".[408]

Crítica do consensualismo

Giner (1997[2], 225-227) non descoñece o feito de que "la sociedad posee una naturaleza relativamente ordenada":

> Decimos que la sociedad posee un orden en el sentido lato porque sus miembros se ciñen suficientemente a las pautas de conducta de sus instituciones y éstas tienden a formar un conjunto interdependiente duradero, un todo que es más que la mera suma de sus partes. [...]
>
> [...] El consenso se produce –dice Edward Shils[409]– cuando los miembros de los grupos se encuentran en un estado de acuerdo afirmativo en materia normativa o cognitiva, relevante para su interacción mutua, respecto a las personas y roles centrales al sistema y respecto a personas, roles y colectividades externas al sistema. Mas el consenso, añade este autor, entraña también un estado de solidaridad formado por un sentido de identidad común surgido por ligámenes afectivos de características primordiales (étnicas, territoriales, de parentesco), o por una participación en lo sagrado y en la comunidad civil, o en una cultura común. El consenso [...] pone a personas e instituciones en contacto armonioso con los centros del sistema social general.

Con todo, e alén da existencia deste consenso, a vida social e política non é allea ao conflito, algo que prefire ignorar o funcionalismo, cuxa crítica comezamos a esbozar no capítulo 3 cando apuntamos o seu carácter conservador. En efecto, e como nos recorda Giner (1974, 176-180), ao funcionalismo preocúpalle basicamente

> el *consensus universalis*, encarnado ya en una supuesta conciencia colectiva, ya en sentimientos primordiales de *Gemeinschaft*, ya en las formas subyacentes de un mito común a una colectividad, o en todos los elementos a la vez. Al mismo tiempo, ese interés se extiende a los modos en que tal consenso fundamental se traba con la

> diferenciación interna inherente a toda sociedad moderna, es decir, burocratizada, secularizada y altamente especializada en sus redes ocupacionales. De ahí la atracción sentida por los sociólogos pertenecientes a esta tradición hacia los fenómenos de adaptación social, deferencia, reclutamiento, movilidad social individual, ética profesional y, sobre todo, por las nociones de *rol* y *status*, las cuales se refieren directamente a la inserción e integración del individuo en el seno de una estructura social dada.

Lembrando o que a este respecto puidemos ver nos capítulos 6 e 7, debemos subliñar aquí que o mito do *consenso* é un elemento chave do modelo canónico funcional-pluralista sobre a transición política española, e apoiándonos na análise de Kesselman (1973, 153) da investigación sobre o desenvolvemento político –que lle dá prioridade á orde–, podemos aventurar que a *reificación normativa* da procura da orde conduce precisamente, no caso español, á sacralización do *consenso como instrumento da orde*. Neste sentido debemos recordar que, como sinalamos no capítulo 3, o repertorio canónico é un produto, precisamente, da investigación sobre o desenvolvemento, coa que o campo politolóxico, presionado polo campo político estadounidense, procura manter a estabilidade xeopolítica.

A política como conflito

Giner sintetiza así a súa postura inicial verbo da relación entre conflito e consenso: "La vida social es eminentemente conflictiva. La inmensa cantidad de energía que debe movilizarse perennemente para generar integración, armonía, consenso y orden no hace sino corroborar este postulado general".[410] Na procura dunha corrente alternativa ao funcionalismo, o noso autor opta polo *conflitivismo*, de difícil delimitación teórica pero cuxa tradición, representada por autores tales como Heráclito, Polibio, Maquiavelo, Hobbes ou Marx (e que tamén ten a súa manifestación conservadora), se alza fronte ao consensualismo do repertorio canónico.[411] Na liña desta tradición, entendemos que hai toda unha serie de manifestacións básicas –a coacción, o dominio duns grupos sobre outros, a distribución desigual do poder, a manipulación– que explican a estruturación e o cambio nas sociedades.[412] E é que "las estructuras

sociales y la mudanza histórica no están sujetos [*sic*] solamente a su propia e impersonal lógica, sino que son fruto al mismo tiempo de la acción humana intencional. Los hombres hacen y producen su vida social y ésta a su vez los hace y produce a ellos"[413].

Se, a propósito do *conflito de clases*, Marx e Engels (1848) afirmaban que a historia de toda sociedade até agora existente é a historia das loitas de clases ("Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen"), Giner (1997[2], 201) cre que esta postura "es muy extrema, y parece más sensato suponer que el conflicto de clases es uno de los tipos del conflicto social en general, si bien se trata de uno de los más descollantes". Con todo, Giner (1974, 180-196) observa como "el marxismo es históricamente la principal de todas las doctrinas conflictivistas", aínda que algúns dos seus supostos básicos teñen un carácter metasociolóxico –é dicir, non poden "declararse ni verdaderos ni falsos mediante una confrontación con datos conocidos"–, de modo que "no son postulados sobre los que se pueda edificar una sociología crítica, entre otras cosas, porque su existencia depende de otros postulados credenciales, como son la fe en la bondad última de la naturaleza humana y la fe en el doble progreso moral y cognoscitivo de la humanidad".[414] Con todo, o marxismo pode reivindicar a súa condición de ciencia social: se se move "dentro de un armazón de supuestos generales valorativos", faino na mesma medida que todas as demais ciencias sociais. A súa achega máis importante é a constatación de que *os modos de produción e de consumo determinan a estrutura do poder político e da desigualdade social*: "la desigualdad social, la contienda civil, la opresión política y tantos otros aspectos de la vida cotidiana [...] deben explicarse (hasta que poseamos mejores herramientas heurísticas) con la ayuda de hipótesis elaboradas en el seno de la tradición sociológica marxista".[415]

Reflexionando sobre a relación entre a política e o conflito, Mannheim, un autor ao que xa nos achegamos nos capítulos 2, 3 e 7, observa que as persoas que viven en grupos pensan uns con outros e uns contra outros. É dicir, non abordan os obxectos do mundo desde as abstractas alturas dunha mente contemplativa, nin tampouco como seres illados. As persoas pretenden conservar ou cambiar o estado das cousas, e realizan esta actividade de

acordo co carácter e a posición dos grupos aos que pertencen. A visión que os individuos teñen do mundo que os rodea depende sempre da particular contextura da actividade colectiva na que participan. De feito, *a política é un conflito*, porque, a diferenza do que sucede no debate académico, aquel que discute politicamente non pretende só ter razón, senón que busca tamén derrubar os alicerces da existencia intelectual e social do adversario. No conflito político –que é, desde o principio, unha forma racionalizada de loita polo predominio social– o adversario ve como son atacados o seu estado social, o seu prestixio público e mais a súa confianza en si mesmo, o que explica que a simple refutación teórica se transforme finalmente nun ataque fundamental a toda a situación vital e á posición social do adversario. Neste conflito, o relevante non é só aquilo que a persoa argumenta, senón tamén o grupo que determina a forma de vida da persoa. Polo tanto, e na medida en que desenmascara os motivos inconscientes que conectan a existencia do grupo coas súas aspiracións culturais e cos seus argumentos teóricos, a discusión política moderna é algo máis que unha argumentación teórica: é un intento de penetración nas raíces sociais da teoría.[416]

Nesta mesma liña de argumentación, Giner (1997[2], 65-66) observa:

> [A] realidad social se genera a través de conducta y acción de las gentes, es decir, mediante relación o interacción. Ésta, por su parte, se va plasmando en ciertas pautas e instituciones a las que podemos denominar estructuras y que constituyen el mundo social objetivizado, institucionalizado (o reificado) que nos rodea. A causa de este proceso –acción, por una parte, institucionalización, por otra– la sociedad puede contemplarse desde dos puntos de mira opuestos: el del hombre (o individuo) en acción e interacción permanente con sus semejantes, o el de las estructuras cambiantes en las que se mueve, fruto originariamente de dichas interacciones, y que determinan en buena medida su conducta. Aunque algunos hayan optado por estudiarla desde uno u otro ángulo (ya como «individualistas metodológicos»[417], ya como «estructuralistas»[418]) nada impide preconizar una tercera vía, que entiende la realidad social como resultado de la tensión permanente entre estos dos grandes procesos generales de la existencia societaria y otorga igual importancia a ambas perspectivas.

Polo tanto, para Giner (1997[2], 5), a persoa é unha “criatura consciente, intencional y moral” dentro dun “conjunto de fuerzas en conflicto y tensión”: non

é un simple produto "de sus condicionamientos sociales y biológicos", porque é quen de "juzgar la deseabilidad o la indeseabilidad de una situación según sus propios intereses o preferencias así como también en términos éticos". Giner (1997[2], 63) entende o conflito social como unha "lucha consciente (directa o indirecta) entre individuos, instituciones o colectividades para lograr un mismo fin o conseguir fines incompatibles entre sí". Nesta loita, sempre segundo Giner (1997[2], 205-206), son raros os "choques ciegos entre dos o más contendientes [...]: normalmente éstos planean sus pasos, organizan sus fuerzas, miden sus recursos y calculan sus riesgos". Os seres humanos

> son calculadores racionales que planean sus estrategias de conflicto según criterios de elección racional, es decir, según un cálculo de intereses que entraña la maximización de sus beneficios y la minimización de sus costes, privaciones y sufrimientos. [...] El estudioso del conflicto social no puede ignorar esta sólida aportación a su tema, pero debe recordar que el cálculo estratégico e individualista de la conducta es sólo parte del conjunto de motivaciones que mueven a los seres humanos e inspiran la acción.[419]

Evidentemente, como continúa observando o propio Giner (1997[2], 6), insistir na importancia do conflito –"el poder, la desigualdad social, la contienda por los recursos escasos, la estructuración social a través de rivalidades, y así sucesivamente"– conduce a unha "visión a la vez trágica e irónica de la condición humana". Porén, esta perspectiva ten "la virtud de poner de relieve las características esenciales de la vida social en cada situación concreta de un modo mucho más vigoroso y convincente que sus conceptos opuestos, los que reflejan armonía, consenso, integración y aquiescencia [...] que cobran mayor precisión cuando se analizan en el contexto de la faz conflictiva de la vida social". E é que

> la estructura social no puede concebirse como un sistema estable y armónico de partes complementarias, con todo y con que gran parte de la acción social es [...] consensual y reproduce costumbres heredadas.
>
> La vida social es conflictiva por lo menos en la misma medida en que es consensual. [...] La tensión entre la fuerza centrípeta del requisito del orden universal y la centrífuga de los intereses e intenciones particularistas –de clase, clan o institución– encuentra equilibrios y «soluciones» concretas de la más diversa índole, que van desde el establecimiento de pautas igualitarias de convivencia hasta la represión sistemática

de unos hombres por otros; desde el hieratismo tradicionalista hasta la institucionalización del cambio social acelerado. (Giner, 1997[2], 70-71.)

Elementos para unha ciencia social conflitivista

Giner (1974, 199) enumera "los postulados básicos que confieren al conflictivismo su perspectiva específica":

- La vida social es el resultado de una interacción constante de intereses, y el interés es el elemento básico de la conducta social del hombre.
- El conflicto de intereses domina la vida social y se expresa en normas coactivas, sistemas represivos y contiendas de todo género.
- El equilibrio social es precario. Esencialmente es un equilibrio de fuerzas, no un consenso normativo generado sin coacción.
- El consenso normativo existe como expresión ideológica de las formas de represión o explotación que ejercen unas colectividades sobre otras.
- El conflicto social tiende a la división de la sociedad en bandos, clases, instituciones y grupos competitivos en lucha por el poder (económico, político e ideológico). El orden social depende de la naturaleza de esta lucha y del sistema de fuerzas que se establece entre sectores dominantes y sectores dominados, es decir, el conflicto social mismo posee una estructura.
- La contienda entre los diversos sectores conduce al cambio, que es universal y permanente.

Despois, Giner (1974, 210-217) enumera as "preocupaciones principales de la sociología conflictivista contemporánea": (a) As "nuevas clases medias compuestas por trabajadores no manuales insertos en una compleja red ocupacional", que constitúen elementos novos na reestruturación das sociedades industriais. (b) Os novos factores de estruturación e conflito: "Un nuevo sistema de clases significa un sistema nuevo de factores en lucha." (c) O novo sistema de dominación, "basado más en la alienación de las grandes mayorías que en la mera explotación económica característica de las primeras fases del capitalismo". Polo tanto, o concepto de *alienación* "es reinterpretado por los sociólogos del conflicto como un fenómeno universal, que escinde el cuerpo social entre unas élites hegemónicas manipuladoras y una mayoría,

concebida como masa, manipulada". (d) A nova visión do cambio social: "La nueva perspectiva se basa en la importancia del conocimiento (y la información y la comunicación) como causa del cambio social, en unos casos afirmando su primacía absoluta y en otros poniéndolo por lo menos a la par con otras causas tradicionalmente aceptadas de cambio, como puedan serlo la formación del capital, la lucha de clases o la represión política". (e) A pervivencia da sociedade de clases, "contra las prédicas de ciertos sociólogos yanquis de antaño". Con todo, o esquema tradicional de clases sométese a unha profunda revisión. (f) O poscapitalismo: os conflitivistas fan conxeturas sobre o futuro e falan da sociedade postindustrial, co que pretenden "dar una idea del alcance de la mutación social que se está operando en nuestros días".

Giner (1974, 218) conclúe que o

> conflictivismo [...] se ha movido siempre sobre una noción central, a saber, que la estructura social es un conjunto dinámico de relaciones de fuerza basado en desigualdades de poder, privilegio y control, las cuales se plasman en un fenómeno clave, la clase social. [...] Es por ello por lo que su *homo sociologicus* es el proletario, el burgués, el intelectual *declassé* [*sic*], el snob, el trabajador de «cuello blanco», el miembro de la élite militar, y no el individuo poseedor de un haz de roles culturalmente definidos por un sistema social externo y siempre en pos del equilibrio. No niego que la perspectiva conflictivista imponga servidumbres, en especial cuando, desprovista de fatalismo progresista, revela una indudable cantidad de desencanto respecto a la condición humana en la era moderna, tan preñada de frustradas promesas de plenitud secular. Así y todo, la conciencia de los hechos elementales de la dominación, la alienación y el poder abre, por contraste, las puertas a una sociología de la liberación y la creatividad, cosa que no queda tan clara cuando se percibe el mundo ya desde la perspectiva determinista de los positivistas, ya desde las abstracciones idealistas y estáticas del estructuralismo en todas sus formas.

Por unha politoloxía do conflito

Estamos de acordo con Bonfils-Mabilon e Étienne (1998, 34) cando afirman, verbo da cuestión do *conflito* no funcionalismo, que "le pouvoir est fonctionnel pour la cohésion sociale *et* pour les intérêts des groupes qui le détiennent. C'est justement à cause de ce «et» que nous pensons l'aspect conflictuel

dominant". E tamén temos moi presente unha observación central de Newman (1981, 206):

> distribution of life chances remains essentially stratified, extraordinary capacities of power and privilege are usurped by a very small group, social interests are neither non-conflictual nor randomised, class struggle is inseparable from the capitalist mode of social organisation, and the state of consensus if not entirely apocryphal is only paper-thin. Whatever its overt orientation, the State, by aiding the processes of accumulation and exercising social control, is inexorably involved in the process of reproduction and essentially acts as a component part of the dominant ruling class.

A corporación

Do corporativismo ao corporatismo: breve apuntamento sobre a andaina histórica da corporación

As seguintes páxinas van estar dedicadas á análise do repertorio corporatista, que, como veremos, nos vai proporcionar os elementos precisos para caracterizarmos axeitadamente a igrexa católica como axente político, así como para comprendermos o tipo e a dinámica dos arranxos aos que chega nas súas relacións coas institucións da comunidade política. Neste sentido queremos facer enteiramente nosa unha advertencia de Cawson (1985b, 223): "It is not corporatism *per se* which is of interest [para nós]; it is, rather, the contribution that corporatism can make to the explanation of public policy-making". Tamén debemos advertir aquí que imos empregar o termo *corporatismo* con dous sentidos ben diferentes, que o lector debe ter en conta en todo momento. En efecto, hai que distinguir entre (a) a *dimensión teórica*, na que o corporatismo non é máis que un repertorio, e (b) a *dimensión empírica*, na que o corporatismo pode describirse como un sistema de intermediación de intereses.

A posición do repertorio corporatista no campo da ciencia social española non é precisamente central. Son poucos os autores que lle teñen dedicado unha atención significativa, e entre eles, como constataremos unha

vez máis, sobresae Giner.[420] Pérez Díaz (1987, 230) ofrécenos unha pista para atoparmos unha explicación ao carácter marxinal deste repertorio no noso campo, que, no plano "científico", podería deberse ao desexo colectivo e inconsciente de relegar o Estado corporativo franquista á historia máis remota: "This would explain the difficulty in introducing the term [*corporatismo*] into the language used by public figures, and by ordinary citizens; hence, the preference for such expressions as 'contractual policy' or 'concertation'".

Unha corporación era, orixinariamente, o agrupamento de persoas pertencentes ao mesmo estamento ou á mesma profesión, como, *v.g.*, os gremios medievais.[421] Tras a Primeira Guerra Mundial, o capitalismo liberal sufriu, ademais das consecuencias dun conflito singularmente destrutivo, unha crise que se manifestou nunha depresión económica, nunha debilidade financeira crónica, nun paro masivo, nunha alta taxa de inflación monetaria, nunha constante sobreprodución, en corrupción, nun desencanto verbo do goberno parlamentario, nunha inestabilidade política patolóxica, en constantes crises de goberno, en amargas disputas entre os partidos políticos, no xurdimento de partidos extremistas, no declive do apoio estrutural da clase media e nun aumento da conflitividade de clase (indisociábel do fantasma do bolxevismo) que culminou con frecuencia na confrontación violenta. Neste contexto, a burguesía, necesitada de seguridade, renunciou ao desacreditado sistema liberal burgués, adoptou unha actitude defensiva fronte á modernidade e optou por unha solución que, na súa procura de probidade e de unidade orgánicas, de harmonización e de ampla racionalización, descartou formas de control político máis drásticas pero sentou os alicerces do corporativismo. Esta solución plasmouse nunha serie de medidas como o proteccionismo, a racionalización industrial, os conglomerados monolíticos e a expansión substancial do poder das autoridades centrais. Nesta operación, por certo, tivo un papel destacado o socialdemócrata Durkheim, que proporcionou o marco teórico máis coherente. As realizacións históricas da solución corporativista multiplicáronse nos anos vinte do século XX, e España foi unha delas.[422]

Cando as corporacións acabaron por constituír os alicerces da sociedade e do Estado foi cando se falou dun *Estado corporativo*, no que a formación da vontade política estaba exclusivamente nas mans das

asociacións representativas dos grupos profesionais e sociais. A igualdade democrática dos cidadáns –co seu correlato do dereito ao voto para a elección dos membros do parlamento– era substituída por unha concepción organicista e antiliberal da sociedade, na que o mantemento da orde se convertía en obxectivo político primordial e se ignoraba a contraposición de intereses. No caso da ditadura franquista –na que, de todos os xeitos, era o xefe do Estado quen exercía "el poder supremo político" (*Ley Orgánica del Estado*, artigo 6)–, a *representación orgánica*, a través das familias, as corporacións locais e a Organización Sindical, atopábase "constitucionalizada" nos textos refundidos das *Leyes Fundamentales del Reino*, aprobados o 20 de abril de 1967.[423]

Giner e Pérez Yruela (1988a, 34) expoñen, en termos xerais, o marco histórico do xurdimento do *corporatismo*, a "«gran transformación» ocurrida en Occidente con la destrucción del Antiguo Régimen":

> la industrialización y la emergencia de la burguesía como clase ascendente abrió las puertas a un conjunto de tendencias de reestructuración del orden social antiguo que con el tiempo convergerían en lo que ahora denominamos sociedad organizada. Partidos políticos, sindicatos y patronales, primero, y posteriormente toda suerte de grupos con intereses y objetivos económicos, políticos, religiosos, culturales, estéticos o morales, han ido generando una red organizativa cada vez más compleja a la que los ciudadanos se han ido incorporando, depositando en ella parte de su capacidad y voluntad individual para la obtención de los fines que desean.
>
> Así ha sucedido que en la actualidad los actores sociales más importantes no somos los ciudadanos individualmente sino las corporaciones [...]. La lógica de la acción colectiva ha acabado prevaleciendo sobre la de la acción individual.

Algo máis que unha cuestión terminolóxica: corporatismo *ou* (neo)corporativismo*?*

Unha característica curiosa do repertorio corporatista é a da súa vacilación terminolóxica. A primeira pregunta que xorde neste sentido é a que formulan Giner e Pérez Yruela (1988a, 23): "¿Se quiere decir con el uso de este término [*corporatismo*] que las sociedades actuales se asemejan bastante a experiencias corporativistas como el salazarismo portugués, el primorriverismo

o el franquismo españoles, por citar algún ejemplo? Es evidente que no". Porén, o termo utilízase, e para explicar este feito os autores argumentan que "las transformaciones que están ocurriendo en las democracias liberales producen efectos en la estructura social y en el sistema político que, sin eliminar su naturaleza democrática, se aproximan y recuerdan algunos rasgos del corporativismo clásico". En realidade, é o propio Schmitter[424] –é dicir, o autor, como veremos neste mesmo capítulo, do modelo fundacional do repertorio corporatista–, quen admite que o termo *corporatismo* é problemático na medida en que evoca con demasiada facilidade o fantasma do fascismo e dos réximes autoritarios, o que leva a supor que o corporatismo debe ser imposto e mantido pola forza e a través da manipulación simbólica. Giner e Pérez Yruela insisten en aclarar que non se debe confundir o *corporatismo* do que eles falan co *corporativismo* histórico de signo fascista, que constitúe un sistema integrado de organización social e política que adopta a forma dunha ditadura totalitaria dun partido ultrarreaccionario na que os diversos intereses sociais quedan subsumidos nuns intereses xerais definidos polos grupos económicos e políticos hexemónicos.[425] En efecto, e como sinala Crouch, historicamente o corporativismo está relacionado cos intentos de resucitar algo da unidade orgánica da sociedade medieval fronte ao individualismo e á atomización do liberalismo e do *laissez faire*. No corporativismo clásico, o fundamento da lexitimación adoita ser unha doutrina tradicionalista e organicista, relixiosa ou nacionalista.[426]

Polo tanto, *é esencial evitar a tentación de ver no corporatismo unha continuación do corporativismo fascista*. En efecto, e como nos recordan Kastendiek, Alemann e Heinze, os modelos corporativistas dos anos vinte e trinta do século XX pretendían ser unha alternativa (a) aos principios da representación liberal-democrática, é dicir, á articulación política da loita de clases a través do sistema de partidos e do parlamentarismo; (b) á anarquía da produción orientada pola economía libre de mercado, que supuña un perigo para a competitividade das economías nacionais; e (c) á loita económica de clases, é dicir, á confrontación entre os grupos socioeconómicos. Por estes motivos, a finalidade dos modelos corporativistas –cando pretendían (a) reorganizar o sistema político, (b) reestruturar a economía nacional até poder

adecuala ás condicións do mercado internacional e (c) regular a relación entre o traballo asalariado e o capital– non era outra que a de construír un Estado e unha sociedade nos que as clases aparecesen "harmonizadas". Con todo, ningún fascismo –nin o italiano, nin o alemán, nin o español, nin o portugués, etc.– chegou a realizar totalmente o programa corporativo. Cando Schmitter, en 1974, elaboraba a distinción entre o *corporatismo de Estado* –propio das tradicións fascistas ibéricas e latinoamericanas– e o *corporatismo social* –que sería o propio dos Estados industriais liberal-democráticos da Europa occidental–, xa procuraba evitar o erro de dar por suposta a existencia dun *fil rouge* entre o corporativismo fascista e o corporatismo.[427]

Finalmente, Giner e Pérez Yruela (1988a, 25)[428] reparan en que na literatura inglesa "se utilizan normalmente las expresiones *corporate* y *corporatism* en lugar de *corporative* y *corporativism*. De modo similar sugerimos que en castellano se utilice el término «corporatismo» en lugar de «corporativismo»". Como xa observaría o lector atento, nós recollemos esta suxestión porque pensamos, con Giner e Pérez Yruela (1979, 14-18), que co neoloxismo *corporatismo* se pode abarcar unha realidade máis ampla que aquela á que alude o concepto tradicional de *(neo)corporativismo*. En efecto, na literatura aparece tamén, e con frecuencia, o termo *neocorporativismo*, que procura diferenciar o corporatismo teorizado a partir dos anos setenta do século XX das formas de corporatismo de Estado ditatoriais. *Xa non se trata de circunscribir o fenómeno ao ámbito estrito da economía* (a relación entre o Estado, a patronal e os sindicatos), senón de constatar a súa existencia tamén nos ámbitos político (incluídos os partidos políticos e os movementos sociais –que acaban neutralizados polas corporacións–), sindical, administrativo, ideolóxico, relixioso, cultural, intelectual, educativo, etc.[429]

A interpenetración dos campos público e privado: os conceptos de corporatismo *e de* corporación

En xeral, o debate sobre o corporatismo padece as consecuencias da fragmentación (mesmo dentro de cada disciplina) e da confrontación

conceptuais, así como da insuficiencia dos seus alicerces empíricos e da imposibilidade de xeneralizar determinadas estruturas concretas do sistema económico, ou do sistema político, ou do sistema de intermediación de intereses. Así, e como tantos outros autores que sinalan a inexistencia dunha definición pacífica do *corporatismo*,[430] Kastendiek (1981, 96-97, 101 e 104-105) constata que os economistas, os sociólogos e os politólogos abordan o corporatismo con conceptos diferentes e amosando unha anárquica "división do traballo" académico, até o punto de que o corporatismo é entendido como (a) un sistema económico específico, máis alá do capitalismo e do socialismo, (b) un sistema *sui generis* de intermediación de intereses sociais, máis alá do pluralismo e do sindicalismo, (c) unha diferenciación estrutural e unha especialización funcional do sistema político, ou (d) unha forma de Estado concreta, contraposta, sobre todo, ao parlamentarismo.[431]

Para Alemann e Heinze, o corporatismo é unha *estratexia* propia das sociedades capitalistas avanzadas (ou postindustriais) que relaciona un feixe de medios comúns con intereses e ideoloxías diverxentes. En contra do modelo corporatista tripartito dominante –que só recoñece a representación do Estado, do capital e do traballo–, estes autores afirman que *os actores involucrados nas redes corporativas son moitos máis*: as asociacións agrarias, médicas, ecoloxistas, etc.[432] Nisto coinciden con Parri (1987, 71) cando afirma: "The essential feature is the presence of concertation and of the connected stable political exchanges between public and private actors. Consequently, the indicators of the presence of decisional and executive neo-corporatist arrangements are all institutional realities which show a strong inter-penetration between state and society, polity and economy, public and private".

Seguindo a Alemann (1996, 9, 33 e 41)[433], así como a Giner e Pérez Yruela (1979, 13-14[434], e 1988a, 27[435]), propomos o seguinte cadro descritivo das corporacións:

A corporación: definición	
Organización ou institución social formalmente constituída pola asociación voluntaria de persoas físicas (ou, no caso das federacións, de persoas xurídicas). É a unidade observábel de organización colectiva e de intereses na sociedade contemporánea.	
Organización	**Obxectivos ou fins** Definidos, máis ou menos explícitos, obrigatorios, supralocais e a longo prazo.
• Normas estatutarias propias que regulan o comportamento dos membros e o reparto dos bens. • División e ordenación do traballo dos membros e da dirección. As organizacións máis grandes tamén poden contar cunha estrutura xerarquizada, cunha infraestrutura burocrática e cunha coordinación imperativa. • Ingresos obtidos das contribucións dos seus asociados.	• Control de determinados bens escasos. • Imposición dos intereses dos seus membros fronte ao Estado e fronte a outras corporacións mediante a participación nas decisións sociais, económicas e políticas (aínda que as corporacións evitan aparecer publicamente como candidatas a mandatos políticos). • Asunción crecente da prestación de servizos aos seus membros.

O repertorio corporatista

O carácter complementario do repertorio corporatista

Williamson (1989, 52-54) observa como, no repertorio pluralista[436], ningún grupo "regularly sees its preferences fully realized in political decisions. Instead *influence is widely dispersed*, resting in the hands of the many rather than the few". Porén, aínda que a influencia estea moi repartida, non o está dun xeito igualitario, porque o proceso de toma de decisións está nas mans das elites. No repertorio pluralista, o conflito non está ausente, pero non atinxe nunca o sistema como tal. De feito, e como nos recorda Berger, o pluralismo concíbese como un sistema de representación no que a fragmentación dos conflitos en diferenzas de intereses –específicas, pragmáticas e, daquela, negociábeis– reforza a lexitimidade e a estabilidade políticas. Os grupos de interese, concibidos como axentes estabilizadores, son os encargados de lle transmitir as demandas da sociedade ao proceso político e de articulalas dentro del. Pero contra os anos setenta do século XX xurdiron serias dúbidas verbo da exactidude desta concepción dos intereses, dado que o seu alicerce teórico xeral tamén sufriu un golpe importante. En efecto, nesta época xa non había

ningunha concepción que partise dunha división estábel do traballo entre os partidos, os grupos de interese e o goberno. *A difusión dos modelos corporatistas explícase precisamente como un xeito diferente de abordar a coordinación social, a resolución do conflito e a formulación da política, que son desprazadas do ámbito partidista e parlamentario para o das corporacións*.[437] En palabras de Alemann e Heinze, o problema do que se ocupa o corporatismo é o da *simbiose entre as institucións estatais, os partidos políticos e as corporacións* cando os partidos políticos –inicialmente concibidos como grupos de interese sociais– se transforman crecentemente en partidos de Estado.[438]

O repertorio pluralista foi o que dominou o campo politolóxico no tocante ao estudo das corporacións até a irrupción do corporatismo.[439] Daquela, Schmitter (1974, 93-94 e 96-98) intentou pór de relevo o impacto do corporatismo no debate sobre o sistema moderno de representación de intereses e ofreceu unha *definición do corporatismo* –de feito, a *definición fundacional do repertorio corporatista*– e mais unha definición do *pluralismo*, cuxas diferenzas poden ser representadas no seguinte cadro:

Pluralismo	Corporatismo
Pluralism can be defined as a system of interest representation in which the constituent units are organized into • an unspecified number • of multiple, • voluntary, • competitive, • nonhierarchically ordered and self-determined (as to type or scope of interest) categories • which are not specially licensed, recognized, subsidized, created or otherwise controlled in leadership selection or interest articulation by the state and which do not exercise a monopoly of representational activity within their respective categories.	Corporatism can be defined as a system of interest representation in which the constituent units are organized into • a limited number • of singular, • compulsory, • noncompetitive, • hierarchically ordered and functionally differentiated categories, • recognized or licensed (if not created) by the state and granted a deliberate representational monopoly within their respective categories in exchange for observing certain controls on their selection of leaders and articulation of demands and supports.

O propio Schmitter compara as características de ambos repertorios, que ofrecen “opposing political remedies and divergent images of the institutional form that such a modern system of interest representation will take”, e que recollemos no seguinte cadro:

Pluralismo	Corporatismo
• spontaneous formation, • numerical proliferation, • horizontal extension and • competitive interaction [...]. • Pluralists place their faith in the shifting balance of mechanically intersecting forces [...].	• controlled emergence, • quantitative limitation, • vertical stratification and • complementary interdependence. • [...] corporatists appeal to the functional adjustment of an organically interdependent whole.

Porén, o corporatismo tamén comparte "a number of basic assumptions" co pluralismo:

> (1) the growing importance of formal associational units of representation; (2) the persistence and expansion of functionally differentiated and potentially conflicting interests; (3) the burgeoning role of permanent administrative staffs, of specialized information, of technical expertise and, consequently, of entrenched oligarchy; (4) the decline in the importance of territorial and partisan representation; and (5) the secular trend toward expansion in the scope of public policy and interpenetration of private and public decision arenas.

De feito, o corporatismo é un "distinctive and self-sustaining system of interest representation", pero non un "whole system of political domination".[440] É dicir, cando Giner e Pérez Yruela (1988a, 63, nota 2) afirman que a "visión del corporatismo como reducción o modificación del pluralismo es ya un lugar común en la literatura sobre el tema", están aludindo ao feito de que, como apunta Williamson (1989, 15, 20, 64-66 e 189-190), o repertorio corporatista –que presenta grandes diverxencias internas, aínda que se vai perfilando un núcleo cada vez máis sólido ao redor de varios modelos–, non é un *total system*, nin o corporatismo un *all-pervading phenomenon* nas democracias liberais.[441] *O repertorio corporatista non supón tanto unha negación total do repertorio pluralista como a sua complementación* derivada da constatación de que xa non se pode explicar a estrutura da política de intereses unicamente a través do modelo de *pressure politics*.[442] Con outras palabras: os diferentes campos políticos poden ter unha institucionalización de trazos máis pluralistas ou de trazos máis corporatistas: "most corporatist writers agree that in practice corporatist and pluralist arrangements are often found *side by side* or in *some mixed combination*". Kastendiek (1981, 94-95, 101, 105 e 109-110) coincide nesta idea de que *o corporatismo non debe ser entendido en termos*

sistémicos. De feito, se *o corporatismo revela non tanto unha mutación sistémica das democracias capitalistas como a aparición de estruturas corporativas dentro dos sistemas de dominación* capitalistas, estes sistemas non poden ser cualificadas de globalmente corporatistas. De aí que os estudos histórico-empíricos deban concentrarse nos intentos de organización corporativa que teñen lugar nos diversos niveis e nos diversos campos do Estado e da sociedade.[443] Para Cawson (1981, 286, e 1985b, 224 e 226), *a mediación corporatista entre intereses non é, en xeral, máis que unha das posíbeis formas que pode adoptar a relación entre as estruturas estatais e os intereses políticos*; así, o sistema político que lle corresponde á economía capitalista avanzada comprende tanto un "sector corporativo" como un "sector pluralista" de representación de intereses. Porén, é importante considerar a posibilidade de que o crecemento do sector corporativo eclipse finalmente a democracia liberal.

> It may be doubted that there is a theory of the state, when the patterns of state intervention are so diverse, even within a single country. The need is for state theory to comprehend the coexistence of corporatist practices and competitive pressures, and the complex interplay of levels, sectors and classes, and this cannot be met without a theory of corporatism. Conversely, a concept which is defined in terms of a relationship between the state and organized interests cannot but give equal emphasis to both sides of the relationship. We need both state theory *and* corporatist theory [...].

Williamson (1989, x-xi) conclúe que a teoría corporatista "in no way provides a complete answer to the study of organized interests", pero pode "stand up credibly against pluralism as a distinctive means for analysing" aqueles intereses organizados. En concreto, "corporatism provides a set of ideas and general propositions which provide a valid and interesting way of thinking about organized interests and their relationship to the state".[444] Martínez Alier (1988, 305)[445], pola súa banda, ofrece unha visión crítica do corporatismo cando puntualiza que a "teoría política liberal denomina «grupos de presión» a los intereses organizados, y lamenta el *lobbying* que hacen cuando quieren influir en los parlamentarios. El fundamento de un sistema neocorporativista consiste en que los intereses organizados dejan de tener este carácter sospechoso de «grupos de presión»".

Schmitter ou o modelo fundacional do repertorio corporatista

Acabamos de ver nun cadro o que cualificamos de *definición fundacional do repertorio corporatista*. Esta cualificación non é gratuíta, porque o propio autor da definición, Schmitter (1974, 95), manifesta, se cadra baixo a influencia das teses de Kuhn,[446] a súa vontade de ofrecerlle ao analista político "an explicit alternative to the paradigm of interest politics which has heretofore completely dominated the discipline of the North American political science: *pluralism*". De feito, e sempre segundo Schmitter (1984, 306), os elementos da visión corporatista constitúen unha sorte de revolución paradigmática respecto do método pluralista predominante na análise do papel dos intereses organizados nas democracias occidentais.[447]

Os autores soen coincidir en atribuírlle a Schmitter (1974) a paternidade do repertorio corporatista.[448] Así, Williamson (1989, 4-5 e 10) afirma que a "corporatist theory virtually began with a blank sheet of paper in the mid-1970s", e que "the first serious attempt to set out a considered model of corporatism and also to probe its theoretical relevance was Philippe Schmitter's 1974 essay, 'Still the Century of Corporatism?'", até o punto de que "no textbook on corporatism would be complete" sen a definición do corporatismo de Schmitter.[449] Tamén Hartmann (2003, 84), na súa síntese da andaina corporatista, comeza referíndose a Schmitter e á súa descrición da práctica pluralista estadounidense como unha loita entre corporacións no escenario político, de cuxos resultados dan conta as decisións do Congreso. O mesmo autor observa que en Europa o *modus* é diferente: aquí, as políticas de benestar son negociadas entre as corporacións e mais o Estado, e este último dálles un trato preferente a aquelas corporacións que poidan contribuír en maior medida ao éxito dunha política.

Schmitter (1974, 86 e 92) explica que o que pretende é identificar "a system of interest and / or attitude representation, a particular modal or ideal-typical institutional arrangement for linking the associationally organized interests of civil society with the decisional structures of the state". Visto así, o

corporatismo, obviamente, non é máis que "one of several possible *modern* configurations of interest representation, of which pluralism is perhaps the best-known and most frequently acknowledged alternative". O autor subliña, ademais, que o corporatismo "is 'compatible' with several different regime-types, i.e., with different party systems, varieties of ruling ideology, levels of political mobilization, varying scopes of public policy, etc.".[450] Finalmente, ofrece unha lista cos elementos constitutivos do seu modelo corporatista: (a) Os *monopolios representativos* dos intereses son importantes para explicar os comportamentos políticos e os seus *outputs*. (b) As *xerarquías* subordinan e coordinan as actividades de sectores económicos e/ou clases sociais. (c) *A adhesión e a vinculación dos individuos* ás corporacións non é sempre voluntaria. (d) As corporacións non se limitan a recibir os intereses xa formados dos seus membros, senón que poden ter unha *participación activa na identificación e na formación de tales intereses*. (e) As corporacións tampouco se limitan a transmitirlles as preferencias dos seus membros ás autoridades estatais, senón que poden *dirixir o comportamento dos seus membros activa e coercitivamente*, en especial a través da delegación de responsabilidade na aplicación de determinadas políticas públicas. (f) O *Estado*, pola súa banda, é un elemento constitutivo, empeñado en definir, modificar, fomentar, regulamentar, autorizar e/ou reprimir as actividades das corporacións. (g) As corporacións non deben ser entendidas sempre como entidades autónomas que exercen desde fóra presións sobre o Estado. Pola contra, *a acción das corporacións pode ser (polo menos parcialmente) dirixida desde instancias públicas, e as corporacións poden chegar a compartir co Estado –a través dun acceso institucional selectivo– a responsabilidade na formulación e na implementación das políticas públicas*.[451]

Este último é un elemento esencial do modelo corporatista que estamos a analizar. Goldthorpe (1984, 324) subliña que as organizacións que representan intereses privados son incorporadas aos procesos de formación de politicas públicas en áreas que son especialmente sensíbeis para elas. En contrapartida, estas organizacións deben asumir unha responsabilidade na implementación efectiva das políticas públicas ás que están vinculadas.

Da representación á intermediación de intereses. O monopolio corporativo en Schmitter

Para Williamson, a definición do corporatismo de Schmitter (1974, 93-94) subliña o feito de que cada corporación ocupa unha posición de *monopolio representativo* dentro do seu campo (ou esfera de influencia, por utilizarmos a categoría do propio Williamson). Esta *exclusión de organizacións representativas alternativas* anula a presunción pluralista de que as corporacións están atentas aos intereses dos seus membros. De feito, o que se produce é un cambio profundo, que vai *da agregación de individuos á organización*: os individuos perden a súa capacidade de identificar os seus intereses, que lles veñen "dados" por unhas corporacións dotadas de recursos públicos. Este monopolio corporativo que atopamos na definición de Schmitter, e que remite a unha relación especial entre o Estado e as corporacións, vai ser estudado por Offe (1981), quen, como veremos no capítulo 21, proporá o concepto de *estatuto público ou político* para describir o fenómeno da delegación de privilexios ás corporacións por parte das autoridades públicas. Este fenómeno conduce a un aumento do grao de dependencia da corporación verbo do Estado e a unha diminución, polo menos potencial, da dependencia verbo dos seus membros. Na definición de Schmitter, a xerarquización alude ao *alto grao de especialización profesional* das burocracias corporativas,[452] as cales, en contacto estreito e regular coas burocracias públicas, se afastan dos membros das corporacións, que acaban colocados nunha situación de sometemento e de control. Isto explicaría o feito de que Schmitter comece, como acabamos de ver, por caracterizar o corporatismo como un sistema de *representación de intereses*, para, pouco tempo despois (Schmitter, 1981a, 66), optar polo concepto de *intermediación de intereses*: a representación non dá conta da posibilidade que teñen as corporacións de deformar os intereses dos individuos.[453]

En todo caso, cando Schmitter inicia a andaina da literatura corporatista, o que lle interesa, como pon de relevo Williamson (1989, 10-11), é subliñar o feito de que "a corporatist system is institutionally structured in a manner that

restricts competition and openness among organized interests. This ordered system stands in contrast to the general ethos of the pluralist system where organized interests are in competition with each other, access is open and organizations are internally independent of the state". Williamson (1989, 14 e 16) apunta tamén que esta característica do sistema corporatista se debe, para Schmitter, a que o corporatismo é "a system of *interest intermediation* rather than interest representation", é dicir, "a mode of organizing and controlling conflicting functional interests". En definitiva, "the generation of interests within society may not simply be reflected by organized interests, but to some extent *shaped* by these organizations rather than being just the product of individual choice".

O corporatismo de Estado e o corporatismo social

Inspirándose na obra de Manoïlesco,[454] aínda que cun aparato conceptual propio, Schmitter (1974, 102-105) introduce a distinción entre dous subtipos de corporatismo, que intentamos representar no seguinte cadro:

O corporatismo de Estado	O corporatismo social
• Subtipo “dependent and penetrated”. • As corporacións –cunha estrutura similar ás do corporatismo social– son creadas polo Estado como órganos auxiliares e dependentes del. • O corporatismo é un elemento definitorio, ou mesmo unha necesidade estrutural, do Estado autoritario, capitalista atrasado, neomercantilista e antiliberal. Dáse en sistemas políticos nos que: - As subunidades territoriais están estritamente subordinadas ao poder burocrático central. - As eleccións non existen ou teñen un carácter plebiscitario, mentres os sistemas de partidos están dominados ou monopolizados por un só partido débil. - As autoridades executivas exclúen ideoloxicamente as subculturas baseadas sobre a clase, a etnicidade, a lingua ou o rexionalismo. • Os exemplos máis acaídos (á altura de 1974) serían Portugal, España, Brasil, Chile, Perú, México e Grecia.	• Subtipo “autonomous and penetrative”. • A lexitimación e o funcionamento do Estado depende primaria ou exclusivamente da actividade de corporacións representativas singulares, non competitivas e xerarquicamente ordenadas. • O corporatismo é o compoñente concomitante, ou mesmo inevitábel, do Estado do benestar democrático, capitalista avanzado e posliberal. Dáse en sistemas políticos nos que: - As unidades territoriais correspondentes a múltiples niveis son relativamente autónomas. - Os procesos electorais e os sistemas de partidos son abertos e competitivos. - As autoridades executivas son ideoloxicamente variadas e están baseadas sobre coalicións. • Os exemplos máis acaídos (á altura de 1974) serían Suecia, Suíza, os Países Baixos, Noruega e Dinamarca.

Newman (1981, 46-47 e 56) afonda nesta diferenciación. Para empezar, describe así o *corporatismo de Estado*:

> State corporatism typically occurs in circumstances of only tenuous democratic tradition. It is unashamedly autocratic, elitist, unitary and altogether repressive, exercises direct state domination, pushes whatever elected bodies that may have existed casually to one side, tramples on workers’ political parties and industrial association, works largely by means of compulsion, yet nevertheless integrates a number of functionally significant associations vested with realistic delegated parcels of power, and succeeds in sustaining itself thanks to appeal to collective national interest, together with general preferment of the Bonapartist solution. [...]
>
> [...]
>
> State corporatism – historically discredited, marred by extremism, palpably dysfunctional and ideologically nowadays redundant – has more or less had its day.

Xa vimos *supra*, neste mesmo capítulo, como o corporatismo de Estado alude ao corporativismo ditatorial de signo fascista ou autoritario, propio das tradicións ibéricas e latinoamericanas.

Despois, Newman pasa a describir o *corporatismo social* –para o que tamén utiliza o termo de *corporatismo democrático*–, que caracteriza, en plena sintonía co modelo corporatista tripartito dominante, como unha forma adoptada polo capitalismo:

> Societal corporatism is a far milder alternative. It typically occurs in societies where domestic democratic traditions are relatively firmly established but where, due to reforms as well as erosion, time for realistic political incorporation of the subordinate classes has evidently come about. Hence, it preserves democratic practices and institutions beyond the mere honorific semblance, finds tolerable coexistence with party-political activism – however emasculated – elaborates a series of vertically structured functional associations with meaningful autonomous powers, relies largely on ideological consent and persuasion, and emphasises rather than represses workers' industrial organisation. [...]
>
> [...]
>
> [...] The consensual base of administration, the comprehensive platform of participation, the emphasis upon depoliticisation and on technical criteria, the status of parity accorded to organised labour, as well as the ideological stress upon harmonisation, all promote societal corporatism even in the face of industrial workforce threat of collective dissent, into a prime political prospective contender.
>
> [...]
>
> Democratic corporatism is also a form of persisting, and indeed possibly greatly refined, Capitalism. The mode of production is fundamentally unchanged, social relationships remain hierarchically stratified, imperatives of profit and accumulation exercise unvaried sway, class conflict is barely assuaged, critical contradictions persist, and indeed, while more intricately cloaked under the mantle of harmonisation, repressive state power lurks as a more likely potential source. In other words, corporatism may well emerge as Capitalism's most apposite shell.

O mesmo autor (Newman, 1981, 230) conclúe que

> early corporatism erred in ignoring the fact of class conflict instead of attempting to resolve it. Its post-war successor is guilty of no such mistake. Contemporary corporatism fuses state and society, is emphatically depolitical, operates on the principle of triangular division of power, possesses a co-ordinate ideological base and has, thanks to co-optation of the proletariat, achieved the necessary modicum of class consolidation.

Cawson (1985a, 7) analiza polo miúdo as relacións entre o Estado e as corporacións no corporatismo social ou liberal:

> It implies that the state is sufficiently powerful to be able to bargain in a situation where its partners know that the alternative to reaching agreement may be coerced compliance or legal-bureaucratic direction. But the state is not powerful enough, or has insufficient specialized knowledge, to formulate and implement policy without the agreement of the partners [...]. These kinds of political exchanges we may describe as 'power dependence' relations, to emphasize that both the interest associations and the state enjoy some measure of autonomy, although within a set of constraints.

Martínez Alier (1988, 302-304) precisa que o corporatismo de Estado non é máis que unha doutrina ou unha ideoloxía, mentres o corporatismo social é unha realidade na procura dunha ideoloxía que non explicite a súa base corporativista: "Aunque «corporativismo» fuese una definición adecuada y con valor analítico, resulta ser un concepto demasiado «fuerte»: su utilización es una cuestión política. Los términos «Estado corporativo», «economía corporativa» y, en general, «corporativismo» han sido utilizados más a menudo como insulto que como elogio en el debate internacional de la década de los setenta". Un caso de corporatismo social –ou, en palabras de Martínez Alier, de "corporativismo liberal parlamentario"– foi o español entre 1977 e (polo menos) 1986, porque neste período se chegou a "acuerdos tripartitos sobre rentas negociados fuera del Parlamento y del mercado, preservando la desigualdad social".[455] O pacto da Moncloa de 1977,[456] que, de feito, "representó el primer momento del neocorporativismo hispánico", foi un exemplo de acordos xerais nos que intervén o Estado. Porén,

> ninguno de sus políticos, líderes obreros o líderes empresariales se confiesa abiertamente partidario de una doctrina corporativista. Linz y Maravall estaban informados de la discusión internacional sobre corporativismo y, no obstante, ninguno de los dos [...]utilizó este concepto al analizar la estructura político-económica emergente, ni la discutieron ni la rechazaron.[457] [...]
>
> En la práctica, entre 1977 y 1982 hubo episodios periódicos de «ruido de sables» con efectos políticos. Además, la Constitución de 1978 otorga al ejército (en el artículo octavo, de interpretación ambigua) un papel poco frecuente en otros países occidentales parlamentarios. La amenaza de este órgano del Estado ha estado

> presente (según manifestaciones de los actores) en las mesas de negociación de «pactos sociales» desde 1977 y por lo menos hasta 1984: el nuevo sistema político parecía ser un corporativismo liberal parlamentario con fuerte presencia militar, no solamente como «corporación» con intereses profesionales propios, sino como un proyecto político propio en lo que se refiere a la unidad del Estado español frente a los separatismos nacionalistas.

Giner e Pérez Yruela (1988a, 42-43)[458], pola súa banda, critícanlle a Schmitter o feito de que se centre unicamente nos intereses, que non son máis que unha parte do proceso:

> No tiene en cuenta los mecanismos a través de los que esos intereses se enfrentan o se realizan. Es decir, cómo y para qué se adopta el corporatismo como fórmula para la solución de conflictos. Tampoco tiene en cuenta el peso y el papel del Estado en el proceso. [...] En suma, las manifestaciones del corporatismo no pueden entenderse de forma mecanicista, al margen de las intenciones de los actores que intervienen en ellas, ni al margen de la naturaleza del Estado y del gobierno en las democracias desarrolladas.

Unha recapitulación: os elementos do repertorio corporatista

Williamson (1989, 204-224) propón unha listaxe dos elementos do repertorio corporatista (*components of the corporatist model*): (a) Mediante os arranxos corporativos, *o Estado procura acadar un maior grao de influencia* sobre as corporacións. (b) A cambio do apoio que lles brinda ás corporacións atribuíndolles un *status* público, *o Estado incide no comportamento das corporacións* mediante a imposición de límites á articulación das súas demandas e á selección dos seus dirixentes. (c) Dentro das corporacións, *o poder está distribuído xerarquicamente*. O poder flúe desde o cume da organización, onde se atopan os dirixentes e mais a burocracia.[459] (d) *É preciso evitar que se produzan fuxidas das estruturas corporativas de representación*, é dicir, que as corporacións estean ameazadas por asociacións máis propiamente representativas. Para tal finalidade, a corporación debe ser a subministradora exclusiva de servizos esenciais, de maneira que *a pertenza á corporación sexa obrigatoria* pola vía dos feitos para unha parte substancial

dos seus membros. (e) *As corporacións deben ter a autoridade e o poder de lles impor aos seus membros o cumprimento dos acordos acadados co Estado*. (f) Nos casos das corporacións especialmente comprometidas na implementación de políticas públicas é preciso que, ou ben sexa *obrigatorio ser membro* das corporacións, ou ben *que o Estado delegue nas corporacións a autoridade* tanto sobre os seus membros como sobre os que non o son. (g) O Estado é unha *estrutura de dominación que procura manter a orde social*. (h) Existen *diferentes niveis de corporatismo: macro, meso e micro*. (i) A cambio da aceptación do intervencionismo estatal, as corporacións que poden mobilizar máis recursos gañan un *trato e un estatuto privilexiados* ao tempo que os intereses da maior parte da cidadanía quedan marxinados e *diminúe a importancia das canles electorais de representación*.

Estes son os principais puntos tratados neste capítulo:

- A sociedade posúe unha natureza relativamente ordenada e estábel grazas ao consenso cidadán verbo das pautas de conduta estabelecidas no marco do sistema institucional. Porén, o equilibrio social é precario, dado que a política é esencialmente conflitiva. De aí que, fronte ao consensualismo propio do repertorio canónico, apareza un conflitivismo metodolóxico que procura explicar a estrutura e o cambio sociais tendo en conta as manifestacións básicas do conflito.
- No modelo conflitivista, o individuo, certamente condicionado biolóxica e socialmente, axústase a determinadas normas éticas e persegue racionalmente o seu interese, o que inevitabelmente desemboca no conflito cando coincide con outros na procura do mesmo fin ou de fins reciprocamente incompatíbeis. De maneira que, en xeral, o cambio é o resultado da interacción permanente entre intereses: o conflito social posúe unha estrutura –un conxunto dinámico de relacións entre os axentes situados nas distintas posicións do campo–, e o consenso explícase como unha expresión ideolóxica da dominación exercida por algúns axentes sobre outros.

- Un xeito de organizar e de controlar intereses en conflito é o corporatismo, cuxos instrumentos son o consenso e a simbiose entre o Estado –entendido como unha estrutura de dominación que procura manter a orde social– e as corporacións.
- Unha corporación é unha organización formalmente constituída pola asociación de persoas que achegan os fondos para o seu funcionamento, se rexen por unhas normas, dividen o traballo entre elas e distribúen o poder xerarquicamente. No cume da organización atópanse os líderes e mais a burocracia.
- No corporativismo histórico, o Estado (por exemplo, o español durante o franquismo) converte a harmonía social e o mantemento da orde en obxectivos políticos prioritarios e, de acordo coa súa ideoloxía elitista, autoritaria, nacionalista, tradicionalista, organicista, antiparlamentaria e antiliberal, atribúelles a formación da vontade política exclusivamente ás organizacións representativas dos grupos sociais, económicos e políticos hexemónicos.
- Porén, o repertorio corporatista non trae causa do corporativismo dos anos vinte e trinta do século XX, senón dunha reacción –que ten lugar nos anos setenta– contra a insuficiencia dos modelos pluralistas dominantes para daren conta do sistema moderno de intermediación de intereses e de resolución do conflito nas comunidades políticas democráticas.
- Así, o corporatismo defínese como un sistema de intermediación de intereses privados no que os axentes, organizados en categorías cuantitativamente limitadas, singulares, a miúdo obrigatorias, relacionadas nun contexto de competencia restrinxida, xerarquicamente ordenadas e funcionalmente diferenciadas, reciben do Estado un *status* público e un monopolio representativo dentro dos seus respectivos campos para perseguiren o control de determinados bens escasos, a imposición dos seus intereses e a prestación de servizos aos seus membros mediante a asunción da corresponsabilidade na formulación e na aplicación de determinadas políticas públicas.
- Encargada en exclusiva de implementar determinadas políticas públicas e dotada do poder de lles impor aos seus membros o cumprimento dos

acordos acadados co Estado, a corporación evita a ameaza das asociacións máis propiamente representativas. Ademais, a corporación asegúrase, ou ben a obrigatoriedade de ser membro dela (aínda que sexa pola vía dos feitos), ou ben a autoridade delegada polo Estado sobre os que non son membros.

- Como contrapartida, o Estado, na procura dun maior grao de influencia sobre o comportamento das corporacións, define, regula e mesmo dirixe as súas actividades e déixaas sometidas á observancia de certos controis na selección dos seus dirixentes e na articulación das súas demandas e dos seus apoios.
- Neste proceso, no que o Estado e mais as corporacións poñen en xogo, respectivamente, as súas capacidades de intervención e de mobilización de recursos, os intereses da maior parte da cidadanía quedan marxinados e diminúe a importancia das canles electorais de representación.
- Polo tanto, e na medida en que se limita a describir un sistema característico de intermediación de intereses, o corporatismo simplemente complementa os modelos pluralistas –nos que as organizacións, independentes do Estado, compiten entre si nun contexto aberto–, e non pretende explicar a totalidade dun sistema de dominación política, no que conviven tanto os arranxos pluralistas como os corporatistas.

Capítulo 10

O conflito na sociedade corporativa

> es necesario algo similar a un paradigma como requisito previo para la percepción misma. Lo que ve un hombre depende tanto de lo que mira como de lo que su experiencia visual y conceptual previa lo ha preparado a ver.
>
> Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*

A xeneralización da expansión corporatista: a corporatización das funcións do Estado

A corporatización sistémica da democracia

Unha das conclusións ás que chegamos no capítulo anterior é que o corporatismo non varre do escenario o pluralismo, polo que non pode dar conta do conxunto dun sistema político. Dada a convivenia dos arranxos pluralistas e corporatistas é imposíbel defender unha concepción sistémica do corporatismo. Porén, o que si podemos constatar é unha *expansión corporativa*, o que nos permite afirmar que *as democracias se corporatizan*. É partindo desta premisa como interpretamos o modelo corporatista tripartito de Lehmbruch (1984b, 13), no que *un sistema está por completo corporatizado* cando presenta as seguintes características: (a) as corporacións son amplamente cooptadas no proceso gobernamental de toma de decisións; (b) as grandes corporacións están fortemente ligadas aos partidos políticos e participan na formación das políticas públicas, nunha especie de reparto funcional do traballo; (c) moitas corporacións están estruturadas xerarquicamente e a pertenza a elas tende a ser obrigatoria; (d) as categorías ocupacionais están representadas por corporacións non competitivas que se unen nun monopolio; e (e) as relacións industriais caracterízanse pola forte concertación entre o goberno e as asociacións de traballadores e de empregados (o que implica que estas corporacións se absteñen de usar insistentemente a folga e as demais tácticas de conflito).

Pola súa banda, Giner e Pérez Yruela (1988a, 24) van máis lonxe e observan con preocupación como *nos sistemas democráticos se están a dar uns fenómenos que aproximan o corporatismo actual ao corporativismo clásico*: (a) unha crecente especialización funcional das corporacións, así como unha diminución do número de corporacións dentro de cada ámbito, o que se traduce nunha proliferación das posicións de monopolio ou de oligopolio representativo; (b) o abandono por parte do Estado da súa posición de simple vixilancia para asumir un papel activo nos eidos económico e social; e (c) a

perda de intensidade dos movementos revolucionarios anticapitalistas, o que se manifesta nunha aceptación xeneralizada do modelo económico e político existente e nun alto grao de colaboración interclasista para o sostemento do sistema.

Para Cawson (1985b, 225), o corporatismo "seems to require a state system which is strong enough to preserve its autonomy from societal interests, yet not strong enough for an independent conception of a transcendent interest to be enforced upon society in a directive mode without the participation of interest organizations". Isto conduce a unhas *implicacións institucionais* que Parri (1987, 70-71) describe co termo *intercambio político*, co que se describe a relación entre o Estado e as corporacións que ten lugar no proceso de formación e de implementación de políticas públicas e na que se produce un *intercambio recíproco de recursos de poder*: (a) o Estado dispón de recursos coercitivos, materiais e simbólicos, e (b) as corporacións dispoñen de recursos económicos, organizativos e ideolóxicos. Polo tanto, *hai arranxos corporatistas sempre que se dan relacións institucionalizadas nas que o Estado e as corporacións cooperan dun xeito estábel para formar e implementar decisións*, o que eleva substancialmente o *status* político das corporacións.

Tamén Williamson (1989, 67) se achega ás implicacións institucionais do corporatismo:

> competition among interest associations is no longer open; these associations are to some degree institutionally dependent on the state and consequently have to check their behaviour; the membership of associations is significantly wedded to the organizations through pressures to join and the absence of alternative channels, which itself suggests that they are under some form of control by the leadership; the associations are no longer purely private but quasi-public in their functions; and group politics is mediated through hierarchies of authority rather than structures based on the sovereignty of the constituents.

Despois, o mesmo autor (Williamson, 1989, 68) propón un *modelo formal de corporatismo* articulado en seis puntos:

> 1 Organized interests representing functional interests show a tendency towards a position of monopoly.

2 Certain functional interests are granted privileged access to the state's authoritative decision making processes and in other ways supported by the state, but such 'licensing' is granted on the basis of adherence to certain norms.
3 Membership of such associations may cease to be wholly voluntary, while the associations' privileged monopoly position deprives the members of alternative effective channels.
4 In addition to performing a representative function, interest associations also perform a regulatory function over their members on behalf of the state.
5 Interest associations and state agencies show increasing bureaucratic tendencies so sectors in society tend to be regulated through hierarchical structures.
6 Functional interest associations and state agencies enter into a closed process of bargaining over public policy where consciously or not the associations do not fully pursue their immediate advantages but act in a'system-regarding' manner.

A etioloxía da expansión corporativa

Que factores están na xénese da expansión corporativa dos nosos días? En xeral, Schmitter (1974, 107) suxire que a corporatización da representación de intereses pode estar relacionada con "certain basic imperatives or needs of capitalism to reproduce the conditions for its existence and continually to accumulate further resources". Giner e Pérez Yruela (1979, 68-71, e 1988a, 56-57), con máis detalle, propoñen os seguintes factores explicativos: (a) a revolución industrial, verdadeira "«condición de existencia» del corporatismo avanzado"; (b) a experiencia da crise económica de 1929 e das recesións posteriores; (c) a necesidade do capitalismo de conter o poder dos sindicatos para poder reducir as demandas salariais e manter a acumulación de capital e o crecemento económico; (d) o desenvolvemento tecnolóxico e dos medios de comunicación e de transporte; (e) o aumento da intervención estatal; (f) a influencia da socialdemocracia;[460] (g) a revolución organizativa dentro da sociedade; (h) o desenvolvemento do sindicalismo reformista; (i) a interpenetración crecente entre o Estado e a sociedade; (j) a necesidade de asegurar a gobernabilidade a través da redución da multiplicidade de intereses e mais dos conflitos entre eles; (k) o desenvolvemento dunha concepción integradora e interdependente de colaboración interclasista relativa ás vías de solución dos conflitos sociais; (l) a necesidade de racionalizar a toma de

decisións políticas e de implicar nela os grupos afectados para que colaboren na súa aplicación e garantir así a eficacia da acción de goberno; e (m) as técnicas de planificación, administración e control. Neste sentido, resulta esencial o principio de eficacia que guía os intentos de dominación das grandes potencias en distintos campos –o económico, o da política internacional– onde a escaseza dos recursos –como o poder– alimenta a lóxica da expansión corporativa.

Esta, sempre segundo Giner e Pérez Yruela (1979, 80), sería a razón de que só as corporacións que acadan un gran tamaño (ou dominan unha actividade estratéxica) teñan poder e influencia. O cal, pola súa banda, explica que as corporacións sexan: (a) monopolísticas no nivel público (cobren áreas específicas enteiras: a fiscalidade, a policía, etc.); e (b) oligopolísticas ou cunha forte tendencia cara ao oligopolio no nivel semipúblico (sindicatos, partidos políticos, etc.) ou privado (compañías comerciais e industriais, etc.).

A funcionalidade dos arranxos corporatistas

En contraste co que sucede nos modelos pluralistas, *o corporatismo outórgalles ás corporacións un papel obrigatorio e regular na formulación e na implementación das políticas públicas*. De feito, as corporacións asumen tarefas do Estado, é dicir, son instrumentalizadas polo Estado cando este delega nelas actuacións relativas a políticas públicas. Para Galbraith (2004, 57-63 e 89-93), de feito, a existencia de dous sectores –o público e o privado– converteuse nun mito, dado que existe unha porción moi importante e crecente do sector público que lle pertence ao sector privado. Esta evolución é preocupante na medida en que os intereses corporativos seguen a ser o motor da actividade corporativa, aínda que esta teña lugar no que unha vez foi o sector público.[461]

Williamson (1989, ix) especifica que o modelo corporatista, dentro do que –como xa vimos no capítulo 9– existen discrepancias verbo do propio concepto e dos seus elementos centrais, se aplica “to the politics of organized interests in western capitalist democracies”. En concreto, e de acordo con

Berger (1981b, 34-35), *o corporatismo supón a redistribución das funcións políticas entre as corporacións, os partidos e o goberno*, na que as corporacións asumen unha serie de tarefas que superan con moito o que sería concibíbel na visión pluralista. As corporacións xa non se limitan a expresar intereses senón que os xeran e llelos inculcan aos seus membros; xa non se limitan a transmitirlles demandas ás esferas de autoridade nas que se adoptan as decisións, senón que participan nesas esferas e na execución das politicas. Practicamente non queda ningunha función das que no repertorio pluralista se consideran reservadas aos partidos políticos e ao goberno que non estea desempeñada polas corporacións.

Polo tanto, *o Estado pode verse afectado pola negativa corporativa a colaborar na preparación ou na implementación dunha medida*, porque, como recordan Alemann e Heinze (1981, 46-47), o Estado xa depende en boa medida da capacidade técnica das corporacións, das que tamén se aproveita cando delega nelas unha parte importante das políticas sociais (*v.g.* as que asumen as grandes igrexas) e cando se desfai da necesidade de tomar determinadas decisións. Máis sinteticamente, Williamson (1989, 3 e 106-110) observa que as "associations do not just make demands on the public authorities, they also perform a quasi-public role of regulating their members on behalf of the state". Se as corporacións pactan co Estado a asunción deste tipo de funcións reguladoras é porque perciben a autorregulación como preferíbel á intervención directa do Estado, na medida en que, "by having some control over the way agreements are implemented, the association and its members will benefit from a measure of discretion which will 'soften' the impact somewhat", á parte de que "the public status gained by the associations' leaders and officials will itself be an incentive to them". E se o Estado renuncia a unha intervención directa é, entre outras razóns, porque hai moitos ámbitos nos que a eficacia da intervención estatal é limitada, porque o *private interest government* erosiona a lexitimidade estatal menos do que o fai a intervención directa e porque este tipo de arranxos reduce os custos administrativos do Estado.

Evidentemente, este sistema parece ter vantaxes para todos. Non se trata dun xogo de suma cero, cos seus gañadores e os seus perdedores, senón dun *proceso de adaptación estratéxica recíproca*, na que ambas partes buscan

a cooperación porque saben que as vantaxes superan, en conxunto, as desvantaxes.[462] Como observa Alemann (1996, 43), o Estado obtén unha mellor información e mais axuda para canalizar os intereses sociais, mentres as elites corporativas poden impor os seus intereses dun xeito máis efectivo. De feito, e segundo precisa Williamson (1989, 112), as corporacións non asumen só a *responsabilidade* de regulación, senón tamén os *poderes* de aplicación.

Máis alá do modelo tripartito: unha nova orde social nun mundo de organizacións

Schmitter[463], no seu modelo corporatista, limita a súa análise ao campo económico e critica aqueles sociólogos que definen como corporatista calquera colaboración estreita entre as asociacións de intereses e o Estado. Tamén Williamson (1989, xiii) adopta a este respecto unha posición restritiva: "corporatism has often been seized upon as a term to apply to particular phenomena without proper consideration being given to the connection between these and what mainstream corporatist writers consider to be the subject-matter of corporatism". E Maier (1984, 40-41) introduce esta limitación directamente na súa definición do corporatismo: "By corporatism [...] I refer to a broad concertation between employer and employee representatives across industries, which is usually established and sometimes continually supervised under state auspices". En realidade, a inmensa maior parte dos autores definen os sistemas corporatistas en termos estritamente económicos. Tamén a definición do *sistema corporativo* de Cawson (1981, 291) podería ser un bo exemplo deste fenómeno: o corporatismo, para este autor, é un sistema político-económico no que o Estado dirixe as actividades das empresas maioritariamente privadas xunto cos representantes dun número limitado de corporacións únicas, obrigatorias, que non compiten entre elas e que están ordenadas xerarquicamente e diferenciadas funcionalmente.[464]

Como xa indicamos no capítulo 9, o modelo corporatista dominante é o tripartito (en alusión á representación do Estado, do capital e do traballo). En

realidade, o curioso é que a maior parte dos autores describen o que entenden por *concepto de corporatismo* sen aludir de entrada aos arranxos de tipo económico, aínda que despois centren os seus estudos exclusivamente neles. Pero, por que non podemos imaxinar arranxos corporatistas de natureza non exclusivamente económica? Isto posibilitaríanos unha conceptualización corporatista das relacións entre o Estado e a igrexa católica en España, en vista de que, como puidemos ver nos capítulos da segunda parte deste traballo, o repertorio funcional-pluralista non ofrece ferramentas analíticas satisfactorias neste caso.

De feito, xa nos atopamos con autores (como Alemann, Heinze e Parri) que rexeitan a idea de limitar a caracterización dos arranxos corporatistas a un número determinado de actores e amplían a relación dos actores implicados nas redes corporativas, porque entenden que o decisivo son a concertación e mais os intercambios políticos estábeis entre actores públicos e privados. Tamén Giner e Pérez Yruela (1979, 10, 87, 96 e 103)[465], cando levan a cabo un estudo pormenorizado da *sociedade corporativa*[466], constatan que "las sociedades modernas avanzadas se están reestructurando mediante fuerzas y tendencias nuevas. Una de las corrientes más poderosas de esa reestructuración –hasta podría argüirse quizás que la más importante entre ellas– es la que conduce a la vertebración creciente del orden social general a través de una red de corporaciones, ya relativamente interdependientes ya en conflicto entre sí". De feito, "un número importante de sociedades contemporáneas han alcanzado un alto grado de corporatización", até o punto de que "el corporatismo como sistema está ya consolidado: el mundo es ya un «mundo de organizaciones», es decir no sólo se halla permeado por todas ellas y obliga a las instituciones no corporativas –familia, naciones, movimientos sociales– a adaptarse de algún modo a su existencia, sino que su existencia es ya estructura[...]nte". Hoxe, a sociedade corporativa é "un mundo en el que el cálculo racional de riesgos –de raíz burguesa mercantil– se ha transformado en *modus agendi* de cada gran unidad política, económica o cultural y en el que la planificación económica, demográfica, educativa, científica, etcétera, ocupan un lugar fundamental".

Despois, Giner e Pérez Yruela (1979, 13-14, e 1988a, 22 e 34) pasan a propor dúas definicións centrais: (a) *A sociedade corporativa* é "*toda aquella en la que los modos de estructuración fundamentales, los de conflicto y los de orden clasista, de poder y de prestigio, vigen y se ejercen a través de corporaciones*". E (b) o *corporatismo* é a "*presencia hegemónica de las corporaciones* [...] *en una sociedad dada*".[467] A presenza hexemónica das corporacións nos réximes liberais democráticos explícase pola combinación de tres procesos: (a) o crecemento das organizacións e dos intereses colectivamente organizados; (b) a interpenetración entre o Estado e a sociedade civil a partir da ampliación da esfera de intervención do Estado; e (c) o desenvolvemento de pautas de interacción das corporacións entre elas e co Estado a través de fórmulas de colaboración ou de competencia máis ou menos rixidamente institucionalizadas. En realidade estase a configurar unha *nova orde social* derivada de (a) a redución do pluralismo, (b) a primacía da acción colectiva sobre a individual na defensa dos intereses,[468] (c) a segmentación da clase traballadora por mor da especialización e da xerarquización que xeran as organizacións, (d) a proliferación de novos grupos de interese organizados, (e) o cambio no papel do Estado e a súa crecente interacción coa sociedade civil, (f) o aumento da colaboración interclasista ao redor de obxectivos xerais, e (g) as tendencias monopolísticas ou oligopolísticas na especialización funcional das organizacións. *Esta nova orde social non substitúe por completo a orde liberal-democrática*. De feito, a análise corporatista é insuficiente para explicar todos os cambios que se están a producir:

> La visión de la sociedad contemporánea como «sociedad corporativa» o penetrada por el corporatismo no es, pues, más que un enfoque relativo sin más pretensión que la de iluminar ciertos aspectos interesantes y característicos de un mundo que, en absoluto, queda abarcado y plenamente explicado por tal enfoque. La visión de la sociedad moderna avanzada como sociedad corporativa es, en nuestro caso, sólo una perspectiva que ilumina aspectos cruciales de la misma, pero no todos.

Para os nosos efectos interésanos pór de relevo que todos os axentes políticos que cumpran determinadas regras poden ser considerados como

partes dunha estrutura corporatista. Ao lado do goberno, o parlamento e a administración debemos, polo tanto, considerar aqueles grupos que (a) ocupen un espazo en réxime de monopolio ou de oligopolio, (b) teñan unha organización fortemente concentrada e xerarquizada, e (c) dispoñan de suficientes instrumentos sancionadores verbo dos seus membros. As funcións destes grupos pode dividirse en: (a) a mediación para a imposición de intereses (filtrar, seleccionar e agregar os intereses dos seus membros para articulalos a través do acceso privilexiado ao sistema político-administrativo) e (b) a imposición de imperativos sociais xerais (transmitirlles e imporlles aos seus membros os resultados acadados nas súas relacións e negociacións coas corporacións estatais; o cal aumenta a eficiencia e a lexitimidade das decisións vinculantes).

Giner (1997[2], 306-307) afonda na descrición do fenómeno corporativo:

> Las corporaciones son instituciones formales montadas en el seno de una sociedad para servir a una serie de fines explícitos mediante un ordenamiento de la conducta de sus miembros según criterios de jerarquía interna, coordinación imperativa y regulación burocrática o administrativa, que persiguen el control de ciertos bienes escasos. Tales bienes son económicos, religiosos, ideológicos, políticos, según cada caso. Trátase de partidos, instituciones financieras, ejércitos, iglesias burocratizadas, empresas paraestatales, centrales sindicales, y muchos otros entes sociales. Dícese que una sociedad es corporativa cuando en ella los modos de estructuración fundamental (los de orden y conflicto clasista, de poder y prestigio) se ejercen a través de las corporaciones así definidas. En ese tipo de sociedad, pues, las corporaciones mediatizan las relaciones entre los hombres. El corporatismo como sistema consiste en la presencia hegemónica de las corporaciones en una sociedad dada y constituye una de las tendencias más notables de las sociedades modernas. En ellas los conflictos suelen resolverse mediante negociaciones entre las direcciones de las diversas fuerzas sociales corporatizadas. Un caso típico es el de los conflictos salariales, que se resuelven, mediante pactos y negociaciones, entre las centrales sindicales, el gobierno y las patronales. Ésta es, naturalmente, una visión simplificada de la cuestión, como lo atestiguan huelgas oficiales o salvajes, crisis imprevistas y diversos movimientos democratizadores anticorporatistas, desde los ecológicos a los libertarios, generados precisamente por los excesos de la mediatización corporativa de la vida social en las sociedades más avanzadas.

Giner (1981, 54-56) identifica dous *caracteres da sociedade corporativa pluralista occidental*. Por unha banda, (a) *non é unha sociedade totalitaria nin monolítica*. Malia o crecemento do aparato estatal e a expansión dos monopolios e dos oligopolios no ámbito económico, o pluralismo político, os dereitos civís e a representación democrática son unha realidade innegábel.[469] E, por outra banda, (b) *prodúcese un crecemento considerábel das organizacións formais en todos os niveis* ("el Estado antes que nada, pero también los grandes sindicatos, los partidos políticos, las compañías multinacionales, las instituciones financieras, la administración de la caridad y demás"). As corporacións redefinen e filtran "el conflicto de clases, las tendencias del mercado y la integración personal y social colectiva [...]. El poder político, los precios de mercado, los deberes militares, los movimientos nacionalistas, las demandas de la clase trabajadora, son mediados por las instituciones y grupos corporativos". Porén, "las tensiones intercorporativas [...] generan con frecuencia una gran libertad de acción para mucha gente".

Acabamos de subliñar que *a expansión corporatista non pode entenderse como algo limitado á esfera económica*. Giner e Pérez Yruela (1979, 72-73) insisten neste postulado cando falan do crecemento do Estado. Así, nunha pasaxe central, razoan que

> el estado intervencionista y benefactor ha sido necesario para la supervivencia del sistema económico que comenzó bajo el lema del *laissez faire*. La depauperación creciente de las clases trabajadoras sólo habría conducido en definitiva a revoluciones sociales y al bloqueo del crecimiento económico por falta de mercado. La ausencia de servicios públicos adecuados (transportes, comunicaciones, escuelas), habría igualmente hecho imposible el desarrollo de la economía. La regulación del comercio exterior e interior, el control estatal de precios y salarios y otras muchas medidas regulares se han ido haciendo cada vez más necesarias para mantener un sistema económico cuyos defensores inicialmente se oponían a cualquier tipo de interferencia por parte del estado.
>
> La multiplicidad de funciones arbitrales y tutelares que el estado desarrolla se deben a la necesidad de intervenir en los problemas anteriores. La corporatización de tales funciones, por otra parte, responde a imperativos de la misma centralización, de la magnitud y dispersión geográfica de los problemas, de los extensos recursos necesarios y, por supuesto, al llevarlas a cabo a través de su sistema de coordinación imperativa que facilite el control y la dirección de esas actividades. Aunque la íntima

> relación del estado con las clases dominantes sigue siendo obvia, es ingenuo creer que su constante crecimiento (*growth of government*) puede explicarse sólo en términos clasistas. En este terreno los críticos liberales del *growth of government*, al centrar sus miras sobre la lógica interna de la burocratización son más perspicaces que los sectores tradicionalistas del socialismo teórico.

A corporatización non queda, polo tanto, limitada á economía e ao Estado[470]. Como xa indicamos, hai outras colectividades que non son alleas a esta tendencia. De feito, e como sinalan Giner e Pérez Yruela (1979, 75-76), "existe un consenso bastante generalizado sobre la función imprescindible de las corporaciones en las sociedades modernas", que se debe a que, fronte á esterilidade do esforzo individual,[471] as organizacións acadan os seus obxectivos de poder e influencia "a través de la acción coordinada de grupos de personas que se someten a sus dictados e imperativos".[472] Por isto,

> la corporatización, además de asumirse en muchos sectores de opinión como realidad tan innegable como inevitable, adquiere un cierto grado de legitimidad. Aunque probablemente sea una legitimidad preñada de sentimientos ambivalentes, que reconoce su eficacia como algo deseable al tiempo que teme el poder leviatánico de las corporaciones, sea cual sea su signo. Trátase de una ambivalencia de gran arraigo en la cultura occidental moderna.

Giner e Pérez Yruela (1979, 92) tamén intentan unha clasificación das corporacións en función do seu grao de corporatización: (a) no "extremo más fuerte de la corporatización" está "la milicia ideológica –ejércitos plenamente imbuidos de celo credencial al tiempo que organizados sobre bases corporativas modernas–"; logo (b) están as corporacións intermedias (entre as que, para os efectos que nos interesan, podemos localizar a igrexa católica): "el partido político totalitario y militante, la secta militante corporativa, el estado funcionarial, la gran empresa multinacional, la banca, la gran iglesia tradicional, el partido liberal (desde el conservador al socialdemócrata), la secta tolerante"; e (c) no extremo máis débil atópanse as "asociaciones de burocracia mínima, unidas por efímeras lealtades de un grupo de presión poco coherente".

O conflito no repertorio corporatista. O *segundo circuito* e as súas implicacións para a democracia liberal

A despolitización do conflito. O modelo do segundo circuito

Se, como puidemos ver no capítulo 9, o conflito se atopa na esencia da política, o corporatismo, co seu recurso ao consenso e á simbiose entre o Estado e as corporacións, representa precisamente unha maneira de organizar e de controlar os intereses en conflito. Polo tanto, o que resulta especialmente interesante do repertorio corporatista é a súa *dimensión conflitivista*. Neste sentido, Offe (1981, 177), cando describe sinteticamente o impacto do corporatismo no sistema político democrático representativo –cuxos principais elementos son as eleccións periódicas, os partidos políticos e o goberno parlamentario–, aclara que nun sistema corporatista desenvolvido aparece un *segundo circuito na orde institucional*: un mecanismo político de representación funcional que comprende os grupos de interese organizados máis importantes, cos seus procedementos e os seus corpos de consulta e de conciliación. O que diferencia o corporatismo moderno dos modos anteriores de corporativismo é precisamente a *coexistencia* destes dous circuitos. Os modos corporatistas de representación dos intereses presentan unha vantaxe sobre os modos democráticos: o seu potencial para *despolitizar o conflito*. En efecto, mentres os mecanismos democráticos conducen á *sobreparticipación* ou á *sobrecarga* de problemas non resoltos –é dicir, que xeran máis conflitos dos que poden ser procesados–, os modos corporativos de adopción de decisións políticas amosan unha maior capacidade para lle facer fronte ao conflito porque restrinxen o ámbito dos que participan no conflito e tamén o ámbito das estratexias e das tácticas permitidas para a defensa dos intereses en conflito. Kitschelt (1999, 9) achégase a este modelo sen nomealo:

> Los grupos de interés se mantienen fuera del campo electoral, pero comunican sus demandas por cauces que desembocan en el campo deliberativo de las asambleas legislativas o de las burocracias públicas dirigidas por ejecutivos nombrados directa o indirectamente por el legislativo (cargos de nivel ministerial). Estas prácticas incluyen

> *lobbying* a nivel de élite, informes en sesiones parlamentarias, campañas de presión a políticos concretos, conferencias de prensa públicas, demandas de tipo "class action", etc.

Claro que isto agacha un problema de fondo que Giner e Pérez Yruela (1988a, 39) se encargan de subliñar: "La organización, la corporatización de los individuos y actividades aparece como una forma privilegiada de influencia, acceso a los recursos y acrecentamiento del poder y de ahí el culto que comienza a rendirse a todo lo que contribuya al aumento de la eficacia organizativa [...]. El corporatismo refleja la desigualdad intrínseca de la estructura social y económica en la que aparece".

É democrático o consenso entre as elites?

Xa vimos, neste mesmo capítulo, como Giner e Pérez Yruela lles atribúen ás corporacións (a) unha función de mediación para facer prevalecer os seus intereses e (b) unha función de imposición de imperativos sociais xerais. Nesta mesma liña, Williamson (1989, 99-100) indica que as corporacións privadas quedan comprometidas na implementación de políticas públicas cando desenvolven o seu dobre papel: (a) *o papel representativo*: as corporacións "negotiate agreements on the members' behalf"; e (b) *o papel regulador*: as corporacións "also apply the contents of such agreements to their members".[473] Este feito –é dicir, a participación de asociacións privadas na implementación de políticas públicas– suscita a cuestión das "implications for democracy of having important regulatory decisions taken outside the conventional public domain". Ademais, non se debe esquecer, como recorda o propio Williamson (1989, 115-116), que, (a) con independencia dos seus resultados, os arranxos corporatistas exclúen a participación das persoas afectadas por eses arranxos –e estas "exclusionary tendencies are indeed a cause for concern"–, e que (b) "the development of 'macro-corporatism' explicitly shifts the locus of decision making to arenas where being *organized* is a prerequisite for any interest, away from arenas where being *represented* by parties is the norm. This raises the

issue of what this means for those interests that cannot be effectively organized".

Neste punto é imprescindíbel acudir á densa, esclarecedora e crítica *descrición global do corporatismo social ou democrático* que nos ofrece Newman (1981, 55-56):

> Democratic corporatism is a form of social organisation in which organised groupings displace the individual as the main unit of civil society; where functional representation formally overrides considerations of alternative social allegiance; where the tripartite principle of organisation – represented by the State, industry, and organised labour – is of predominant decisive account; where organised labour, formally integrated into the government apparatus, has acquired fundamental managerial and disciplinary function; where Parliament continues to function, albeit with much abated brief; where nonstatutary bodies, barely accountable and disposing of significant power, abound in every direction; and where the legal order, no longer autonomous or independent, has become subordinate to a range of social constraints and extrajuridical considerations. Technical criteria of success and efficiency are said to be primary; conflictual class interests are denied; consensus is averred above all, and issues, however complex and potentially divisive, are claimed as being purged of politicisation. Compliance is above all achieved by emphasis upon criteria of collective achievement and material growth; by stress upon factors of natural organic integration and equal participation; by significant expansion of the educational sector, and by imbuing those within the educational process with overt values of collective identification, comprehensive equality, functional self-designation, together with facility for versatile adaptation to changing social conditions.

Alemann e Heinze (1981, 45, 57-58 e 60), de acordo co modelo de Offe do segundo circuito na orde institucional, constatan como as grandes corporacións son quen de tecer múltiples redes funcionais que as unen cos órganos do Estado e cos partidos políticos e que se superpoñen á clásica separación de poderes. Cando as corporacións penetran nos distintos segmentos do aparato do Estado (o que demostra a súa intervención decisiva no proceso de toma de decisións en moitos eidos políticos), o Estado e as corporacións estabelecen relacións de dependencia mutua das que sacan proveito. Así, *v.g*., a conexión permanente entre as corporacións e as burocracias ministeriais –é dicir, a posición vantaxosa das corporacións máis poderosas na política estatal– faise evidente cando, nos procesos de

elaboración de proxectos lexislativos, as corporacións son consultadas, dun xeito formal (en consellos asesores ou en comisións) ou informal, antes de que a maior parte dos parlamentarios reciban calquera tipo de información. Estas redes corporatistas amplamente incontroladas teñen un papel central dentro da formulación das políticas públicas e diminúen a importancia do parlamento, que perde a súa condición de estrutura de decisión en detrimento dun consenso entre elites sometido a un control democrático insuficiente.

Tamén Giner e Pérez Yruela (1988a, 18-19 e 50-51), na mesma liña de Offe, Alemann e Heinze, analizan o que cualifican de *dilema burocracia-democracia* cando observan como as tendencias corporatistas

> han alterado algunos de los procesos de los sistemas democráticos en relación a como eran concebidos en los modelos más ortodoxos. Especialmente se ha alterado la forma de representación de intereses de los grupos sociales y su acceso a los centros e decisión política. Las organizaciones de intereses son en cierta medida mecanismos de representación paralelos a los de los partidos políticos. [...]
>
> Cuando las decisiones políticas, durante la labor de gobierno, tienen que abordar soluciones a problemas específicos, son las propias organizaciones de intereses las que pueden presentar las demandas más concretas e incluso el mejor conocimiento técnico sobre la cuestión. Tienen la probabilidad así de convertirse en los interlocutores privilegiados para contribuir a satisfacer tales demandas a modo de canal de representación paralelo[474] a los tradicionales de los partidos y sindicatos. [Faise] patente la característica de canal paralelo no integrado en las vías clásicas de representación. Negociar, por existir posiciones diferentes entre gobierno y grupos de intereses, se acaba imponiendo para garantizar la eficacia de las decisiones, como es característico de las tendencias corporatistas.

Os mesmos autores sinalan que os parlamentos, que reteñen formalmente o poder lexislativo, retroceden ante un poder executivo que, alén do apoio dun ou de varios grupos políticos, recorre a un ámbito de decisión moi amplo que lle proporciona unha administración pública altamente especializada e dotada de grandes medios humanos e materiais, e que o parlamento apenas pode controlar: “Existen, en definitiva, circuitos paralelos al Parlamento para la toma de decisiones, en los que intervienen organizaciones de intereses de diverso tipo y órganos de las administraciones públicas”.[475] As organizacións que defenden intereses particulares de determinados grupos presentan

importantes diferenzas entre elas, relativas ao seu grao de influencia (derivado da súa capacidade de acceso aos centros de toma de decisións e de distribución de recursos, así como da súa posición estratéxica verbo de partes numerosas da poboación), o que xera novas desigualdades e conflitos ao redor dos

> mecanismos que se supone deben imperar para que los intereses particulares no primen sobre los generales. Todo ello puede, en definitiva, conducir a una crisis de legitimidad del sistema de la que ya se habla con cierta insistencia.
>
> [...] En suma, poco se parecen las actuales sociedades capitalistas desarrolladas al modelo liberal compuesto por ciudadanos libres capaces de realizar sus intereses sin mediaciones ni interferencias extrañas, junto a un Estado vigilante y una economía formada por una miríada de centros decisores jugando en un contexto de competencia perfecta.

A privatización da política e o interese xeral

En realidade, cando as estruturas políticas parademocráticas conteñen e despolitizan o conflito mediante unha fráxil reconciliación entre os imperativos funcionais e o que é politicamente factíbel, o que ten lugar é unha *privatización parcial da política*. O debate sobre a socioloxía do poder nas democracias liberais –é dicir, o debate entre os pluralistas, que sosteñen que o poder está amplamente distribuído entre grupos rivais, e aqueles que defenden que o poder se concentra nas mans dunha elite ou de varias elites no interior dunha clase dominante– pode ser iluminado precisamente por unha teoría do corporatismo na que a representación dos intereses apareza organizada xerarquicamente nun número limitado de grupos funcionais.[476]

En definitiva, a aparición das tendencias corporatistas trae consigo unha serie de *cambios nas democracias liberais* que Giner e Pérez Yruela (1988a, 28-33)[477] intentan sistematizar do seguinte xeito: (a) *O crecemento das organizacións e da* sociedade organizada: O modelo de acción social individualista substitúese progresivamente por un modelo de *sociedade organizada*, no que aparecen novos centros de poder constituídos por grandes

organizacións públicas e privadas que, á marxe dos partidos políticos, lle poden pór obstáculos á implementación das políticas públicas:

> Las corporaciones, esos nuevos actores sociales, han adquirido protagonismo en todos los ámbitos (economía, cultura y política) y han generado un sistema de relaciones entre ellas y con el Estado, que es característico en la evolución de las democracias desarrolladas. Esta situación plantea problemas de regulación de esas relaciones para hacerlas compatibles con el sistema democrático, de forma que el «poder privado» no pueda imponerse a intereses colectivos más amplios y que su propio funcionamiento interno no pueda impunemente perjudicar lo que se define como interés público o general.

(b) *A multiplicidade de intereses*: Xorden múltiples identidades e lealdades –derivadas de fenómenos tales como a división do traballo ou a aparición de novas profesións e de minorías estratéxicas (étnicas, relixiosas, etc.)– que modifican a relativa homoxeneidade interna das clases sociais. Ao tempo que se altera o conflito de clases multiplícase a estrutura conflitiva da sociedade civil e das relacións entre a sociedade civil e o Estado.

(c) *A representación dos intereses*:

> El análisis corporatista parte de la constatación de la tendencia a la reducción del pluralismo, tanto por la concentración espontánea de los grupos en otros más amplios, funcionalmente especializados y con pretensiones de monopolizar su ámbito de representación, como por la necesidad del sistema político de reducir el número de interlocutores para poder ordenar y planificar la asignación de recursos escasos, así como para enfrentarse con su propia sobrecarga de funciones y exigencias.

(d) *A gobernabilidade*: Existe o perigo da aparición de numerosos conflitos irresolúbeis debidos á presenza de múltiples unidades colectivas que defenden cadanseus intereses, así como á necesidade do Estado de controlar e intervir a economía. Neste contexto, a integración social é o requisito da gobernabilidade: as tendencias corporatistas son mecanismos tendentes a corresponsabilizar os axentes sociais na toma de decisións e na súa aplicación. Substitúese un modelo de confrontación por un de colaboración. Voltaremos de seguido á cuestión da gobernabilidade.

(e) *Os imperativos do capitalismo na súa fase crítica*:

> Desde la posición marxista se relaciona la emergencia del corporatismo con la exigencia del capitalismo de limitar las demandas salariales de la clase trabajadora para facilitar el proceso de acumulación del capital. Para ello es necesario, eliminada la vía puramente represiva que carecería de la legitimidad democrática mínima que exige el sistema liberal predominante, crear procedimientos de cooptación que permitan controlar esas demandas y obligar así a los trabajadores a su cumplimiento.

(f) *A influencia da socialdemocracia e do sindicalismo reformista*: A socialdemocracia abandona a loita de clases e opta por darlles prioridade aos intereses nacionais, mentres os sindicatos asumen o modelo de colaboración.[478]

(g) *A defensa dos intereses nacionais*: O modelo de colaboración interclasista imponse por mor da necesidade de avanzar posicións nos mercados internacionais a través da mellora da produtividade e da competitividade. A economía capitalista esixe axustes nas estruturas produtivas nacionais que implican sobre todo sacrificios para os traballadores.

(h) *A intervención corporatista do goberno*: O Estado intervén crecentemente na regulamentación e na dirección da economía, e asume tamén un papel case decisivo na asignación dos recursos para gastos sociais, para atender as demandas dos diferentes grupos de intereses e para manter ou incrementar o aparato militar.

(i) *A concertación social*:

> En la concertación se dan cita las organizaciones, relativamente monopolísticas, de representación de intereses. Interviene en muchos casos el gobierno como director o mediador de la negociación. Se puede obtener así una definición común, integrada, de los problemas y se transaccionan o se imponen obligaciones y beneficios para las partes en aras de los intereses colectivos y del mejor desarrollo de la economía.

O debate sobre a gobernabilidade

Demos aquí co debate –de perfís non demasiado ben definidos– sobre a *gobernabilidade*[479], á que acaban de aludir Giner e Pérez Yruela. Basicamente,

aos arranxos corporatistas supónselles unha maior capacidade de resolver problemas que aos sistemas pluralistas. Nun contexto de sobrecarga ou *government overload* –é dicir, de crecentes esixencias da cidadanía combinadas con estreitezas orzamentarias–, os axentes políticos institucionais perden a súa autonomía de acción e vense progresivamente forzados a integrarse en redes e en sistemas de negociación para chegar a acordos de cooperación cos demais actores sociais e políticos. Un sistema estatal corporativo acada así unha maior capacidade de rendemento.

Para Beyme (1981), a discusión teórica sobre a ingobernabilidade dáse en todos os países do mundo industrializado e xorde coa expansión da actividade estatal no ámbito social, que conduce a unha conflitividade crecente. Por unha banda, a pretensión do Estado de asumir unha posición de dirección choca coa súa capacidade efectiva para satisfacer tal pretensión. Por outra banda, aparecen conflitos entre as corporacións e as axencias estatais. Os autores conservadores propoñen unha solución á crise de gobernabilidade consistente no desmantelamento do Estado do benestar, na redución e na contención dos espazos democráticos, na reprivatización ou desestatalización dos servizos públicos, na minimización do dereito laboral e no acoutamento das corporacións –e especialmente dos sindicatos– dentro dunha política gobernamental que debe abandonar o suave dirixismo persuasivo neoliberal. En definitiva, *para facer gobernábel a democracia fai falta menos democracia.* O corporatismo liberal apareceu na metade dos anos setenta do século XX como un medio da estratexia que procura basicamente suavizar a crise derivada dos conflitos xerados polos "excesos" das demandas sociais. As formas corporatistas de solución de conflitos poden traer consigo novas formas reais de división política de poderes.[480]

E foi precisamente daquela cando tivo lugar en España o que no capítulo 17 cualificaremos de *subproceso formal de transición política*. Pisarello (2003, 132-147) repara nesta coincidencia e observa como os axentes políticos se preocuparon en esencia de fixar constitucionalmente un *modelo de baixa intensidade democrática* que garantise a gobernabilidade, a estabilidade e mais o control, o que explica (a) a regulación restritiva e centralista do referendo e da iniciativa lexislativa popular –mecanismos de democracia directa asociados ao

conflito social– e (b) a inclinación sistémica cara aos procedementos dunha democracia representativa caracterizada pola dominación dos *core executives* dos partidos políticos –electoralmente lexitimados e reforzados por un sistema electoral de listas completas, cerradas e bloqueadas–, a preterición de numerosas demandas de colectivos e movementos sociais, a indución normativa dun bipartidismo imperfecto, a hipertrofia da capacidade normativa gobernamental, as dificultades para un efectivo control do executivo por parte do lexislativo e, finalmente, a *existencia dun espazo opaco*[481]*, situado fóra das sedes representativas, no que diversos axentes sociais adoptan decisións vitais para a cidadanía*.

Cawson (1981, 299-300) conclúe que os imperativos de racionalización e de programación propios do Estado capitalista avanzado demandan a corporatización da vida política, o cal conduce a un proceso –estruturalmente condicionado e, polo tanto, dificilmente reversíbel– de diminución do poder das institucións representativas liberal-individualistas e mais de declive do poder do parlamento.[482] Giner e Pérez Yruela (1988a, 51) engaden, a este propósito, unha observación moi interesante:

> La propia corporatización de los partidos políticos en el sentido de aumentar la coordinación imperativa interna, para asegurar la unidad y, por tanto, la fuerza de la organización, afecta también a la actividad parlamentaria. Los grupos políticos en el Parlamento actúan de acuerdo con el principio de la coordinación imperativa fijando posiciones únicas ante los problemas, limitando las intervenciones para ordenar los debates y exigiendo normalmente la disciplina de voto a sus miembros. Si bien todo ello contribuye a mejorar algunos aspectos del funcionamiento del Parlamento, también es cierto que empeora otros como el debate en profundidad y el enriquecimiento que de él puede obtenerse para la intensificación de la vida democrática.

Schmitter (1981b, 387-388 e 401), pola súa banda, cre que o corporatismo é a mellor fórmula política para o moderno gobernante conservador preocupado polo problema da gobernabilidade, quen conta cuns gobernos privados capaces de manter a orde e a efectividade na vida política, é dicir, capaces de colaborar na canalización das protestas cidadás e de asegurar una xestión e unha disciplina fiscais moito máis eficaces. Porén, o prezo a pagar por este éxito real do corporatismo é a esclerose organizativa, a

progresiva rixidez das diferenzas, a perpetuación das desigualdades e, sobre todo, a indiferenza cara ás normas individualistas de participación e de responsabilidade cidadás características da orde democrática e liberal. Nesta mesma liña argumental, Williamson (1989, 3) observa:

> In general terms corporatists have taken a less benign view of the democratic credentials of group politics than the pluralist one. This has been not simply because they suggest such associations are not exclusively representative, but also because they attach much greater significance to what is seen as the unequally distributed social and economic attributes around which interests organize. For them socio-economic inequalities are *reflected in*, and indeed *reinforced by*, the politics of organized interests to an extent not adequately explored in pluralist discussions.

E aínda que o propio Williamson (1989, 45 e 193) engade que sería "seriously misleading to associate neo-corporatism with some form of quasi-authoritarianism, even if doubts are cast over the democratic credentials of the state", non pode deixar de preguntarse: "What are the implications for democracy where privileged access is granted to certain interests while others are excluded at the same time as there is a diminution of electoral politics?".

Nós pensamos que a imposición dos intereses do sistema político-administrativo a través das estruturas corporativas produce certamente o efecto de integrar os membros das corporacións no sistema político e de lexitimar as decisións políticas e a súa implementación, co que diminúe o grao de ingobernabilidade nas sociedades complexas. É dicir, as decisións políticas son levadas á práctica dun xeito eficiente. Porén, xorde tamén o perigo de que aparezan grandes desigualdades entre os grupos e de que as corporacións se convertan nun factor de oposición decisiva ao goberno: que sucedería se unha corporación decidise pórlle fin a súa cooperación co Estado, é dicir, se optase por negarlle ao Estado os seus coñecementos especializados e a súa capacidade de influencia *ad intra*? Porque non debemos esquecer, como nos recordan Giner e Pérez Yruela (1988a, 47), que o Estado, "pese a detentar la capacidad última de imponer las decisiones de gobierno por el imperio de la ley, ve limitada su capacidad real de actuación por el poder de las organizaciones que pueden obstaculizarla. En este sentido, la característica de las estructuras corporatistas por la que toda corporación ve constreñido su

poder unilateral de actuación por la presencia de las demás, se extiende también al Estado".

As corporacións, protagonistas estratéxicas nun campo democrático inestábel

Mentres Cawson[483] se queixa de que son poucos os politólogos que intentan identificar os cambios na práctica democrática que se derivan da crecente importancia das corporacións, Giner e Pérez Yruela[484] confesan carecer da necesaria teoría xeral do conflito na sociedade corporativa, aínda que procuran apuntar algúns elementos interesantes para o estudo. Así, lémbrannos que o conflito de clases, que segue vixente, xa non é directo e frontal, senón que as colectividades soen adoptar a forma de institucións formais para se lexitimaren, enfrontárense, neutralizárense e negociaren a través delas. Polo tanto, as institucións corporativas mediatizan as clases. Ao tempo, non é posíbel soster que os grupos en conflito son simplemente burgueses e proletarios, porque o corporatismo xera unha multiplicidade de grupos en conflito. En definitiva, e como moi tarde a partir da Segunda Guerra Mundial, as corporacións aparecen como os protagonistas estratéxicos, como os representantes lexítimos das clases sociais entendidas como os sectores de interese, de poder, de ingresos e de ideoloxía. Pero a situación é inestábel, porque

> se hace altamente conflictiva al entrar en los haces de intereses e intenciones incompatibles de movimientos sociales, naciones, clases y corporaciones distintas, agravada a su vez, en nuestro precario mundo, por el terrible poder destructivo de unos ejércitos que gozan de la doble eficacia de estar estructurados corporativamente y poseer la más mortífera de las tecnologías. Si el corporatismo, pues, se puede i[...]dentificar con un orden social específico, se trata de un orden preñado de conflictos, latentes o abiertos, y cargado de contradicciones que no auguran precisamente un porvenir del todo risueño. (Giner e Pérez Yruela, 1979, 89.)

Giner e Pérez Yruela[485] constatan outras causas de inestabilidade do sistema, como son (a) a ruptura da unidade organizativa, (b) a perda de apoio por parte dos líderes, (c) as relacións entre as elites dirixentes e os membros de base, cando estes últimos non se consideran ben representados e

defendidos, (d) a indisciplina interna e (e) a aparición de novos grupos de intereses. Polo demais, os autores[486] volven subliñar o seu rexeitamento de dúas ideas que, a estas alturas do debate, poderían imporse con certa facilidade: (a) a da alteración radical dos procesos do sistema democrático (malia as alteracións producidas polas tendencias corporatistas, "los partidos políticos suelen mantener un considerable grado de capacidad de decisión frente a las estructuras corporatistas. Las decisiones extraparlamentarias no tienen, por otra parte, que ser incompatibles con el sistema parlamentario. La política extramural existe"; o corporatismo afecta a ordenación do pluralismo, pero "deja aún espacio para que las democracias puedan afianzarse en sus valores axiales y aun llegar a revitalizarlos con energía");[487] e (b) a dun sometemento xeneralizado á ortodoxia (segue a haber unha "disidencia credencial, religiosa, ideológica, moral y hasta filosófica, y ello en grado suficiente para resquebrajar las armonías de los leviatanes grandes y pequeños").

Despois de todo, e como sinala Newman (1981, 70), "corporatism and Parliamentary Democracy are perceived as effectively managing to co-exist". O corporatismo considérase o baluarte da estabilidade social, na medida en que, por unha banda, mitiga os últimos vestixios das incertezas do mercado e, por outra, exclúe a loita de clases da esfera política para recoñecer a súa forza no plano socioeconómico (alén da discriminación e da explotación, o corporatismo integra a clase obreira dun xeito substancial na estrutura funcional tripartita). A despolitización e mais a énfase posta nos aspectos técnicos evocan unha cohesión social que se ve reforzada, no nivel ideolóxico, polo sector educativo, a vida familiar e cultural e mais os medios de comunicación. En definitiva, "organised labour assumes its seat at the top table, economism pays regular dividend, the new underclass is cushioned by provision of welfare, dissent is stilled, and moreover, once embraced, co-optation is shown as a far from easily discardable fetter".

Estes son os principais puntos tratados neste capítulo:

- As democracias experimentan un proceso de corporatización en cuxa cerna se atopa a loita polo poder e por outros recursos escasos –non só económicos, senón tamén, *v.g.*, relixiosos– e que se explica, entre outros factores, pola necesidade de redefinir, filtrar e conter os conflitos, polo crecente intervencionismo do Estado –resultado da multiplicación das funcións que asume–, pola influencia da socialdemocracia –que abandona a loita de clases a prol da defensa dos intereses nacionais–, pola necesidade de garantir a eficacia da acción de goberno e mais a gobernabilidade –que nas sociedades complexas pode estar ameazada pola expansión da actividade estatal e pola multiplicación dos grupos en conflito–, así como polas novas técnicas de planificación, organización, administración e control.
- A corporatización do campo político maniféstase na formación e na realización das políticas públicas mediante o recurso á cooptación das corporacións. As decisións políticas impleméntanse dun xeito eficiente, fuxindo da confrontación e atopando un modelo de colaboración no que os axentes sociais se corresponsabilizan na toma de decisións e na súa posta en práctica, evitando así a sobrecarga do sistema.
- Se diminúen en número e se especializan, as corporacións deixan de competir entre elas e ocupan, no campo político, posicións monopolísticas (sobre todo no caso das corporacións públicas) ou oligopolísticas (sobre todo no caso das corporacións semipúblicas e privadas).
- O aumento dos arranxos corporatistas implica unha estratéxica dependencia mutua que se traduce nun intercambio recíproco, institucionalizado, obrigatorio, regular e estábel de recursos políticos entre o Estado –que dispón de recursos coercitivos, materiais e simbólicos– e as corporacións –que dispoñen de recursos económicos, técnicos, organizativos e ideolóxicos–.
- De feito, a hexemonía corporativa desdebuxa os límites entre os sectores público e privado e conduce a unha privatización parcial da política. O

Estado –que renuncia á intervención directa buscando unha mellor preservación da súa lexitimidade, procurando aforrar custos administrativos e satisfacendo unha demanda corporativa– leva a cabo unha operación de corporatización das súas funcións, é dicir, aprovéitase da capacidade técnica das corporacións para delegar nelas determinadas políticas sociais.

- As corporacións, pola súa banda –*v.g.* as igrexas burocratizadas–, poden impor os seus intereses dun xeito especialmente efectivo porque acceden privilexiadamente aos procesos públicos de toma de decisións, medran en tamaño e controlan sectores estratéxicos. Experimentan, porén, unha perda de autonomía, unha crecente desprivatización funcional –debida á asunción de potestades delegadas do Estado e á necesidade de actuar en beneficio do sistema–, así como un aumento da burocratización e do poder das elites en detrimento dos demais membros, cuxa pertenza ás corporacións é cada vez menos voluntaria por falta de alternativas.
- Malia a existencia de organizacións en todos os niveis, os procesos do sistema democrático non se alteran radicalmente: a nova orde social resultante do proceso de corporatización non é nin totalitaria nin monolítica, e non substitúe por completo a orde liberal-democrática. De feito, non desaparecen nin o pluralismo político, nin os dereitos civís, nin tampouco a representación democrática. A democracia parlamentaria e o corporatismo non parecen incompatíbeis.
- Porén, o impacto do corporatismo no sistema democrático tradúcese na aparición dun segundo circuito de representación funcional (en consellos ou comisións asesoras, ou en canles informais) que, pensado para despolitizar o conflito a través do recurso ao consenso extraparlamentario entre elites corporativas –eficaz, non necesariamente incompatíbel co sistema parlamentario pero amplamente alleo ao control democrático–, crea novas formas parademocráticas de toma de decisións políticas que exclúen a participación do cidadán representado polos partidos, cuestiona a separación de poderes, reduce a importancia das institucións representativas liberal-individualistas e pode, en definitiva, provocar unha crise de lexitimidade do sistema.
- Malia o apoio ideolóxico que recibe desde os campos económico, político,

familiar, educativo, cultural e mediático, a estabilidade do modelo corporatista é precaria: as corporacións seguen a crecer en número, a incompatibilidade dos intereses en xogo produce unha alta conflitividade latente ou aberta, unha corporación pode negarse a colaborar co Estado, as bases corporativas poden rebelarse contra as elites que non defenden axeitadamente os seus intereses, e poden producirse episodios de indisciplina interna.

- A igrexa católica pode ser caracterizada como unha corporación intermedia.

Capítulo 11

Un achegamento corporatista á igrexa católica

La iglesia gruñe a lo lejos
como un oso panza arriba.

Federico García Lorca, “La monja gitana”, *Romancero gitano*

Cara a unha definición politolóxica da igrexa católica

Entre a literatura eclesiástica e a indefinición científica: a necesidade dun concepto operativo

Non existe un acordo para definir o poder, como nos recorda González Beramendi (1999, 57-62). O autor propón a súa propia definición, segundo a cal o poder sería "la capacidad de adoptar y hacer cumplir decisiones vinculantes para todos en el ámbito social que corresponda, así como desarrollar las acciones necesarias con los medios disponibles y mediante las instituciones existentes". Giner (1997[2], 151-152), pola súa banda, define o poder como "la capacidad que poseen individuos o grupos de afectar, según su voluntad, la conducta de otros individuos, grupos o colectividades. Esta capacidad puede limitarse a una mera *influencia* o descansar sobre una *sanción* punitiva. El hecho clave es la capacidad real de control y manipulación –en grado variable de intensidad– que poseen unos seres humanos sobre otros". Esta reflexión sobre o poder continúa cunha idea moi interesante para nós:

> En todos los niveles en que se encuentra, el poder tiene la función de guiar estructuras sociales a base de un flujo más o menos coherente de decisiones, las cuales, a su vez, producen o intentan producir un orden deseado por quienes lo detentan. [...] Un flujo de decisiones suele llamarse política, en el sentido a la vez de estrategia y táctica seguidas por grupos o personas en su conducta de ejercicio del poder. No existe grupo que no haya de seguir una política, ni sistema social que de por sí esté tan bien integrado que no necesite darse o recibir estructuras de poder.[488]

De maneira que todo grupo –incluída, polo tanto, a igrexa católica– segue unha política. De feito, e como observa Barnavi (2006, 25), "la religión, cualquier religión, es en principio una cuestión de grupo, es decir, de poder [...]: *toda religión es política*". Algún representante da corporación católica resístese a admitir esta tese. Así, Iniesta Jiménez (2002, 233) afirma: "La Iglesia católica española tiene ahora mucho menos poder que en otros tiempos. Pero hay que distinguir. Poder político, ninguno, ni falta que le hace. Poder social, de

influencia en general, mucho menos. Poder moral sí que tiene y debe tener". Martínez Sistach (2008, 175), o cardeal arcebispo de Barcelona, amósase tallante: "La debilidad institucional de la Iglesia en nuestra sociedad es una realidad constatable". E Yanes Álvarez (2008, 265) nega rotundamente que os bispos desenvolvan unha actividade política, aínda que alcen a súa voz "para defender los derechos humanos" e, polo tanto, a liberdade relixiosa. Finalmente, o autor católico Tejerina Arias (2006a, 244-245) apunta:

> lo que la fe y la Iglesia promueven no se sitúa propiamente en el medio de la política o del Estado, sobre todo porque esa actividad es ajena al poder estatal y nace de una inspiración anterior o exterior a él que, sin embargo, por su impulso de servicio a la comunidad se institucionaliza adecuadamente.
>
> Por eso sigue siendo válida la afirmación de que la fe, la Iglesia o instituciones religiosas análogas, no se ubican en los terrenos de la administración pública del Estado y son perfectamente ajenas al poder político, por lo cual precisamente demandan de éste protección jurídica. Y por eso mismo sigue siendo un procedimiento válido de legitimación de la acción pública de la religión o la Iglesia ubicarla en el terreno de lo prepolítico al cual fundamentalmente sigue perteneciendo.

Pero o certo é que, en xeral, os eclesiásticos non parecen esforzarse por disimular que a súa igrexa é un actor político. Jubany[489], por exemplo, observa con teolóxica sutileza:

> la Iglesia tiene la obligación de predicar el Evangelio de una manera total, sin recortes de ninguna clase y sin paréntesis. Y tengamos en cuenta, además, que la fe es de por sí totalizante; es decir, que en la actividad humana de un cristiano verdaderamente consciente de su fe, no debe quedar ningún rincón que no esté iluminado por el Evangelio. [...]
>
> [...] Cuando la Iglesia da unas orientaciones que tienen una incidencia en la vida política, ¿está haciendo política o, simplemente, está cumpliendo con su deber? Porque también la doctrina en el campo de lo político, cuando tenga relación, en alguna medida, con la fe, es parte integrante de la doctrina que la Iglesia debe predicar.
>
> [...] la Iglesia debe tener libertad [...] para emitir su juicio moral incluso sobre materias referentes al orden político. ¿En qué casos? Pues sencillamente, cuando lo exija no sólo la salvación de las almas, sino también los derechos fundamentales de la persona humana.
>
> [...]

> [...] cuando la Iglesia habla o se manifiesta en el campo político o social, de una manera adecuada y rigurosa, no hace política, sino [...] lo que hace es cumplir con su deber.

Outro membro da xerarquía católica, Cirarda Lachiondo[490], expresa a mesma idea dun xeito máis sintético:

> La Iglesia, como comunidad de creyentes, tiene un peso específico allá donde los cristianos son numerosos, como sucede en España; con influencia también en la vida política. Ni puede ser de otro modo, ya que la fe cristiana no se reduce al vivir individual del creyente en sus relaciones religiosas con Dios. [...] Y me parece evidente que la Iglesia ha actuado en más de un momento como fuerza de presión sobre acontecimientos sociopolíticos de determinados pueblos.

Tamén Martí Alanis[491], cun estilo certamente menos sofisticado, aborda esta cuestión:

> Desde el liberalismo como desde el marxismo hay grandes sectores interesados en acallar la Iglesia cuando no en manipular lo que los obispos digan. El hecho de que muchos problemas tengan una vertiente social y política no quita que tengan su aspecto ético y a veces grave. No se puede reducir a la Iglesia al espacio de las sacristías o al puro terreno de las conciencias. No se podrá esgrimir indefinidamente las razones de prudencia de la transición o las implicaciones del período franquista ni el querer evitar guerras religiosas; todo empieza a oler a anticlericalismo y a poca madurez democrática. ¿Por qué unos ciudadanos, como los obispos, que tienen el deber de iluminar las conciencias cristianas, no podrán hablar del tema del divorcio o de los problemas del País Vasco? Mucho espíritu totalitario debe de andar por ahí suelto cuando estas voces libres molestan.

Case telegraficamente, e enlazando coa idea de Barnavi que vimos *supra*, Dorado Soto[492] conclúe: "todo grupo religioso tiene siempre relevancia política, aunque no se lo proponga. Y la cuestión que se plantea, entonces, es qué tipo de política se favorece". Agora ben, se o que pretendemos é aprehender a importancia da igrexa católica na *politeia* española, e especialmente durante a transición, debemos, de acordo con Giner (1997[2], 30-31), fixar unha *definición operativa* da igrexa católica –o que os autores anglosaxóns chamarían unha *working definition*– que nos posibilite avanzar no

noso traballo. Esta definición será a que nos permita "conseguir que la investigación pueda juzgarse *en sus propios términos*, y no en los de observadores ajenos a ella". Víctor Reina (1987, 123) é un dos poucos autores que alude a este problema: "La primera dificultad con que siempre tropezamos cuando queremos acotar la actividad eclesiástica para ponerla en relación con el orden temporal y político proviene de la misma polivalencia del término «Iglesia católica»". Neste sentido, e desde unha perspectiva politolóxica, Barreiro Rivas (1999b, 47, nota 1) observa que o que se precisa para levar a cabo "un análisis del comportamiento institucional de la Iglesia española" é unha definición que non resulte inoperante por mor da súa amplitude. En xeral, é moi difícil atopar na literatura unha definición deste tipo, e algún autor, como Ibán (1987, 7), mesmo afirma que definir a igrexa católica "es actividad a la que renuncié hace mucho tiempo por considerarla imposible". Un repaso dalgúns dos textos máis importantes da propia igrexa revela o uso masivo dunha terminoloxía de difícil transmisión intersubxectiva fóra das coordenadas da fe relixiosa.[493]

Este empeño católico en *espiritualizar* e *despolitizar* a súa natureza é relativamente recente. Entre a segunda metade so século XIX e o Concilio Vaticano II, a igrexa católica autodefiniuse como *sociedade perfecta* ou *sociedade xurídica perfecta* de acordo cunha tradición contrarreformista inventada no século XVI; polo tanto, estaba dotada dos poderes lexislativo, executivo e xudicial, e equiparábase co Estado. Esta eclesioloxía fundamentalmente xurídica e xerárquica permitíalle á igrexa católica chegar a pactos co Estado –outra sociedade perfecta–, como sucedeu en España co concordato de 1953. Foi no Concilio Vaticano II cando a igrexa intentou superar o xuridicismo da súa autodefinición empregando unha linguaxe máis bíblica e patrística.[494]

Quizais o autoconcepto eclesiástico actual máis utilizábel na ciencia social sexa o de *sociedade dotada de órganos xerárquicos e gobernada polo sucesor de Pedro e polos bispos*, que podemos deducir dos seguintes fragmentos: (a) "la Iglesia es en Cristo como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano" (Concilio Ecuménico Vaticano II, 1964, punto 1);[495] (b) "Cristo,

Mediador único, estableció su Iglesia santa, comunidad de fe, de esperanza y de caridad en este mundo, como una trabazón visible y la mantiene constantemente, por la cual comunica a todos la verdad y la gracia. Pero la sociedad dotada de órganos jerárquicos, y el cuerpo místico de Cristo, reunión visible y comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia dotada de bienes celestiales, no han de considerarse como dos cosas, sino que forman una única realidad compleja, constituida por un elemento humano y otro divino" (Concilio Ecuménico Vaticano II, 1964, punto 8); (c) "Así como Israel según la carne, el peregrino del desierto, es llamado algunha vez Iglesia [...], así el nuevo Israel que va avanzando en este mundo hacia la ciudad futura y permanente [...] se llama también Iglesia de Cristo [...], porque El la adquirió con su sangre [...], la llenó de su espíritu y la proveyó de medios aptos para una unión visible y social. La congregación de todos los creyentes que miran a Jesús como autor de la salvación, y principio de la unidad y de la paz, es la Iglesia convocada y constituida por Dios, para que sea sacramento visible de esta unidad de salvación para todos y cada uno" (Concilio Ecuménico Vaticano II, 1964, punto 9); (d) "Porque Cristo, levantado en alto sobre la tierra, atrajo hacia Sí a todos los hombres [...]; resucitado de entre los muertos [...] envió a su Espíritu vivificador sobre sus discípulos y por El constituyó a su Cuerpo que es la Iglesia, como Sacramento universal de salvación [...], en la cual por la fe somos instruidos también acerca del sentido de nuestra vida temporal" (Concilio Ecuménico Vaticano II, 1964, punto 48); (e) "Los siete sacramentos son los signos y los instrumentos mediante los cuales el Espíritu Santo distribuye la gracia de Cristo, que es la Cabeza, en la Iglesia que es su Cuerpo. La Iglesia contiene por tanto y comunica la gracia invisible que ella significa. En este sentido analógico ella es llamada 'sacramento'" (*Catecismo de la Iglesia Católica*, 1993[2], punto 774); (f) "Cristo y la Iglesia son [...] *el 'Cristo total'* ['Christus totus']. La Iglesia es una con Cristo" (*Catecismo de la Iglesia Católica*, 1993[2], punto 795); (g) "La unidad de Cristo y de la Iglesia, Cabeza y miembros del Cuerpo, implica también la distinción de ambos en una relación personal. Este aspecto es expresado con frecuencia mediante la imagen del Esposo y de la Esposa" (*Catecismo de la Iglesia Católica*, 1993[2], punto 796); (h) "Esta Iglesia, constituida y ordenada en este mundo como una sociedad,

subsiste en ['subsistit in'] la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él" (*Catecismo de la Iglesia Católica*, 1993[2], punto 816).

Pola súa banda, os científicos sociais soen eludir a cuestión –coas excepcións que veremos neste mesmo capítulo e tamén no capítulo 16, da man de Puente Ojea– e presupoñen un acordo conceptual que, na práctica, apenas se fai explícito. Este feito tan paradoxal parece remitirnos ao fenómeno da construción social da realidade descrita na socioloxía do coñecemento de Berger e Luckmann (1976[6]), especialmente interesada no coñecemento de sentido común. É como se a natureza da igrexa católica fose un *coñecemento de fondo* tradicionalmente compartido por todos os individuos, *un elemento do conxunto de cousas que non se cuestionan por obvias* e que conforman a estrutura da vida cotiá (o que inhibe os cambios sociais e favorece as posicións de poder estabelecidas).

López Aranguren (1970[2], 85-97), por exemplo –un intelectual cuxas ambicións teorizantes sobrepasan con moito as do *man in the street*–,[496] cando se enfronta ao problema da significación do concepto de *igrexa*, só é quen de contrapor a súa condición de *mysterium*, *corpus mysticum*, pobo de Deus ou *sacramentum* á súa *estrutura visíbel*, é dicir, a súa condición de institución rixidamente xerárquica e xuridicamente organizada, que, de feito, a converte na "*Iglesia más eclesiástica* (si se permite la aparente redundancia)" que, unha vez descentralizada e democratizada a través do principio da colexialidade consagrado no Concilio Vaticano II, lles proporciona un modelo ás demais igrexas. Brassloff (1998, 1) anuncia, no limiar do seu estudo sobre a igrexa católica española no período 1962-1996, que "the term ['Church'] will be used throughout as referring both to an institution broadly identified with the hierarchy, and to 'the people of God', a community of believers". Calleja Sáenz de Navarrete (1988, 10-11) descualifica por empobrecedora e unívoca a suposta fixación do "ensayista político" pola xerarquía eclesiástica como elite do poder e afirma que, como *insider*, percibe o *colectivo eclesial* como "*plural en sus personas y grupos*". Díaz-Salazar Martín (2006, 38-39) bota man da concepción gramsciana da igrexa católica como *aparato de hexemonía* e como *intelectual orgánico*, que nos parece de difícil operacionalización politolóxica.

López Vidal (2003, 145) apunta brevemente que a igrexa católica "no es un macropartido político ni unha multinacional, como sostienen algunos, pero sí una institución humano-divina o divino-humana [...], y, como tal, está sometida a las consiguientes luchas por el poder".[497] Finalmente, tamén é posíbel atopar autores que, desde o campo científico, abordan a descrición da igrexa católica dunha maneira por completo acientífica. Así, cando Fernández Fernández (1999, 67-69), que pretende elaborar un estudo desde a perspectiva da antropoloxía social, intenta definir a "institución eclesial", recorre a unha linguaxe teolóxica de imposíbel manexo en termos científico-sociais, e só ao final, e de pasada, alude á definición de Weber á que nos achegaremos *infra* (e que, por certo, reproduce dun xeito inexacto). Por todo isto, agradécese a honestidade dun eclesiástico como Iribarren Rodríguez (1992, 359) cando afirma: "No jugaré con el equívoco de entender por Iglesia unas veces los obispos y otras, según convenga, las organizaciones católicas".

Esta indefinición, en resumo, produce unha situación curiosa, na que a igrexa católica non é representada como un axente político no que poden darse diferenzas internas –igual que pode suceder nun partido político, por pór un exemplo–, senón como un supraconcepto que abrangue realidades supostamente antitéticas das que se descoñecen os nexos.[498] Fixémonos nun texto canónico. Campo García (2002^2, 173-175) achégase, desde unha perspectiva funcional-pluralista, ao estudo dos grupos de presión, entre os que sitúa a igrexa católica. Cando alude ao período da transición política, a autora constata que "tampoco el período de transición democrática que se inicia en noviembre de 1975, con la muerte de Franco, la Iglesia Católica se mostró monolítica. Existía una Iglesia que se había sentido cómodamente instalada en el Estado franquista [...]. La otra Iglesia, modernizadora y liberalizadora [...], defiende un sistema democrático para España y basa su posición en el lema «ni partidismo, ni neutralidad»". A aproximación a esta profunda escisión interna lévase a cabo mediante o expediente de crear, de feito, dous actores políticos diferentes: a un deles atribúeselle o carácter de igrexa franquista inmobilista, mentres o outro pode ser caracterizado como igrexa moderna e inequivocamente democrática, que "desempeñó un papel muy importante durante los años de la transición política". Este modelo, evidentemente,

disimula a realidade dun grupo que, como tal, está á procura permanente do seu encaixe máis conveniente dentro do campo político.[499]

Achegamentos a unha definición científica da igrexa católica[500]

Que nas ciencias sociais, como acabamos de ver, sexa difícil dar cunha definición operativa da igrexa católica, non significa que non haxa autores que se teñan achegado a esta problemática, nin moito menos que non contemos con ferramentas analíticas suficientes. En Tilly (1990, 1-2), por exemplo, atopamos unha pista para a conceptualización da igrexa católica por vía negativa cando afirma que unha igrexa non é un Estado: "Let us define states as coercion-wielding organizations that are distinct from households and kinship groups and exercise clear priority in some respects over all other organizations within substantial territories. The term therefore includes city-states, empires, theocracies, and many other forms of government, but excludes tribes, lineages, firms, and churches as such". A prevalencia histórica dos Estados fronte ás organizacións relixiosas en Europa atopa a súa explicación no feito de que, a partir da segunda metade do século XVI, a necesidade de protección e mais as guerras –cada vez máis caras– impulsaron a actividade económica, o que implicaba a necesidade de negociar con aqueles que posuían os medios necesarios para a guerra e para a protección e que acabaron implicándose cada vez máis nos procesos económicos. Esta dinámica conduciu ao desenvolvemento dalgún tipo de estrutura estatal e finalmente á dominación dos grandes Estados nacionais, que, na medida en que podían pagar os exércitos e gañaban as guerras, experimentaron acelerados procesos de acumulación de capital e dispuxeron de importantes medios financeiros.[501] Para Burckhardt (1980[4], 71-80), de feito, o *prius* do Estado é a violencia, a represión dos máis débiles e dos vencidos. Esta violencia inicial trasfórmase en poder estabelecido, no que a violencia permanece latente.[502]

Berger (1981b, 26) observa que os individuos e os grupos procuran manter ou mellorar a súa posición relativa, e para isto adoitan situarse tomando como referencia uns grupos de recursos sociais, económicos e políticos moi

desigualmente distribuídos na sociedade. Estes grupos de recursos son os que reflicten os *puntos de oportunidade* –creados por divisións tales como as do traballo, as étnicas, as relixiosas ou as xeracionais– ao redor dos cales se organizan os *grupos de interese*, que ven na explotación destes recursos o medio máis importante para mellorar a súa situación. Gurrutxaga Abad (2008, 67-68 e 85) cre que "las instituciones eclesiásticas reorganizan y repolitizan la relación con el mundo público" como consecuencia da secularización, que "derriba creencias incuestionables". É máis: esta repolitización "es el corolario necesario de su actividad", porque a alternativa sería a desaparición nun mundo secular. De maneira que "las iglesias deben reorganizarse y repolitizar su relación con el mundo público-político para encarar los desafíos que la pérdida de centralidad espiritual e institucional les depara". De aí que a igrexa católica se pareza "en su organización y en sus discursos a una institución *lobby*, gestionada y administrada como un grupo de presión".[503] Desde o punto de vista do estudo da ideoloxía, Dijk (1998, 235-236) constata que hai moi poucas *institucións ideolóxicas*, cuxa creación se explica pola necesidade de organizar as prácticas ideolóxicas –de implementar unha ideoloxía compartida– e que están exclusivamente orientadas cara á propagación de sistemas de crenzas. O exemplo máis obvio destas institucións son precisamente as igrexas.

Dentro das ciencias sociais hai algúns autores que merecen un especial recoñecemento, xa que non eluden enfrontarse, aínda que sexa de pasada, á dificultade de atopar un concepto de *igrexa católica*. Así, Weber (1922, 438) retrata esta igrexa como unha organización racional, centralizada e monárquica: "La iglesia es una organización racional unitaria con cabeza monárquica y con un control centralizado de la piedad; que, por tanto, al lado del dios personal que se cierne sobre el mundo, había también un señor de este mundo revestido de un poder extraordinario y con capacidad para una activa reglamentación de la vida". Pola súa banda, Bourdieu[504] entende que a igrexa católica só pode ser entendida como un campo con divisións internas –os laicos, os cregos, os bispos–, porque se non non se explicaría como pode producir diferentes bens e servizos relixiosos que se axustan a demandas relixiosas distintas e mesmo antagónicas das múltiples categorías de laicos.[505]

Nos lugares centrais do campo é onde se localiza o *campo do poder relixioso*, é dicir, a burocracia, ou, máis exactamente, o "appareil de type bureaucratique". Produto da institucionalización e da burocratización da seita profética, a igrexa entendida neste último sentido

> présente nombre des caractéristiques d'une bureaucratie (délimitation explicite des domaines de compétence et hiérarchisation réglementée des fonctions, avec la rationalisation corrélative des rémunérations, des « nominations » et des « carrières », codification des règles régissant l'activité professionnelle et la vie extra-professionelle, rationalisation des instruments de travail, tels que le dogme et la liturgie, et de la formation professionelle, etc.) [...].[506]

A igrexa católica como corporación

O corporativismo e a igrexa católica. A encíclica Quadragesimo anno

No breve achegamento ao corporativismo que fixemos no capítulo 8 omitimos dun xeito deliberado un feito que, porén, resulta fundamental: a saber, que *a igrexa católica non é en absoluto allea á teorización corporativista*, até o punto de que aparece na mesma etioloxía do corporativismo. Como explican Giner e Pérez Yruela (1985, 12, e, de novo e literalmente, 1988a, 27-28), a *doutrina social da igrexa católica*, e en especial a encíclica *Rerum novarum* de León XIII (1891), teoriza precisamente un corporativismo católico e ultraconservador:

> se anatemizó el pensamiento marxista tras haberse hecho lo propio con el liberal, en todo lo que contenía de materialista y revolucionario. Sobre todo, oponiendo a la concepción de una sociedad escindida, injusta y permanentemente enfrentada a través de la lucha de clases, la de una sociedad integrada, armoniosa, en la que el ideal de justicia no se alcanzase por la victoria revolucionaria de una clase social que impondría su dictadura al resto de la sociedad, sino por la armonización de los intereses opuestos de las clases sociales, por la integración en el Estado de esos intereses a través de organizaciones patronales y de trabajadores, por la función mediadora del Estado en la solución de los conflictos en aras del «bien común» y por la nivelación de las desigualdades basadas en la noción jerárquica de la «justicia distributiva».

En realidade, e como precisa Montero García (2007b, 106-107),

> la exigencia de algún tipo de protección «intervencionista» por parte del Estado, era coherente con la crítica del Estado liberal y de la nueva sociedad industrial, emergente a la vez que el mundo moderno liberal. Es más, desde la perspectiva del catolicismo social y de la primera doctrina social de la Iglesia (la «*Rerum Novarum*» de León XIII), la raíz de la llamada «cuestión social» (es decir, de los efectos nefastos de la revolución industrial, de la conflictividad social consiguiente y del amenazante socialismo revolucionario) era religiosa y moral, era el fruto directo de la secularización-descristianización, promovida por el liberalismo. En este sentido, el socialismo, como fruto más peligroso de la cuestión social, era hijo del liberalismo, al igual que éste lo era de la reforma protestante. Y, por ello, la única solución de la cuestión social, la que propugnaba «*Rerum Novarum*» y el primer catolicismo social, era la recristianización, que implicaba un rechazo frontal de los principios liberales.[507]

En 1931 apareceu a encíclica *Quadragesimo anno*, de Pío XI, un texto que alude repetidamente á encíclica *Rerum novarum* e cuxa tese é perfectamente subsumíbel na teoría do corporativismo (ou corporatismo de Estado). A encíclica salienta como, contra o final do século XIX, o capitalismo –"o novo sistema económico introducido hai pouco"– produciu unha división da sociedade en dúas clases, unha das cales, a obreira, resultou oprimida pola "inxusta sorte" derivada dun reparto desigual das riquezas xeradas "neste noso século chamado do industrialismo", e, polo tanto, pode aspirar, seguindo os "malvados consellos" socialistas –que cometen o erro de defender a abolición da propiedade privada–, a unha revolución total da sociedade. Os males máis grandes son os asociados á "ruína das almas" e, polo tanto, a atención debe centrarse na "obra capital entre todas", a "saúde eterna". Así, o "home debe procurar antes de nada o reino de Deus e a súa xustiza". Porén, o texto procura rexeitar a acusación de que a igrexa católica toma partido polo ricos e carece de calquera "sentido de piedade polas penas daqueles que se atopan desherdados da súa parte de benestar nesta vida", e propón unha *terceira vía* entre o individualismo e o socialismo, entre dúas posíbeis concepcións da propiedade: por unha banda, a individualista, que nega o seu carácter social e público, e, por outra banda, a colectivista, que nega o seu carácter privado e individual. A

propiedade e a transmisión hereditaria dos propios bens –dereitos naturais que deben permanecer sempre intactos e inviolados– son á vez dereitos individuais e sociais, polo que "os homes deben atender, non só o propio proveito, senón tamén o ben común" (algo que, en definitiva, asegura e fortalece os intereses dos "patróns privados"). O Estado non pode nin suprimir o dereito natural de propiedade privada –ou gravar este dereito "con impostos e taxas exorbitantes"– nin limitarse a ser un simple vixía da orde e do dereito que abandona "a recta orde da economía [...] á libre competencia entre as forzas", senón que debe evitar que a propiedade usurpe "contra todo dereito" a hexemonía social. Esta debe estar precisamente nas mans dos poderes públicos para defender tanto a propiedade privada como a "xusta liberdade de acción" das familias e dos individuos, determinar cal é o uso lícito dos propios bens que harmonice co ben común, estabelecer os límites razoábeis e xustos da libre competencia, procurar a prosperidade pública e privada, prescribir que unha parte dos beneficios sexan distribuídos entre os traballadores e ter conta especialmente "dos débiles e dos pobres". As institucións deben inspirarse nunha xustiza social efectiva, constitutiva dun ordenamento xurídico e social ao que se subordina toda a economía.

Aos traballadores –e sobre todo ás mulleres e aos nenos– correspóndenlles uns "sagrados dereitos" como homes e como cristiáns, que non poden ser defendidos mediante organizacións socialistas –que, de feito, deben ser reprimidas–, senón a través da dirección e da coordinación dunhas grandes *corporacións* concibidas como verdadeiros "órganos e institucións do Estado" nas que as dúas clases sociais, a través "dos representantes dos sindicatos dos traballadores e dos patróns do mesmo oficio ou profesión", estabelecen unha relación de pacífica colaboración. Os obreiros cristiáns encadrados nestas corporacións seguen os exemplos daquel que "sendo Deus, quixo ser na Terra un obreiro e un estimado fillo de obreiro", aceptan e valoran "o posto asignado pola Providencia na sociedade humana", abandonan "sinceramente calquera sentimento de odio e de envexa, que os partidarios da loita de clases explotan tan astutamente", son quen de unir "a dilixente práctica do seu traballo cos saudábeis preceptos da relixión", así como de "defender con eficacia e firmeza os propios intereses e dereitos temporais" –agás coa folga, que debe ser

prohibida–, ao tempo que intentan "cooperar coas outras clases da sociedade na renovación cristiá de toda a vida social". Os "ricos e os outros dirixentes" abandonarán a súa primitiva frialdade verbo dos seus irmáns máis pobres e "acollerán as súas xustas demandas con rostro benigno e corazón xeneroso, e, se é preciso, perdoarán tamén cordialmente as súas culpas e erros". Todos, polo tanto, "obreiros e patróns, en unión de forza e de mente", deben de lle "pór fin á competición entre as dúas clases opostas", "vencer todos os obstáculos e as dificultades", "promover unha cordial cooperación entre as distintas profesións dos cidadáns", iniciar "unha honesta discusión, fundada na procura da xustiza", e recibir a axuda dos poderes públicos "nesta obra tan saudábel" que vai redundar na "prosperidade pública da nación".

O *principio de subsidiariedade*[508] aparece claramente recollido no texto co nome de *función supletoria da actividade social*, que esixe que sexan as asociacións as que se ocupen dos asuntos menores, mentres o Estado se centra nas tarefas de dirección, de vixilancia, de fomento ou de represión. Por outra banda, aínda que o socialismo está moi lonxe das ensinanzas do Evanxeo e da igrexa católica –dado que o seu concepto da sociedade é completamente oposto á verdade cristiá–, son acollidas con benevolencia as teses socialistas que rexeitan a violencia e moderan as ideas sobre a loita de clases e a abolición da propiedade privada. De feito, o texto detecta unha aproximación socialista ás "verdades que a tradición cristiá sempre ensinou solemnemente", así como ás reivindicacións que propoñen "os reformadores cristiáns da sociedade". Con todo, "ninguén pode ser un bo católico e ao tempo un verdadeiro socialista": "Socialismo relixioso e socialismo cristián son, polo tanto, termos contraditorios".[509]

Tamén Mclaughlin repara en que, ao final do século XIX e nas primeiras décadas do XX, a igrexa católica enunciou unha serie de principios corporativistas que debían guiar os asuntos sociais e políticos nos países católicos.[510] O *corporativismo católico*, propagado, como acabamos de ver, como unha *terceira vía* alternativa ao capitalismo e ao comunismo, era unha resposta conservadora ás tendencias liberais, democráticas, urbanas, industriais, seculares e científicas, e avogaba por un mundo no que o capitalismo a pequena escala, a propiedade familiar, o pequeno negocio e as

explotacións gandeiras se rexesen polos principios de subsidiariedade, de solidariedade familiar e de consenso social. Ao Estado atribuíaselle un papel reducido ao mínimo. Entendíase, con todo, como unha necesidade funcional, unha forza integradora á que lle correspondía o importante papel de asegurar a orde social mediante a vixilancia e a facilitación das actividades das organizacións subsidiarias, que eran as que, dun xeito voluntario e autorregulado, debían prestar os servizos sociais. A intervención directa do Estado só se contemplaba para o caso de que o interese nacional ou o equilibrio social estivesen ameazados por necesidades sociais tales como a imposibilidade da familia de asegurar o benestar dos seus membros. Aínda que a igrexa católica non avogaba por políticas sociais redistributivas, igualitarias ou de pleno emprego, tampouco amparaba as desigualdades extremas ou a inxustiza social manifesta.[511] En España, Payne (1984, 205-207) observa que, desde o século XIX, o reformismo católico foi sobre todo corporativista.

O mesocorporatismo

De acordo coa reflexión que fixemos no capítulo anterior sobre a corporatización xeral, e inspirándonos na proposta de Alemann[512], dividimos as corporacións en tres sectores: (a) *O Estado*: as institucións tales como os parlamentos, os gobernos, as administracións, as administracións de xustiza, etc. (b) *O mercado*: as organizacións de carácter económico tales como as empresas multinacionais, as grandes empresas, as pequenas e medianas empresas, etc. (c) *As asociacións*: a maior parte delas son asociacións sen fin de lucro e organizacións non gobernamentais. Deste sector formarían parte os grupos de interese e tamén formas organizativas próximas, tales como os partidos, as cámaras ou *as igrexas*.[513]

Outra clasificación habitual das estruturas corporativas (de intermediación de intereses e de implementación de políticas públicas) é a que distingue entre varios niveis:

O macrocorporatismo[514]	O mesocorporatismo[515]	O microcorporatismo
Entre o Estado central e as corporacións. Para a solución de problemas sociais xerais (*v.g*. de tipo macroeconómico, como o desemprego ou a inflación).	Entre o Estado central e as corporacións. Para a solución de problemas sociais específicos.	Entre actores públicos concretos e corporacións concretas.

Os arranxos bilaterais[516] do *mesocorporatismo* ou *corporatismo sectorial* prodúcense nos diferentes campos políticos e neles podemos distinguir dous aspectos fundamentais. (a) A *autorregulación colectiva* é a transmisión das tarefas estatais de formulación e implementación de obxectivos e normas sectoriais a corporacións privadas. Evidentemente, ambas partes esperan resultados vantaxosos destes arranxos bilaterais: o Estado pretende retirarse de determinados ámbitos sen perda de lexitimidade, desfacerse dos problemas asociados á fixación normativa, á procura do consenso e á implementación; a corporación consegue estabilidade organizativa, capacidade para configurar os ámbitos competenciais transferidos segundo os seus intereses e posibilidade de utilizar o *status* político concedido tamén para outras finalidades. (b) A *participación institucional* é a intervención das corporacións nos procesos estatais de toma de decisións. A competencia técnica[517] e mais o potencial de resistencia de grupos politicamente relevantes deben ser controlados e incorporados canto antes ao proceso de toma de decisións para producir decisións correctas e politicamente susceptíbeis de acadar un consenso. O Estado non impón unilateralmente determinadas políticas, senón que negocia coas corporacións a longo prazo.[518]

Cawson (1985a, 9) fai neste punto unha observación especialmente interesante para os nosos propósitos:

> the relevant collective actors are not peak class associations, but organizations which close around and defend specific interests of sectors and professions. Their power dependence relationships with state agencies are monopolistic and exclusive, but not necessarily tripartite.
>
> Corporatist interest intermediation at the meso-level may be part of a broader system which also includes peak bargaining, or in other cases may be relatively isolated

> within a system where pluralistic interest politics and parliamentarism remain the most important policy determinants.

O propio Cawson (1985a, 11) insiste en subliñar un feito que consideramos esencial:

> There is no presumption that meso-corporatist arrangements are tripartite in form, or that the interests they embrace are restricted to capital and labour. The range of collective actors which enter into meso-corporatist political exchanges with state actors includes trade unions and sectoral associations of business interests. But other groups are potential partners [...] as long as they have developed the organizational capacity to monopolize the representation of a distinctive interest category.

Aquí enlazamos cun postulado co que xa nos atopamos nos capítulos 9 e 10 da man de Alemann, Heinze, Parri, Giner e Pérez Yruela: alén dos límites impostos polo modelo corporatista tripartito dominante, a nómina dos actores involucrados nas redes corporativas en moitas sociedades contemporáneas altamente corporatizadas pódese ampliar considerabelmente, porque o que determina a existencia dun arranxo corporatista son os intercambios políticos estábeis entre actores públicos e privados.

A corporación católica

Voltando á nosa preocupación nestes momentos, é dicir, á procura dunha definición operativa da igrexa católica, precisamos das ideas que nos proporciona Giner (1997[2], 183):

> Sociológicamente, una iglesia es una colectividad de fieles dotada de un alto grado de organización asociativa. Toda iglesia posee una jerarquía sacerdotal, un derecho positivo o canónico junto al sagrado y una burocracia. El miembro o fiel de una iglesia nace en ella, aunque no se excluye el reclutamiento de nuevos miembros a través del proselitismo. Además, la iglesia posee un derecho punitivo, pues los herejes son perseguidos y castigados. Las iglesias no toleran las demás religiones (o las toleran mal), las consideran a menudo como supersticiones y declaran infieles a sus seguidores. Finalmente, la iglesia es una organización religiosa conservadora, que se

> adapta al orden secular, dominándolo y siendo a su vez dominada por él. Esta caracterización ideal-típica es la clásica, elaborada en su día por Ernst Troelsch.
>
> [...] Todas las iglesias [...] poseen un alto grado de organización, de dominio directo o indirecto sobre la sociedad secular, de profesionalización de sus sacerdotes y acólitos, es decir un clero y una jerarquización de su personal profesional y ordenado: sus obispos, párrocos, presbíteros, frailes, monjas, sacristanes y demás oficios sacros, por mentar sólo los de la tradición cristiana.

Como xa vimos neste mesmo capítulo, Bourdieu achégase moito ao repertorio corporatista, que, segundo nos recorda Williamson (1989, 75-76), concibe as *interest associations* "in *bureaucratic terms* rather than in *democratic* ones", na medida en que están fortemente centralizadas baixo a influencia dominante da dirección, que non se limita a reflectir os intereses dos membros da corporación, senón que "*play a decisive part in determining these interests*". De feito, no texto fundacional do repertorio corporatista (Schmitter, 1974, 124), que estudamos no capítulo 9, xa se define a igrexa católica como unha *corporación premoderna*. No capítulo 10 atopámonos tamén coa idea da igrexa católica como *corporación intermedia*.

De todos os xeitos, e como observa Alemann[519], a inclusión das igrexas entre os grupos de interese non é pacífica, sobre todo nos casos nos que gozan dun estatuto especial que as diferencia das asociacións[520] en xeral.[521] En Alemaña –pero o mesmo podería dicirse de España, *mutatis mutandi*–, as igrexas non son grupos de interese nin xuridicamente nin de acordo co seu autoconcepto. É habitual definir as igrexas como comunidades de ideas que, teoloxicamente, se sitúan por riba dos grupos de intereses. Así, a igrexa católica enténdese como unha comunidade de salvación de carácter divino,[522] e mesmo as súas numerosísimas asociacións (incluídas as partidarias) representan esta *Weltanschauung*, aínda que os seus campos de actuación social, cultural e política sexan enormemente heteroxéneos, xa que se trata sempre de formar comunidades católicas nos máis diversos ámbitos sociais e de ofrecer respostas católicas ás diferentes cuestións, por exemplo ás sociopolíticas. Pero desde a perspectiva da ciencia social, as igrexas deben ser consideradas como *un tipo especial de asociacións*, xa que actúan socialmente como grupos que defenden os intereses dos seus membros e dos seus dirixentes cara a dentro e cara a fóra –en asuntos tales como o ensino da

relixión, o financiamento público, etc.–, sostendo organizacións territoriais (as dioceses católicas, por exemplo) e procurando que as súas demandas conten con valedores dentro dos grandes partidos políticos. De feito, non é en absoluto frecuente que as estruturas organizativas abrangan tantos niveis (internacional, intermedio e nacional) como a igrexa católica, dado que os grupos de interese deben, por regra xeral, aterse ao dereito estatal.

Para Giner e Pérez Yruela[523], a igrexa católica é unha corporación tradicional cunha evidente dimensión burocrática, aínda que ten obxectivos e funciona segundo criterios distintos das corporacións económicas privadas. O reparto do poder caracterízase, en toda corporación, pola desigualdade entre os emisores de ordes ("sólo dan órdenes"), os emisores-receptores ("las reciben pero también las dan") e os receptores ("sólo las reciben").[524] Así, na igrexa católica existen (a) un núcleo cunha estrutura interna complexa (*v.g.* a Curia); (b) unha colectividade intermedia estratificada (*v.g.* os vigairos), que participa "en el carisma institucional" e alberga "ciertas esperanzas de movilidad ascendente y acceso al núcleo central"; e (c) un último nivel composto "por las gentes que solicitan, aceptan o admiten, el control corporativo", é dicir, no caso que nos interesa, "las comunidades de fieles (que aceptan naturalmente la jerarquía eclesiástica [...])".

Unha parte dos dous primeiros niveis que acabamos de ver é a que engloba propiamente a *xerarquía eclesiástica*: o papa, a Curia e os bispos. Consideramos fóra desta categoría, entre outros, aos sacerdotes: aínda que forman parte da colectividade intermedia, a súa obediencia, o seu encadramento nos chanzos inferiores da cadea de autoridade e mais a súa condición de implementadores do poder eclesiástico mediante o exercicio dun poder delegado convértenos nunha sorte de clase ou colectividade de servizo no interior da corporación católica.[525] Podemos entender, seguindo a Giner e Pérez Yruela (1979, 19), que a igrexa católica, como toda corporación, "se atribuye la cualidad de ser [...] la solución más eficaz para la consecución de sus valores específicos últimos", que son "la salvación espiritual de los creyentes". A igrexa católica tamén comparte coas demais corporacións a característica de estar "basada en una interna división de las tareas, una jerarquización explícita y detallada [...], y una forma específica de coordinación

imperativa".[526] En efecto, non hai ningunha corporación que non tenda a "establecer criterios, más o menos detallados, de lo que es acción social eficaz, válida y legítima de sus miembros dentro de la corporación, y hasta fuera de ella, que controla mediante un sistema de sanciones. A pesar de todo ello ninguna corporación renuncia a conseguir que sus miembros tengan un cierto nivel de identificación moral con ella".

A igrexa católica, como calquera corporación, "es un instrumento al servicio de líderes y grupos dirigentes que, definiendo los objetivos de una colectividad, la utilizan para alcanzarlos" (Giner e Pérez Yruela, 1979, 66).[527] En conclusión, e para enlazarmos coas nosas reflexións ao comezo deste capítulo, *a igrexa católica non é allea á preocupación de calquera corporación polo poder*. Como recordan Giner e Pérez Yruela (1979, 76-77), o poder non se basea só sobre os bens materiais dispoñíbeis ou sobre as ideas que se defenden. Tamén é esencial a disciplina interna e mais o correspondente sistema de penalizacións, así como unha estratexia de expansión proselitista que asegure a propia posición na competencia con outras corporacións que supoñan un perigo. *A supervivencia da corporación depende do seu poder* "para imponer su modo de coordinación y dominación al resto de la sociedad". Como sostén Maier (1981, 84), non hai ningún movemento cara á organización dos intereses corporativos que non sexa á vez un paso cara á exclusión daqueles que non están integrados na estrutura de negociación supervisada polo Estado.

Se no repertorio funcional-pluralista a organización está determinada polos intereses do grupo, de tal maneira que a dirección aparece como unha simple canle de transmisión destes intereses –a corporación *representa* os intereses do grupo–, o corporatismo afirma unha relación de dependencia mutua entre os intereses e a forma de organización dos intereses, de tal maneira que os intereses non aparecen *per se*, senón que son definidos pola dirección, nun proceso estruturado pola organización corporativa. Evidentemente, cando a corporación consegue ser destinataria de importantes recursos públicos (*v.g.* a potestade de implementar políticas estatais) pode chegar a ditarlles aos seus membros os seus propios intereses: *a corporación goberna os intereses do grupo*.

Estes son os principais puntos tratados neste capítulo:

- A igrexa católica contribúe dun xeito decisivo, co seu modelo da *terceira vía*, á conformación teórica do corporativismo histórico.
- Mentres a igrexa católica se concibe a si mesma, non como un grupo de interese, senón como unha sociedade dotada de órganos xerárquicos e gobernada polo sucesor de Pedro e polos bispos, nas ciencias sociais é difícil atopar unha definición operativa da igrexa católica que vaia máis alá dun vago supraconcepto que abrangue realidades antitéticas ou, como moito, da idea dun tipo especial de asociación. Porén, todo grupo segue unha política, é dicir, se dota dunha estrutura de poder que toma un conxunto de decisións coherentes dirixidas a producir unha determinada orde.
- De acordo co repertorio corporatista, na igrexa católica os intereses dos membros son determinados dun xeito decisivo –e, polo tanto, non son simplemente reflectidos– pola organización centralizada e burocratizada.
- A corporación católica dótase dun dereito positivo, dunha ideoloxía uniformada, dunha codificación da vida profesional e extraprofesional, dunha delimitación explícita dos ámbitos competenciais, dunha xerarquización das funcións e mais dunha racionalización da carreira profesional e da remuneración.
- A igrexa católica reparte o poder e as tarefas no seu interior entre un núcleo dirixente –o papa e a Curia–, unha colectividade intermedia –os bispos, entre outros– e mais un último nivel composto polos fieis.
- A corporación católica pretende ocupar un lugar central nos campos relixioso e político mediante a exclusión ou a marxinación das corporacións concorrentes, que ten lugar a través dunha permanente expansión proselitista e da monopolización dos arranxos corporativos co Estado.
- O Estado, preocupado pola gobernabilidade e a estabilidade política, pretende controlar a capacidade de resistencia e de oposición política da igrexa católica, e pode negociar con ela a posibilidade de elaborar decisións

consensuadas a través da súa intervención nos procesos normativos estatais. A igrexa católica aparece así como unha corporación premoderna e intermedia cuxo campo de acción social é o relixioso e que –nun arranxo bilateral institucionalizado co Estado– pode desenvolver unha actividade de intermediación de intereses e de implementación de políticas públicas de tipo mesocorporatista, é dicir, dirixida á defensa de intereses sectoriais.

Capítulo 12

Autocracia, desconcentración e autonomía: unha estrutura corporativa óptima[528]

> La Iglesia no pone nunca su esperanza ni encuentra su apoyo en ninguna institución temporal, pues sería poner en duda el señorío de Jesucristo, su único Señor.
>
> Conferencia Episcopal Española, *Orientaciones morales ante la situación actual de España* (2006)

O nivel internacional da estrutura corporativa da igrexa católica

A administración central

Lehmbruch (1984a, 68-69) observa que *a estrutura organizativa óptima non é a centralización xerárquica ríxida, senón unha estrutura que concentre no cumio a autoridade suficiente para unha coordinación efectiva das actividades ao tempo que lles conceda aos niveis organizativos inferiores unha certa autonomía limitada*.[529] En xeral, a democracia interna e mais a transparencia das negociacións limitan fortemente as capacidades estratéxicas das corporacións. De aí que as direccións corporativas reteñan o núcleo dos recursos de poder, o que leva consigo unha certa opacidade dos procesos de negociación e mais unha interpretación restritiva do principio de democracia interna.[530] Marina García-Tuñón (2006) engade: "Es bien sabido que las estructuras de las organizaciones deben adaptarse a las circunstancias y coyunturas propias del tiempo y medio en el que actúan, hasta el punto de que su grado o nivel de eficiencia en el ejercicio de las funciones que les son propias, depende en gran medida de aquella adecuación".[531] Desde o noso punto de vista, a operatividade da *maior organización supranacional do mundo*[532] depende, efectivamente, da súa capacidade de adaptación a un medio, neste caso o planeta, no que se desenvolven máis de 4.500 bispos, máis de 400.000 cregos e máis 1.100 millóns de crentes católicos (en aumento) –un 17,2% da poboación mundial–[533], por non falar dos centos de miles de relixiosos non sacerdotes, membros de institutos seculares, misioneiros laicos e catequistas.

Como indica Gómez Movellán (1999, 69), a "religión católica es muy particular en cuanto a su forma de organización ya que es la única confesión mundial que mantiene un Estado propio –el estado Vaticano–[534] que de alguna forma representa el órgano central de la administración mundial del catolicismo." O cal, como engade Colonna-Cesari, lle confire á igrexa católica unha capacidade de intervención que non posúe ningunha outra instancia relixiosa, xa que pode facer oír a súa voz tanto no mundo laico como no mundo

relixioso.[535] Barberis (1984, 99-100) precisa que "la Iglesia Católica se rige por las normas del derecho de gentes", é dicir, "es un sujeto de derecho de gentes" que, "cuando concluye un concordato o acredita un nuncio, no representa a la comunidad católica de un país determinado o una Iglesia nacional, sino que es órgano de la Iglesia Católica, que por naturaleza es universal". Díez de Velasco Vallejo comparte esta postura sobre a subxectividade internacional da Santa Sé,[536] Ruiz Rico (1975, 187) distingue entre o *sistema eclesial interno* (a igrexa católica española, *v.g.*) e o *sistema eclesial internacional* (a igrexa centrada no Vaticano), e para Souto Paz (1995[3], 259, 272 e 284-285), a estrutura constitucional da igrexa católica está construída en dous niveis: a *organización central* e mais as *organizacións autónomas ou particulares*.[537]

Particularmente clara parécenos a formulación de Corral Salvador (2007, 119):

> la Iglesia católica es la única Iglesia que tiene reconocida su personalidad internacional, al menos a través de la personalidad internacional de la Santa Sede. Más aún, es la única entre las Iglesias que tiene garantizada su soberanía e independencia espirituales respecto a cualquier gobierno mediante la garantía añadida de la soberanía territorial-estatal sobre un micro-Estado: el Estado de la Ciudad del Vaticano.
>
> Por todo ello, la Iglesia católica a través de la Santa Sede está legitimada jurídicamente para actuar directamente en el orden internacional al mismo nivel que los Estados y las organizaciones gubernamentales internacionales. De ahí que, ineludiblemente, se haya de partir, como presupuesto de las relaciones de España con la Iglesia católica y con la Santa Sede, de la personalidad internacional de ésta.

O mesmo autor (Corral Salvador, 2007, 120-121) explícanos que é a *Santa Sé*:

> Siendo la Iglesia católica, bajo el aspecto jurídico, una comunidad autónoma e independiente de cualquier potestad humana, es decir, soberana, el ejercicio de la soberanía –una soberanía espiritual– corresponde al Romano Pontífice (Primado Romano). Al ser una comunidad tan compleja y de ámbito universal, el Romano Pontífice necesita de la ayuda y colaboración de un conjunto de órganos subordinados. Este conjunto, encabezado por el Romano Pontífice, es lo que se entiende por Santa Sede.
>
> [...]

> Ante *la comunidad eclesial y su ordenamiento*, la Santa Sede es el órgano supremo de dirección de la Iglesia [...], bien sea el Romano Pontífice, bien sea el Romano Pontífice junto con la Secretaría de Estado, el Consejo para los Asuntos Públicos de la Iglesia y otras instituciones de la Curia Romana. La Santa Sede viene a ser, en forma abstracta, la suprema dirección o el órgano supremo de dirección y representación tanto de la Iglesia como del Estado de la Ciudad del Vaticano.

Porén, o romano pontífice non conta con ningunha forza militar. No seu lugar –como nos recorda López Vidal (2003, 313-315)– dispón dun "ejército de hombres y mujeres consagrados, que llegan allí donde los soldados nunca han puesto el pie". Pero se non conta cunha forza militar si debe contar cunha organización altamente eficaz. Neste sentido, o poder da igrexa católica concéntrase, como veremos *infra*, na persoa do papa, que se serve dun aparato burocrático piramidal dirixido por unha Curia tecnocrática.[538] As propias dimensións da corporación católica poñen en cuestión a viabilidade dunha democratización interna, por moito que, como recorda Alemann (1996, 33), a partir dos debates sobre a democratización que tiveron lugar nos anos sesenta do século XX pareza innegábel que tamén as corporacións deben aterse a un mínimo de regras democráticas, e iso malia as tendencias oligárquicas dentro do grupo que xa teorizara Michels na súa *lei de ferro da oligarquía*.[539]

Breve excurso sobre o Estado da Cidade do Vaticano

O Estado da Cidade do Vaticano[540] –cun territorio de apenas medio quilómetro cadrado– fundouse o 11 de febreiro de 1929, tras o asinamento dos acordos de Letrán[541] por parte do papa Pío XI e do rei Vítor Manuel III, nos que Italia lle recoñece á Santa Sé –é dicir, ao goberno central da igrexa católica: o papa e mais a Curia romana[542]– a plena propiedade e mais a soberanía territorial sobre o Vaticano (o *principatus civilis Sanctae Sedis*).[543] Puente Egido (1965, 5-12 e 96-103) precisa que, nos acordos de Letrán, *a Cidade do Vaticano se define como un Estado utilizando un tecnicismo xurídico inaxeitado*. Desde a perspectiva do dereito internacional público resulta que, ao tempo que participa en convencións e conferencias internacionais e exerce unha competencia

espacial e persoal soberana, o Vaticano ten un territorio que non é subsumíbel no concepto usual de territorio estatal, nin unha poboación equiparábel á dos demais Estados,[544] nin tampouco un poder organizado dun modo ordinario.[545] Estaríamos polo tanto ante un *suxeito con capacidade xurídico-internacional limitada*, é dicir, un *actor soberano territorial pero non estatal, instrumental, subordinado, creado ao servizo e para a salvagarda da independencia da Santa Sé (e, polo tanto, da igrexa católica no seu conxunto) e recoñecido polos Estados*. Dado que no dereito internacional non hai tipos normativos de suxeitos, non hai por que subsumir este ente en ningunha categoría usual.

Puente Egido aventura unha conclusión que sorprende polo recurso a unha figura do dereito interno: "En nuestra opinión, la naturaleza jurídica de la Ciudad del Vaticano hay que buscarla en la línea de la naturaleza de las Corporaciones de Derecho público".[546] É significativo que, como recorda Reese (2003[6], 19-20), (a) os embaixadores non sexan acreditados ante o Vaticano, senón ante a Santa Sé, que (b) o Vaticano se relacione basicamente con Italia para resolver asuntos tan prosaicos como o prezo da agua ou o da electricidade (mentres a Santa Sé ten unha ampla axenda internacional), e que (c) utilice a mesma moeda que Italia.[547]

O organigrama da Curia romana

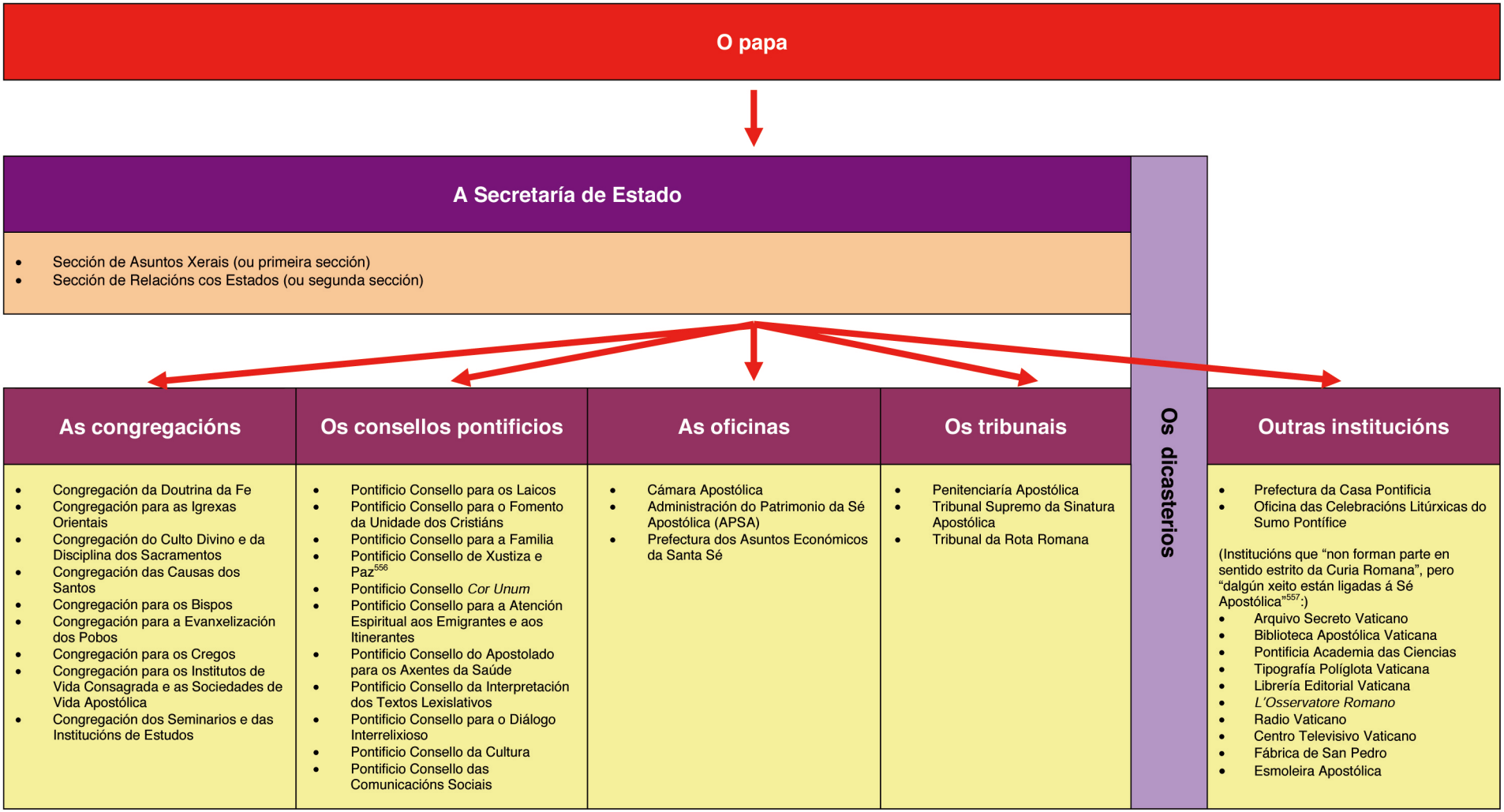
Souto Paz (1995[3], 257) salienta como característica máis singular da organización da igrexa católica a súa *proximidade ao modelo das organizacións políticas*: "La existencia de un poder público, homologable al que poseen los Estados modernos, pone una nota características [*sic*] en esta organización confesional, que genera unas estructuras jurídicas organizativas similares a las estatales". O actual organigrama da Curia *(v. infra*) elaborámolo de acordo coa súa norma suprema, a prolixa *Constitución apostólica* Pastor bonus *sobre a Curia romana* (Xoán Paulo II, 1988). Os artigos aos que imos facer alusión nas seguintes páxinas pertencen a esta norma reguladora da estrutura orgánica do goberno vaticano, agás que especifiquemos outra cousa. Tamén o Código de dereito canónico contén unha regulación (moito menos

exhaustiva) da "constitución xerárquica da Igrexa" (canons 330 a 367).[548] A tradución galega das citas é nosa.

Un dos autores que nos van acompañar ao longo das seguintes páxinas é Reese (2003[6]), cuxa obra é fundamental para calquera que queira achegarse ao complexo mundo da Santa Sé e do Estado da Cidade do Vaticano.[549] O autor –xesuíta, por certo– especifica desde o comezo que non escribe "a work of history, theology, or canon law, although these disciplines are sometimes used to explain how and why the Vatican operates as it does today. Rather, I examine the governance of the church from the perspective of social science".[550] Antes de procedermos a realizar unha esquematización necesariamente simplificadora, debemos deixar constancia, sempre da man de Reese, que *o Vaticano é unha institución única, non comparábel con ningunha outra*: "An observer of the Vatican can quickly become lost in technical jargon, theological concepts, bureaucratic byways, and canonical procedures that have no parallel in secular society or in other churches".[551]

Evidentemente, a exposición que segue só pretende amosar os grandes trazos da organización central da corporación católica sen entrar en detalles menos importantes para o que aquí nos interesa. Aproximarémonos, polo tanto, ao organigrama xeral e ás funcións das congregacións con máis poder no control ideolóxico e informativo, na coordinación administrativa interna, na xestión financeira e orzamentaria, na formación e na xestión do persoal, na expansión e nas relacións internacionais. A través destes trazos podemos constatar como o carácter global da igrexa católica conduce á "necesidad de mantener una doctrina unitaria y una jerarquía común, en los más variados lugares del mundo" (Souto Paz, 1995[3], 258). Quedan fóra da nosa análise elementos tales como os órganos colexiais (como os órganos consultivos –o colexio cardealicio[552] e o sínodo dos bispos[553]–, que non poden entrar en conflito co papa –nin sequera os concilios ecuménicos, a aprobación de cuxos decretos depende exclusivamente da vontade papal[554]–, e son, polo tanto, escasamente relevantes na práctica, malia a vontade conciliar por revitalizalos[555]), os institutos relixiosos e seculares ou as sociedades de vida apostólica.

A Curia romana



Fonte: Elaboración propia a partir de <http://www.vatican.va/roman_curia/index_sp.htm> [consulta: 8 de abril de 2008]

Unha tecnocracia ao servizo do poder político do papa: o sistema central de goberno da igrexa católica

Para empezar, Reese (2003[6], 109) observa que *a Curia ten unha estrutura complexa e confusa* para os non iniciados, o que se explica en parte porque se desenvolveu historicamente dunha maneira *ad hoc*, en resposta a necesidades específicas: "It is a product of history, not management theory".

Zizola (1977), nun texto escrito desde unha perspectiva católica que avoga pola desburocratización, a desconcentración e mais a despolitización da institución eclesiástica (algo dificilmente imaxinábel, por certo, se temos en conta que, como vimos no capítulo 11, todo grupo implementa políticas e precisa dotarse da correspondente organización do poder), describe a estrutura monárquica, piramidal e burocratizada do sistema central de goberno da igrexa católica como unha *tecnoestrutura moderna* extremadamente eficaz.[558] O poder reside na Curia, un aparato burocrático complexo, xerarquizado, centralizado e racionalizado. A Secretaría de Estado, que dirixe e controla a Curia, é unha superestrutura que domina o conxunto do sistema e está pensada como a instancia superior da que emana directamente o poder persoal do papa. Os demais dicasterios dependen da Secretaría de Estado até o punto de que as súas competencias son exclusivamente de execución administrativa. Toda a estrutura está pensada para lle asegurar ao papa un control real da Curia e para evitar a aparición de divisións e de clans que sexan quen de acumular o poder suficiente para oporse ás decisións do pontífice. O cal conduce a unha burocratización da función papal. As reunións periódicas do consello dos cardeais prefectos de congregación non son en absoluto comparábeis aos consellos de ministros, porque non pasan de simples intercambios de información. Tampouco o sínodo dos bispos –as reunións dos delegados das conferencias episcopais, que teñen lugar en Roma cada tres anos– escapa da subordinación á administración central, malia que debería ser expresión do principio de colexialidade episcopal consagrado, aínda que dun xeito ambivalente, no Concilio Vaticano II. Tamén os presidentes das conferencias episcopais acaban convertidos en pezas da engrenaxe da

administración central. En definitiva, *o elemento claramente dominante na estrutura eclesiástica é o político*.

"E eu asegúroche que ti es Pedro"[559]*: o papa, un monarca absoluto*

A autoridade do papa[560] remóntase directamente até o apóstolo Pedro[561], de tal maneira que os católicos consideran que o *pontifex maximus* é o representante de Cristo e o titular da suprema maxistratura eclesiástica.[562] O poder da igrexa católica foi concentrándose no papa nun proceso iniciado no século XI con Gregorio VII[563], até o punto de que, hoxe, o papa é o soberano do Estado da Cidade do Vaticano e reúne na súa persoa os poderes lexislativo, executivo e xudicial.[564] En ausencia dunha división de poderes, a función lexislativa é exercida directamente polo papa e a maior parte das demais por delegación, o que leva varios autores[565] a cualificar o papa de *monarca absoluto*. A Cidade de Vaticano dispón de órganos de goberno propios, pero comparte algún (o propio papa, por exemplo) coa Santa Sé.

Verbo da Santa Sé e da corporación católica en xeral, Souto Paz (1995[3], 273) sinala que o papa ten "la supremacía y plena potestad de jurisdicción en la Iglesia universal, tanto en las cosas de la fe y costumbres como en las que se refiere a la disciplina y régimen de la Iglesia difundida por todo el orbe. El Romano Pontífice constituye el órgano constitucional unipersonal, que, además del primado, tiene atribuida la potestad suprema y universal sobre toda la Iglesia". De feito, *o papa é o titular dunha monarquía vitalicia electiva que ten un poder supremo, universal, pleno, inmediato e libre sobre toda a igrexa, así como xurisdición sobre todas as igrexas particulares, e os seus actos xurídicos son inatacábeis*. É o único órgano unipersoal do organigrama corporativo católico e *goza dun poder absoluto*. Melloni (2001, 17-18) subliña que *o mecanismo de elección papal é o único no que se elixe de por vida unha autoridade absoluta*. Para que un home sexa elixido en conclave polos cardeais[566] ten que ser bispo, ou ser ordenado bispo no momento da elección.[567] Alcaina (2006, 61-62) salienta que *a elección do papa non é propiamente democrática*:

> Os electores do Papa non representan nin aos fieis católicos nin aos pastores. Unha real e efectiva democracia esixiría que fieis e pastores fosen debidamente representados. Non é así. [...] Os cardeais, mesmo agora que proceden de variados países e continentes, son eclesiásticos designados ("creados") polo mesmo Papa segundo criterios moi personalistas e entre os que non están exentos os ideolóxicos, económicos ou retributivos de servizos prestados ao papado ou á Igrexa. [...] Con base en ditos criterios personalistas, son excluídos aqueles eclesiásticos que o Papa ou a sua curia consideran conflitivos ou menos submisos a Roma. [...]
>
> [...]
>
> [...] O Papa, sobre todo despois dun longo pontificado, tivo tempo de constituír un Colexio de Electores ao seu gusto, condicionando así a elección do seu sucesor.

Isto foi o que fixo Xoán Paulo II mediante a prolixa *Constitución Apostólica* Universi dominici gregis *sobre a vacante da Sé Apostólica e a elección do Romano Pontífice*[568], que segue a ser a norma vixente para a elección papal. O papa Wojtyła, polo tanto, fixo uso da tradicional prerrogativa pontificia de determinar o modo de elixir o seu sucesor. O conclave ten que comezar unha vez trancorridos 15 días e antes de que pasen 20 desde a morte do papa. A elección segue a estar nas mans dos cardeais, pero só daqueles que teñen menos de 80 anos (a partir desta idade enténdese que non están xa en condicións de elixir un papa que sintonice coas circunstancias da súa época). O lugar da elección ten que ser –e esta sacralización da sede é unha novidade absoluta recollida na *Universi dominici gregis*– a Cidade do Vaticano. A maioría requirida para a elección é a cualificada de dous terzos, pero transfórmase en simple ao cabo de 14 días, nos que se celebraron 34 escrutinios infrutuosos. O voto é secreto, e os cardeais electores, unha vez comezadas as sesións, quedan completamente illados –nin sequera poden acceder aos medios de comunicación– e non teñen permitida ningunha comunicación co exterior. Os conclavistas deben gardar silencio sobre o sucedido durante o proceso.[569]

Souto Paz (1995[3], 274) sintetiza así a caracterización do poder papal: "El Romano Pontífice goza del poder supremo y absoluto sobre la Iglesia universal y sobre cada iglesia particular; sus decisiones no son apelables ante nadie; se trata, pues, de un poder absoluto, sin límites, y no está legalmente

obligado por el Derecho establecido." Con todo, o propio Souto Paz (1995[3], 275) procura matizar o carácter absoluto do poder do papa:

> Supone [...] un progreso evidente el sometimiento de sus órganos colaboradores al Derecho,[570] circunstancia que no estaba admitida en la anterior legislación. Por este procedimiento, y si se desconcentra la actividad jurídica del Romano Pontífice en los organismos cooperadores, podría quedar garantizado el principio de legalidad y la legítima protección jurídica de los derechos subjetivos, quedando el principio del poder absoluto como una cuestión residual, camino de convertirse en reliquia histórica.

O final do pontificado prodúcese por (a) a morte, (b) a renuncia, (c) a incapacidade ou (d) a desviación da fe.[571]

Un instrumento do poder papal: a Curia romana

Para exercer o seu poder, o papa non necesita de intermediario ningún. Porén, sérvese da Curia romana[572], que realiza o seu labor no nome do papa e coa súa autoridade.[573] De acordo con esta doutrina, o artigo 1 estabelece claramente que, para o cumprimento da súa tarefa de goberno, o pontífice precisa dun conxunto de organismos cuxa función é de simple *axuda ao papa*. Souto Paz (1995[3], 278) define a *Curia* como *organismo colaborador permanente do papa no goberno da igrexa católica universal*. No punto 7 da introdución á *Pastor bonus* lémbrase o carácter puramente instrumental da Curia; no punto 8 especifícase que a Curia "non actúa por dereito propio nin por iniciativa propia: pois exerce a potestade recibida do Romano Pontífice [...]. A plenitude desta potestade reside na Cabeza, é dicir, na persoa mesma do Vicario de Cristo"; e no artigo 18 recórdase que os dicasterios non poden facer "nada importante e extraordinario se os dirixentes do dicasterio non llo comunican antes ao Sumo Pontífice".

A propósito das discusións do Concilio Vaticano II sobre a Curia, Alberigo (2005, 90-91) anota:

> De puro órgano ejecutivo, [a Curia] había ido poco a poco asumiendo papeles de decisión y de organización desde finales de 1500. Y aunque dichas funciones estaban

> siempre respaldadas por la autoridad del Papa, sin embargo, en la práctica, era frecuente que terminaran determinando y condicionando la voluntad del propio Pontífice. La amplitud de sus poderes llegaba a tal punto que contrastaba con cualquier comprensión de la Iglesia que no se limitase a reafirmar la estructura monárquica, ya por entonces definitivamente rechazada por el concilio.

Para Pikaza Ibarrondo (2003, 411), a Curia, pola súa composición e polo seu goberno, "resulta paternalista y dictatorial, de manera que aparece como un circuito cerrado que se autoalimenta. [...] El papa «omnipotente» nombra a los cardenales (que elegirán después al nuevo papa, al que Cristo confiere su poder); Papa y cardenales de Curia nombran después, empleando un tipo de inspiración religiosa (y siguiendo un escalafón bien claro de puestos y honores), a los restantes «funcionarios»".

Tamén Reese (2003[6], 200-201) valora a actual estrutura curial:

> Today's curial structures are working surprisingly well considering the limited size and expertise of the staff and the increased centralization that has occurred in the Catholic church over the last hundred years. [...] it would be difficult to find a work force of similar size anywhere else in the world that is more dedicated to its work and its leader. People in the Vatican admit that the curia needs to be improved, with better staff, less careerism, and more coordination. More comprehensive reform proposals come from people who have a radically different view of the papacy than those who now work in the curia.
>
> A radical reform of the curia would require a different vision of the papacy, one that allowed for more freedom and autonomy by local churches and episcopal conferences. If fewer matters needed Roman approval, the curia could be a smaller operation.

Os dicasterios

Na Curia romana existen dicasterios e outros organismos, cada un dos cales ten funcións específicas de goberno e de administración. Á fronte de cada congregación atópase un prefecto, e á fronte dos demais dicasterios atópase un presidente. O artigo 2 enumera os dicasterios da Curia: (a) a Secretaría de

Estado, (b) as congregacións, (c) os consellos ponticificios, (d) as oficinas e (e) os tribunais.

Nos artigos 3 a 6 prevese que só poden ser propiamente membros dun dicasterio, dirixido por un cardeal (prefecto) ou por un arcebispo (presidente), os cardeais e os bispos, aínda que de cada dicasterio poden formar parte tamén cregos e outros fieis. A estrutura administrativa intégrana un secretario e un subsecretario, así como os consultores, os oficiais maiores e os oficiais. A duración do nomeamento do prefecto ou do presidente, así como do secretario, dos oficiais maiores e dos consultores, é de cinco anos. Porén, a morte do papa leva consigo o cesamento dos membros dos dicasterios, agás do cardeal camarlengo (que verifica a morte do papa e, de acordo co previsto no artigo 171, dirixe a Cámara Apostólica, con funcións específicas nos períodos de sé apostólica vacante), do penintenciario maior e dos vigairos de Roma e da Cidade do Vaticano.[574] A idade máxima para desempeñar un cargo nun dicasterio oscila entre os 75 anos (os dirixentes e os secretarios, agás os cardeais, que poden seguir no cargo se así o decide o papa) e os 80 anos (os bispos).

Souto Paz (1995[3], 280) realiza unha importante observación para non perdermos de vista o carácter instrumental da Curia nin sobrevalorar o alcance da colexialidade no seo da corporación católica:

> Aunque esta organización se ha pretendido equiparar a un Consejo de Ministros, cuyo presidente sería el Secretario de Estado, hay que advertir que los organismos descritos [os dicasterios] no constituyen un órgano colegial similar al gobierno de una nación. Cada órgano tiene una competencia determinada y, aunque sus titulares pueden ser convocados por el Secretario de Estado para coordinar sus trabajos, informar y oír sus pareceres, sus acuerdos, sin embargo, no son colegiados.

A Secretaría de Estado: a dirección do aparato político e diplomático da Santa Sé

Malia que o artigo 2.2 prescribe a igualdade xurídica entre os dicasterios, a Secretaría de Estado, presidida polo cardeal secretario de Estado, ocupa de

feito o segundo lugar na xerarquía corporativa, tras o papa,[575] e é a máxima responsábel do aparato político e diplomático vaticano. Se o papa é o xefe do Estado, o secretario de Estado equivalería a un xefe do goberno ou primeiro ministro, así como a un ministro de asuntos exteriores. Significativamente, e como indica Reese (2003[6], 175), as dependencias da Secretaría de Estado están situadas no terceiro andar do Palacio Apostólico, o mesmo andar no que se atopan os apartamentos do papa. A Secretaría de Estado coordina os organismos da Curia e está dividida en dúas seccións. A súa función xeral e a súa estrutura regúlanse nos artigos 39 e 40, aínda que, na práctica, segundo Reese (2003[6], 175-180), o reparto de competencias entre as dúas seccións é confuso.

A *Sección de Asuntos Xerais* ou primeira sección, regulada nos artigos 40 a 44, está dirixida habitualmente por un arcebispo, o substituto da Secretaría de Estado, asistido polo asesor. Entre as funcións desta sección interésanos destacar as seguintes: (a) A regulación "da función dos Representantes da Santa Sé e da súa actividade, especialmente no que se refire ás Igrexas particulares". (b) O cumprimento "con todo o que se refire aos Representantes dos Estados ante a Santa Sé". (c) A "presenza e a actividade da Santa Sé ante as organizacións internacionais", incluídas as católicas. (d) A xestión da política informativa: "publicación das actas e dos documentos públicos da Santa Sé" nas *Acta Apostolicae Sedis* (o boletín oficial); publicación, a través da Sala de Prensa, das informacións oficiais; e vixilancia do "xornal chamado *L'Osservatore Romano*, Radio Vaticano e o Centro Televisivo Vaticano".[576] Bruckmoser (2006, 63) e Reese (2003[6], 175-177 e 181) explican que a primeira sección centraliza o tráfico documental do papa: calquera documento que entre ou que saia pasa por esta sección, desde unha carta até unha encíclica. A maiores, esta sección actúa como un órgano de coordinación da Curia (e o substituto, o funcionario máis influínte despois do secretario de Estado, actúa como o xefe de gabinete do papa).

Os artigos 40, 45 e 47 regulan a *Sección de Relacións cos Estados* ou segunda sección (equivalente a un ministerio de asuntos exteriores), dirixida polo secretario para as Relacións cos Estados, que está asistido polo subsecretario. Entre as súas funcións interésannos especialmente as

seguintes: (a) a atención “aos asuntos que se deben tratar cos gobernos” (“especialmente onde está vixente un réxime concordatario”); (b) o favorecemento das “relacións, sobre todo diplomáticas, cos Estados e coas outras sociedades de dereito público”, así como o tratamento dos “asuntos comúns” relativos á promoción do “ben da Igrexa e da sociedade civil mediante os concordatos e outras convencións semellantes”; (c) a representación da “Santa Sé nos organismos internacionais e en congresos sobre cuestións de índole pública”; e (d) o tratamento, “no ámbito específico das súas actividades”, do “referente aos Representantes Pontificios”.[577]

As congregacións[578]

De acordo cos artigos 48 a 55, a *Congregación da Doutrina da Fe*[579] promove e tutela a doutrina católica. Para tal efecto, a congregación (a) esixe un exame previo das publicacións (dos demais dicasterios e mais dos fieis) relativas á fe e ao costume; (b) pode reprobar aquelas publicacións e opinións que considere contrarias á doutrina da igrexa católica; (c) ocúpase de refutar as doutrinas que considere perigosas; e (d) impón sancións contra os delictos cometidos contra a fe, contra a moral ou na celebración dos sacramentos. Para Reese (2003[6], 249-250), o control que Roma exerce sobre os teólogos –basicamente a través da Congregación da Doutrina da Fe– “reflects the Vatican’s view that theologians are to serve, not to challenge, the magisterium, a view that is running head on into contemporary understanding of academic freedom”. Estrada (2007) observa criticamente que esta congregación é “un tribunal en que convergen juez y fiscal, sin que los encausados gocen de derechos fundamentales para defenderse como conocer las acusaciones y los acusadores, y tener pleno acceso a todos los documentos. [...] En el posconcilio ha habido más de un centenar de teólogos amonestados, sancionados, destituidos o condenados”. A Congregación da Doutrina da Fe, segundo Reese (2003[6], 254) defende o segredo do proceso co argumento segundo o cal, “if the complaints are unfounded, the file can be quietly closed and stored without harming the theologian’s reputation”.

A *Congregación do Culto Divino e da Disciplina dos Sacramentos*, regulada nos artigos 62 a 70, encárgase da ordenación e da promoción da liturxia (por exemplo, a corrección dos textos litúrxicos ou a revisión das súas traducións), así como da validez e da licitude dos sacramentos, agás nos casos nos que lle corresponda intervir á Congregación da Doutrina da Fe. Regulada nos artigos 75 a 82, a *Congregación para os Bispos*[580] encárgase de examinar a constitución, o cambio (a división, a unión, a supresión, etc.) e a provisión das igrexas particulares, así como o exercicio correcto da función episcopal, sen prexuízo das competencias da Secretaría de Estado cando interveñan gobernos. Outra función desta congregación é a relativa ás conferencias episcopais: constitución, revisión dos estatutos, recepción das actas e recoñecemento dos decretos.

Os artigos 85 a 92 prevén que a *Congregación para a Evanxelización dos Pobos* dirixa e coordine a evanxelización internacional e mais a cooperación misioneira; promova as investigacións de teoloxía, espiritualidade e pastoral misioneira; propoña principios, normas e liñas de acción; e administre os bens destinados ás misións. Alén das competencias outorgadas aos bispos e ás conferencias episcopais, a *Congregación para os Cregos*, prevista nos artigos 93 a 98, examina o relativo ás funcións do clero secular: vida, disciplina, dereitos e obrigas, distribución dos presbíteros, formación continua, formación catequética (incluída a aprobación dos correspondentes textos, sen prexuízo das competencias da Congregación da Doutrina da Fe), as parroquias, as igrexas, os arquivos, a administración económica, o sustentamento e a seguridade social, etc. Nos artigos 112 a 116 prevese que a *Congregación dos Seminarios e das Institucións de Estudos* asuma, entre outras, a función de supervisar o goberno e mais a actividade formativa dos seminarios, así como a de estabelecer ou ratificar as normas rectoras dos centros de ensino católicos.

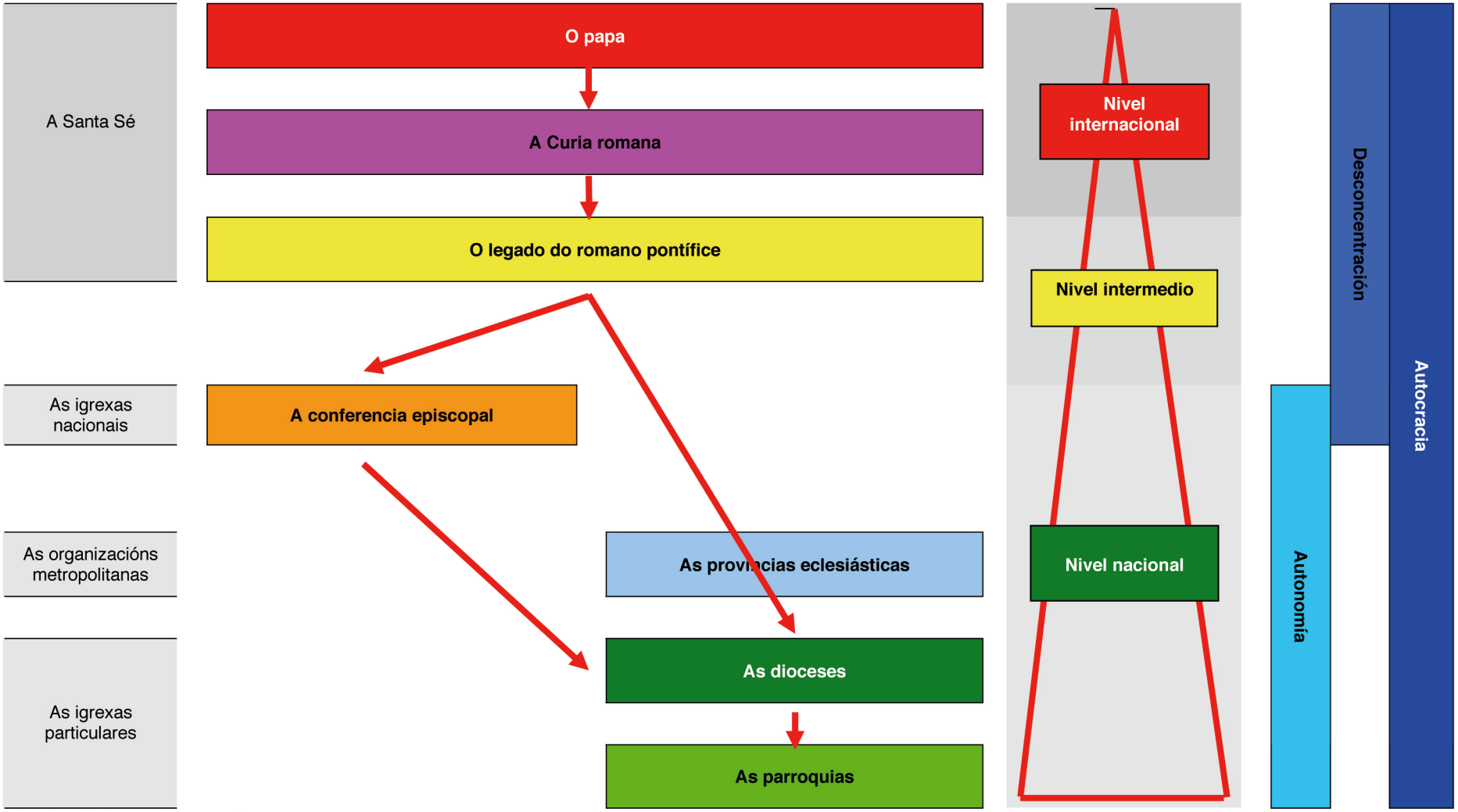
O *Pontificio Consello das Comunicacións Sociais*, suxeito ao estabelecido nos artigos 169 e 170, dedícase aos medios de comunicación social en estreita colaboración coa Secretaría de Estado. Procura influír nos medios en xeral e guiar os medios católicos en particular. En canto á *Administración do Patrimonio da Sé Apostólica* (APSA) regulada nos artigos

172 a 175, esta oficina administra os bens da Santa Sé destinados ao funcionamento da Curia. Outra oficina, a *Prefectura dos Asuntos Económicos da Santa Sé*, dirixe e controla, de acordo co previsto nos artigos 176 a 179, a administración dos bens dependentes da Santa Sé. Finalmente, e en canto aos *órganos xudiciais*, Souto Paz (1995[3], 280) observa que "el Romano Pontífice conserva la condición de juez supremo", pero "la administración de justicia a nivel central se ejerce ordinariamente" a través do Tribunal Supremo da Sinatura Apostólica e do Tribunal da Rota Romana.[581]

Os niveis intermedio e nacional

Víamos *supra* como Lehmbruch entende a rixidez propia da centralización xerárquica como unha eiva organizativa. A igrexa católica, como puidemos constatar, procura optimizar a súa estrutura combinando, no nivel central, a acumulación do poder no papa coa desconcentración necesaria para garantir a coordinación efectiva das actividades corporativas. Agora veremos como, nos niveis organizativos inferiores, a igrexa católica tamén procura optimizar o seu funcionamento mediante a implementación dunha autonomía limitada.

De novo queremos salientar que nos imos centrar exclusivamente nos trazos das organizacións autónomas ou particulares da corporación católica que consideramos máis importantes para os nosos efectos, polo que imos ignorar as igrexas particulares distintas das dioceses, así como as categorías que constituén excepcións á organización eclesiástica (os distintos subtipos de bispos, por exemplo). Tampouco entraremos nos matices de figuras tales como a do ordinario.



Fonte: Elaboración propia

O nivel intermedio: os legados do romano pontífice

A rede diplomática da Santa Sé é das máis antigas da historia moderna. O artigo 12 do tratado de Letrán recoñécelle á Santa Sé o dereito de legación activo e pasivo.[582] Formado na Pontificia Academia Eclesiástica, o legado pontificio é nomeado polo papa e depende funcionalmente, como estabelece o artigo 46 da *Pastor bonus*, da segunda sección da Secretaría de Estado. Pola contra, no artigo 41.1 estabelécese que a regulación da función e da actividade dos representantes da Santa Sé é competencia da primeira sección, especialmente no que se refire ás igrexas particulares. O Código de dereito canónico regula a figura do legado do romano pontífice nos canons 362 a 367. O legado pontificio é o representante da Santa Sé (a) ante as igrexas particulares, (b) ante os Estados e (c) ante os organismos ou as conferencias internacionais[583]. No exercicio desta función, o legado mantén relacións coa conferencia episcopal e media nos nomeamentos dos bispos. Forma parte do corpo diplomático e o seu nomeamento, así como o exercicio da súa función, están sometidos ao dereito internacional público.[584]

Colonna-Cesari[585] observa que a actividade diplomática do Vaticano está dirixida a protexer os intereses do catolicismo. A diplomacia vaticana goza dunha reputación baseada sobre a excelente formación dos seus membros e mais sobre a práctica dunha tradición secular. O estilo da diplomacia vaticana é o secretismo, a prudencia e a discreción. As nunciaturas transmítenlle permanentemente ao Vaticano todo tipo de datos sobre os Estados nos que se atopan, o que explica que a sede romana da igrexa católica poida considerarse un centro de información único no mundo. Nunha liña semellante, Reese[586] anota: “While most embassies have few contacts outside government circles, nunciatures through contacts with the local church have sources of information unavailable to most embassies many times their size. The newsgathering potential of these contacts would be the envy of CNN or CIA. This is one reason governments find it valuable to have embassies to the Holy See”.

Existen dous tipos de legados pontificios. (a) O *nuncio apostólico* é o representante do papa ante o Estado. De acordo coa tradición diplomática, o nuncio é o decano do corpo diplomático, coas correspondentes consecuencias

protocolarias.[587] (b) O *delegado apostólico* non pertence ao corpo diplomático, polo que é enviado, como un representante oficioso, a aqueles países cos que a Santa Sé non mantén relacións diplomáticas.[588]

As igrexas nacionais

Xa indicamos como Souto Paz identifica dous únicos niveis na estrutura constitucional da corporación católica: o central e o autónomo ou particular. Porén, na práctica, son precisas tamén "estructuras intermedias, acomodadas normalmente a las circunscripciones territoriales comunes a las sociedades políticas: la región, la nación e, incluso, las comunidades internacionales; esta adaptación ha generado organizaciones eclesiásticas, ajustadas a las circunstancias de cada lugar, y con el objetivo de concretar acciones comunes y crear instancias intermedias entre la organización central y la autonómica" (Souto Paz, 1995[3], 284.). Con outras palabras: a "adaptación de la organización eclesiástica a las demarcaciones geopolíticas ha dado lugar, a lo largo del tiempo, a organizaciones intermedias, supradiocesanas, nacionales, internacionales o institucionales, que, sin ningún fundamento constitucional, prestan un indudable servicio en orden a la consecución de una mayor eficacia organizativa" (Souto Paz, 1995[3], 273). Nós, pola contra, e como acabamos de ver, entendemos que no *nivel intermedio* da organización da igrexa católica se atopa unicamente o legado do romano pontífice. Antes de referirnos ás igrexas particulares imos dedicarlles unhas liñas ás igrexas nacionais.

No esquema ao que nos imos ater seguidamente pódese observar que omitimos, no nivel nacional, calquera referencia ao cardeal primado, que historicamente, como representante da corporación católica nacional, tivo un papel importante. Porén, a súa actual regulación, no canon 438 do Código de dereito canónico, deixa este cargo reducido, por norma xeral, a unha simple función honorífica.[589]

A conferencia episcopal[590]

Gutiérrez (1987, 235) sinala que os textos conciliares configuran a conferencia episcopal "como una reunión en la que prevalece el intercambio de opiniones y de experiencias, aunque podrán también adoptarse decisiones de carácter jurídico". Nos canons 447 a 459 do Código de dereito canónico regúlase a conferencia episcopal, que basicamente ten unha función de coordinación "pastoral". Souto Paz (1995[3], 285) especifica que a conferencia episcopal ten "como misión primordial la adopción de posturas comunes ante temas de interés nacional".

Por regra xeral é a asemblea episcopal da igrexa nacional, e está integrada, entre outros, polos bispos diocesanos. Conta con estatutos de seu (revisados pola Santa Sé) e cunha estrutura orgánica permanente –asemblea plenaria, comisión permanente e secretaría xeral–, e está dirixida por un presidente. A conferencia episcopal pode emitir *decretos xerais* con forza de lei (similares aos decretos-lei no ordenamento xurídico español) sempre que o faga dentro do seu ámbito competencial, que a decisión sexa adoptada pola asemblea plenaria por unha maioría de dous terzos dos bispos con dereito a voto deliberativo (os diocesanos, os equiparados aos diocesanos, os coadxutores e, se así se prevé nos estatutos, os auxiliares e os demais titulares) e que sexa revisado pola Santa Sé.[591] Segundo Gutiérrez (1987, 248-253), a conferencia episcopal recibe a súa potestade do papa mediante desconcentración, e as súas decisións dotadas de forza xurídica obrigatoria deben ser cumpridas nas dioceses, mentres que nos demais casos serán os bispos os que decidan individualmente[592].

Nós entendemos que as conferencias episcopais actúan, (a) como acabamos de ver, por *desconcentración* do poder papal, pero tamén (b) en exercicio dun ámbito competencial que lles confire unha *autonomía* limitada, que deriva a maiores da autonomía da que, como veremos *infra*, gozan os propios bispos que integran as conferencias.

Os *documentos doutrinais* emanados da conferencia episcopal non teñen forza de obrigar pero, unha vez publicados –sempre que reúnan os requisitos que deben reunir os decretos xerais– poden ter un impacto

importante na opinión pública, dado que se consideran “maxisterio auténtico” e non son o produto dun bispo que actúa a título individual.

As provincias eclesiásticas

O actual mapa eclesiástico español é o seguinte:

Fonte: <http://www.diocesetuivigo.org/provincias%20eclesiasticas/dioceses%20e%20provincia%20eclesiasticas.htm> [Consulta: 18 de febreiro de 2008]

A chamativa falta de coincidencia entre os límites territoriais das dioceses e os das provincias españolas débese, segundo Cárcel Ortí (2002, 301 e 303-304) ao feito de que as provincias “no existían cuando aquéllas [as dioceses] tenían ya una larga historia”. A orixe inmediata do actual mapa diocesano está no concordato –chamado *de Bravo Murillo*– de 1851 (aínda que desde aquela se crearon algunhas dioceses novas). As provincias eclesiásticas (as chamadas *organizacións metropolitanas*) agrupan 69 dioceses (ás que hai

que engadir o arcebispado castrense). Cada provincia está baixo a autoridade do arcebispo metropolitano, que é á vez arcebispo da súa diocese:

Provincias	Dioceses	
	Arcebispados sedes das provincias	Demais dioceses das provincias
Santiago de Compostela	Santiago de Compostela	Lugo, Mondoñedo-Ferrol, Ourense, Tui-Vigo
Oviedo	Oviedo	Astorga, León, Santander
Burgos	Burgos	Bilbao, Osma-Soria, Palencia, Vitoria-Gasteiz
Pamplona e Tudela	Pamplona e Tudela	Calahorra e La Calzada-Logroño, Jaca, Donosti
Zaragoza	Zaragoza	Barbastro-Monzón, Huesca, Tarazona, Teruel e Albarracín
Tarragona	Tarragona	Xirona, Lleida, Solsona, Tortosa, Urgell, Vic
Barcelona	Barcelona	Sant Feliu de Llobregat, Terrassa
Valladolid	Valladolid	Ávila, Cidade Rodrigo, Salamanca, Segovia, Zamora
Madrid	Madrid	Alcalá de Henares, Getafe
Toledo	Toledo	Albacete, Cidade Real, Cuenca, Sigüenza-Guadalajara
Valencia	Valencia	Ibiza, Mallorca, Menorca, Orihuela-Alacant, Segorbe-Castellón
Mérida-Badaxoz	Mérida-Badaxoz	Coria-Cáceres, Plasencia
Sevilla	Sevilla	Cádiz e Ceuta, Canarias, Córdoba, Huelva, Xerez de la Frontera, Tenerife
Granada	Granada	Almería, Cartaxena, Guadix, Jaén, Málaga
	Arcebispado castrense de España	

Fonte: Elaboración propia a partir de <http://www.conferenciaepiscopal.es/diocesis/diocesis.pdf> e de <http://www.diocesetuivigo.org/provincias%20eclesiasticas/dioceses%20e%20provincia%20eclesiasticas.htm> [Consulta: 18 de febreiro de 2008][593]

As organizacións particulares ou autónomas da igrexa católica

Souto Paz (1995[3], 259-260, 272-273 e 281-283) distingue entre a *organización central* da igrexa católica e mais as *organizacións particulares ou autónomas* dirixidas polos bispos e "constituidas por las iglesias particulares, dotadas cada una de ellas de personalidad jurídica propia. Estas organizaciones autónomas tienen competencias y funciones propias, es decir, originarias de estos entes, que no provienen de la organización central. El ámbito de competencias de estas organizaciones es propio y no transferido por desconcentración de funciones de la organización central".[594] Non se trata, polo tanto, de simples

circunscricións territoriais nas que se desconcentran as competencias da central corporativa, senón de organizacións que exercen autonomamente –con capacidade autonormativa– unhas competencias de seu.[595]

Desde o noso punto de vista, *o alcance do poder orixinario e da autonomía dos bispos debe ser moi matizado* na práctica: (a) como veremos no apartado seguinte, o proceso de elección dos bispos realízase baixo un severo control da administración central; (b) o papa, como lexislador supremo da corporación católica, regula a autoridade episcopal; e (c) as conferencias episcopais, cuxo labor –realizado, como acabamos de ver, por desconcentración e cunha autonomía limitada– se atopa monitorizado pola Santa Sé, levan a cabo unha función de coordinación imperativa dos bispos.

O Código de dereito canónico regula as igrexas particulares nos seus canons 368 a 374. A igrexa particular defínese como un conxunto de crentes que, baixo a autoridade dun bispo, procuran cumprir a finalidade da igrexa católica, por regra xeral dentro dun territorio determinado. Alén da diocese (*v. infra*), existen outros tipos de igrexas particulares: as prelaturas territoriais (canon 370), as abadías territoriais (canon 370), os vicariatos apostólicos (canon 371), as prefecturas apostólicas (canon 371.1), as administracións apostólicas (canon 371.2) e as circunscricións de carácter persoal (os ordinariatos castrenses e as prelaturas persoais[596]).

A diocese

A diocese é a principal igrexa particular. Segundo Reese (2003[6], 1-3 e 234-242), a organización eclesiástica baséase sobre o liderado que os bispos exercen nas dioceses, que son as unidades xeográficas nas que a igrexa católica divide o mundo. Os bispos son nomeados polo papa despois dun proceso moi controlado pola central corporativa –até o punto de que, a miúdo, a igrexa particular non é consultada–, no que ao nuncio lle corresponde un enorme protagonismo. Do que se trata é de asegurar a lealdade e a ortodoxia episcopais, así como a implementación das políticas vaticanas no nivel diocesano.[597]

Definida no canon 369 como "unha porción do pobo de Deus cuxo coidado pastoral se lle encomenda ao Bispo", a diocese conta con personalidade xurídica de seu e está dirixida polo bispo diocesano, que non é un delegado do papa, xa que ten, dentro da súa diocese, autoridade ordinaria e xurisdición[598]. Gutiérrez (1987, 89) subliña que "el obispo ejercita *personalmente* esta potestad [...]; es decir, no como miembro de un grupo de personas que participan en el gobierno de la diócesis, dentro del cual el obispo tendría la función de presidente".[599] Os bispos diocesanos e as dioceses atopan a súa regulación xurídica nos canons 381 a 430 e 460 a 514.

Reese (2003[6], 24-25 e 32-33) subliña que é un erro moi común "to see the pope as the chief executive from whom the bishops receive their authority, just as regional managers would in a secular corporation". Os bispos teñen unha autoridade que dimana directamente do seu cargo; non é unha autoridade delegada polo papa. O que si pode facer a Santa Sé é regular a autoridade episcopal a través do dereito canónico.

A parroquia

A diocese está subdividida en parroquias, que teñen personalidade xurídica propia e están dirixidas polo párroco. O bispo diocesano nomea o párroco e ten autoridade sobre el. A parroquia regúlase nos canons 374 e 515 a 518 do Código de dereito canónico. Souto Paz (1995[3], 284) especifica que os reitores parroquiais "tienen una función estrictamente pastoral y carecen de cualquier manifestación de potestad". En España existen unhas 22.700 parroquias.

Estes son os principais puntos tratados neste capítulo:

- De acordo co repertorio corporatista, a igrexa católica pode ser descrita como unha tecnoestrutura monárquica, patriarcal, autoritaria, piramidal, centralizada e burocratizada cuxa administración central –a Curia– está ao servizo do papa.

- Tanto a centralización xerárquica ríxida como a democracia interna ou a transparencia eivan a capacidade de adaptación e reducen así as expectativas estratéxicas das corporacións. A igrexa católica, pola contra, é extraordinariamente operativa no actual contexto globalizado porque é quen de combinar dun xeito óptimo, por unha banda, un goberno corporativo ideoloxicamente cohesionado e dotado da suficiente autoridade para coordinar imperativa e eficazmente as actividades, e, por outra banda, uns chanzos intermedios e nacionais que levan a cabo as súas funcións, ou ben dun xeito desconcentrado, ou ben dun xeito autónomo.
- Como as oligarquías corporativas en xeral, o papa, a Curia e os bispos –a xerarquía da igrexa católica– tenden a limitar a democracia interna e a transparencia, pero non só para preservar a súa capacidade negociadora, senón tamén para facilitar a instrumentalización da corporación a prol dos seus intereses particulares.
- A católica é a única confesión mundial que ten recoñecida a súa personalidade internacional –a través da Santa Sé–, que lle permite actuar no campo do poder político internacional na defensa dos seus intereses. Ademais, a Santa Sé é titular da soberanía sobre o Estado da Cidade do Vaticano, onde reside a súa administración central.
- O papa é un monarca vitalicio e absoluto que, elixido pola oligarquía corporativa, acumula na súa persoa os poderes lexislativo, executivo e xudicial.
- A Curia, dirixida pola Secretaría de Estado, é o aparato de control ideolóxico e informativo, de coordinación administrativa, de xestión financeira e orzamentaria, de formación e xestión do persoal, de expansión e de política internacional, no que o papa desconcentra o exercicio do seu poder e asegura a coordinación efectiva das actividades corporativas.
- No nivel intermedio da organización corporativa católica atópase o legado pontificio, que, funcionalmente dependente da Secretaría de Estado, representa a Santa Sé ante as igrexas particulares, ante os Estados e ante os organismos ou as conferencias internacionais, mantén relacións coa conferencia episcopal e intervén no nomeamento dos bispos.
- No nivel nacional sitúase a conferencia episcopal. A súa función, que

exerce por desconcentración e baixo a tutela da Santa Sé, e cunha autonomía limitada, é a coordinación ideolóxica imperativa da igrexa nacional. Dotada dunha estrutura orgánica permanente, forman parte dela, entre outros, os bispos diocesanos.

- Dentro do mesmo nivel nacional atópanse as igrexas particulares, dirixidas polos bispos. Trátase de organizacións autónomas –dotadas dun ámbito competencial propio, non transferido por desconcentración– pero sometidas a un permanente control por parte da administración central corporativa. A principal igrexa particular, de base territorial, é a diocese, dirixida por un bispo que non actúa por delegación do papa. A diocese atópase subdividida en parroquias.

Capítulo 13

A ditadura franquista como réxime despótico. Unha crítica do repertorio funcional-pluralista

> Nationale Erhebungen sind wie Steine, die man vom Boden hebt – das Ungeziefer kriecht darunter hervor. Es hat für seine Vulgarität endlich große Worte, die es decken.[600]
>
> Erich Maria Remarque, *Die Nacht von Lissabon*

Unha ditadura fascistizada

Xa no capítulo 4 tivemos a ocasión de ver como varios autores, desde posicións críticas, cuestionan o formalismo funcionalista do modelo canónico do franquismo como réxime autoritario, dado o seu carácter ahistórico e a súa indiferenza verbo dos intereses de clase excluídos do pluralismo limitado. A negación do carácter totalitario do réxime ditatorial franquista –que se retrata como un réxime non fascista, senón autoritario e preocupado pola orde e pola estabilidade pero, polo demais, paternalista, afábel e tolerante– conduce á invención dun modelo no que a ideoloxía apenas incide nas actividades humanas e no que a ditadura non aspira a controlar completamente a sociedade. Este modelo canónico, obviamente, serviulles aos sectores aperturistas do réxime despótico[601] como bagaxe ideolóxica na súa procura dunha solución continuísta á crise do franquismo.[602]

No mesmo capítulo 4 expuxemos como Saz Campos, en desacordo cos modelos canónicos e cos marxistas, recorre ao trazo da *fascistización* como expediente para atopar unha *terceira vía* de aproximación ao estudo das ditaduras europeas do século XX como a franquista. En efecto, Saz Campos[603] apunta a existencia de dúas vías de achegamento ao estudo destes réximes: aquela que se plasma precisamente na *tipoloxía canónica* e aquela que procura descubrir a *función social das ditaduras*. Porén, ambas aproximacións carecen do elemento que permite captar a especificidade da ditadura franquista: a *fascistización*, que é

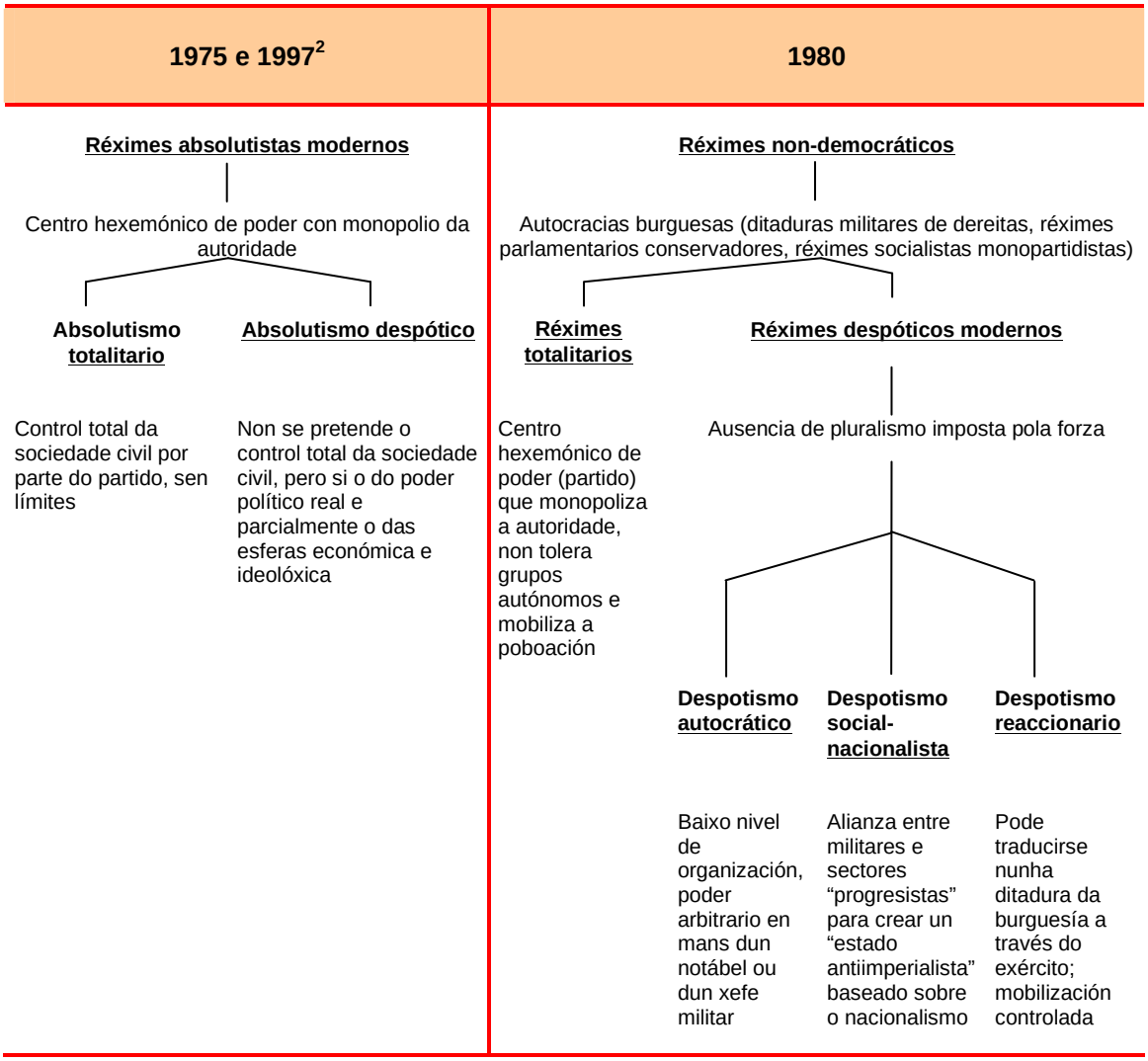
> ese proceso que conduce a determinados sectores de la derecha clásica –sea esta reaccionaria, conservadora, radical e incluso liberal– que ante el desafío de la democracia –sociedad de masas, sería su acepción neutra, aunque no neutral– adopta una serie de elementos cuya novedad y funcionalidad es claramente imputable al fascismo, hasta el punto de que la resultante no será ya ni el fascismo en sentido estricto ni tampoco una derecha exactamente igual a cuanto lo era antes de su confrontación –dialéctica, diríamos– con el propio fascismo. (Saz Campos, 2004, 86.)

Polo tanto, *o que caracteriza en esencia un réxime fascistizado é a súa ambivalencia*: é quen de combinar a rixidez fascista coa flexibilidade dos réximes non fascistas.[604] Esta característica explica a capacidade de

adaptación e de evolución e, en definitiva, a extraordinaria duración da ditadura franquista. O *primeiro franquismo* (1936-1945) –aquel que Morodo, como veremos neste mesmo capítulo, cualifica de *ditadura constituínte*– presenta, *respecto das ditaduras italiana e alemá*, (a) un *alto grao de identificación* (ideoloxía antidemocrática e antimarxista, represión política, partido único, principio da caudillaxe, concepción centralizada e uniformizadora do Estado, corporativismo, autarquía económica, etc.) e, ao tempo, (b) *diferenzas esencias* (carácter non predominante do sector fascista no seo da alianza contrarrevolucionaria, baixo nivel de mobilización[605], caudillaxe entendida como produto da vontade divina e militar, ideoloxía oficial non fascista, ausencia de connotacións anárquicas e darwinistas no Estado, etc.). O elemento no que mellor se reflicten estas diferenzas é a planificación, a longo prazo, do proxecto franquista, para o que se inventou unha monarquía xa moi afastada do fascismo. O franquismo estaría "entre los más fascistas de los regímenes que no lo eran" ou sería "el menos fascista y más «peculiar» de los que lo eran";[606] sería, polo tanto, unha *ditadura fascistizada*.[607] Agora veremos como este modelo da ditadura fascistizada se achega moito aos dos réximes despóticos de Giner e os seus coautores.

Os réximes absolutistas modernos e os réximes non-democráticos

Giner, Sevilla-Guzmán e Pérez Yruela (1978, 105) tamén apuntan, desde o seu enfoque conflitivista, a importancia de estudar a controvertida cuestión da natureza do *franquismo* (termo que non lles gusta, xa que son "reacios a dar el nombre de una persona a todo un sistema político")[608]. Con este propósito, Giner e Sevilla-Guzmán (1975 e 1980), e de novo Giner (1997[2]),[609] propoñen dous modelos distintos: o dos réximes *absolutistas* e o dos *non-democráticos*.[610] Na seguinte táboa tentamos representalos:



Os réximes absolutistas modernos. O absolutismo despótico

A Giner e Sevilla-Guzmán (1975, 83-84 e 87), a caracterización do franquismo como réxime autoritario parécelles enganosa polos trazos de paternalismo benévolo e tolerante que lle son inherentes. E aínda que, no primeiro dos dous modelos que representamos na táboa, consideran que, en principio, é preciso distinguir entre autoritarismo e totalitarismo, afirman, afastándose nisto do modelo canónico[611], que *non é posíbel separar totalmente autoritarismo e totalitarismo*, xa que ambos tipos comparten demasiados elementos. Polo tanto, existe un núcleo de elementos comúns dos que é metodoloxicamente necesario partir para descubrir ulteriores diferenzas. Este núcleo é o espazo

que ocupan os *réximes absolutistas*, que son aqueles nos que o poder se exerce desde un centro hexemónico que se atribúe a si mesmo o monopolio completo da autoridade dentro do ámbito do seu dominio.

> Estos regímenes concentran el poder en una oligarquía, clase dirigente, un monarca o un partido político único. A su vez, este monopolio absoluto del poder se apoya en una concepción de «suma cero» del poder, es decir, que cuando un individuo o grupo ajeno a la esfera dirigente adquiere poder, privilegio o *status* político, inmediatamente es visto por el dictador, clase en el poder u oligarquía como una amenaza que de modo efectivo disminuye su propia autoridad proporcionalmente al que tales grupos o individuos adquieran. En tales casos, autócratas y oligarquías sólo piensan en extirpar o reducir a la impotencia a toda oposición política. (Giner, 1997[2], 158.)

Dentro desta categoría, Giner e Sevilla-Guzmán (1975, 87-89) distinguen entre o *absolutismo totalitario* e o *absolutismo despótico*. Os *réximes totalitario-absolutistas* son os que pretenden "poner en práctica su utopía de control total de la sociedad civil; es decir, la identificación de su aparato estatal con toda la politeya (o subsistema político del sistema social)[612]".

> Esta forma de dominación no reconoce límite alguno a su interferencia. El grado de mediatización de los aspectos de la vida social de los individuos pretende ser total; es decir, el absolutismo se convierte en totalitario en cuanto suprime con un mínimo éxito la «vida privada» (*privacy*) de los individuos y consigue eliminar con relativo éxito la existencia de grupos independientes.

Por outra banda, os *réximes despótico-absolutistas*

> son aquellos sistemas políticos basados en una *dominación de clase* en los que el poder y autoridad son detentados por un jefe –o élite reducida– que, tras obtener una obediencia ciega de un sector de la sociedad, compuesto por unas *clases de servicio*, acepta un *pluralismo limitado* dentro de tal sector, en cuyas manos se encuentran las instituciones económicas, culturales y políticas que hacen posible la *instrumentalización* de la fórmula política del sistema así como la de sus *ideologías restringidas*, cuyas bases morales y legales dimanan de la jefatura política, la cual busca una *obediencia pasiva* del resto de la sociedad, para cuya obtención no existen límites reales, aunque sí formales.

Polo tanto, os réximes despótico-absolutistas, como o franquista, permiten a miúdo a existencia de grupos con poder e influencia de seu, na medida en que se consideran necesarios ou en que a súa supresión resulta demasiado onerosa para o sistema. A aniquilación destes grupos só se contempla en casos concretos, porque por regra xeral abonda co control da súa vida privada e da súa autonomía. De feito, a dominación de clase exércese esencialmente a través dos grupos cooptados polo réxime. En resumo:

> El absolutismo despótico no pretende el control total de la sociedad civil, como sucede con el absolutismo totalitario. Sin embargo sí pretende mediatizar todos los actos que él considera pueden suponer una fuente de competencia política. Tan sólo mantiene un control parcial en las esferas económica e ideológica, pero, por el contrario, el control sobre el poder político real pretende ser absoluto. [...]
> Ciertos sectores de la población gozan de una sensación de libertad que tiene efectos objetivos muy importantes, en el sentido de que, fuera de la esfera política, España [durante o tardofranquismo] puede llegar a ser definida como un país «donde hay mucha libertad» [...]. Esta sensación de libertad está obviamente restringida a sectores ocupacionales muy bien definidos. (Giner e Sevilla-Guzmán, 1975, 97.)

Neste punto, e remitíndonos ao apuntado no capítulo 4, debemos introducir algúns matices de certa importancia da man de Navarro, que nos afastan do modelo de Giner e Sevilla-Guzmán. En efecto, nós sostemos que *non podemos entender o réxime despótico liderado polo xeneral Franco sen a súa esencial dimensión totalizante*, que se plasmou no importantísimo intervencionismo –social e ideolóxico– exercido a través da igrexa católica. *O réxime franquista pretendeu exercer un control total sobre a sociedade* a través do ensino, os medios de comunicación, a rede asociativa, etc. Cremos que Giner e Sevilla-Guzmán aínda son moi debedores, neste punto, da tipoloxía dos réximes políticos de Linz.

Os réximes non-democráticos. O despotismo reaccionario

Para explicar o segundo dos seus modelos, Giner e Sevilla-Guzmán (1980, 198-202) observan como no mundo contemporáneo aparecen unha gran

cantidade de réximes non democráticos en países situados na periferia xeopolítica e/ou económica en termos de desenvolvemento tecnolóxico e económico.[613] Estes países escasamente industrializados e urbanizados, con altas taxas de pobreza e analfabetismo e grandes desigualdades sociais, teñen formas autocráticas de goberno que lles poden garantir ás burguesías locais a súa continuidade como clase próspera e privilexiada:

> In fact, the bourgeois stratum has given its allegiance to either 'law-and-order' right-wing military dictatorship (Chile, Argentina), conservative parliamentary régimes (Venezuela, Spain) or even socialist one-party régimes (Algeria) not according to any capricious switches of loyalty, but as coherent conjunctural responses to its position within the economy and in the structure of privilege, through calculations about its chances of survival and betterment in each case.

Neste sentido, os nosos autores elixen a categoría dos *réximes despóticos* para referirse aos sistemas políticos non pluralistas que, xurdidos das crises históricas impostas pola forza, non permiten o estabelecemento dun equilibrio negociado das forzas políticas presentes no seo do Estado. Estes réximes reprimen calquera movemento ou ideoloxía que supoña un desafío aos privilexios de clase e corporativos que representan. Con todo, a longo prazo os réximes despóticos modernos teñen que atender certas arelas e aspiracións amplamente espalladas na sociedade, polo que non poden evitar a implementación de políticas que, malia non suporen reformas substanciais, si implican certas transformacións parciais nos campos social, económico, educativo, etc.

Os réximes despóticos modernos poden manifestarse de distintos modos: (a) Os *despotismos autocráticos* danse en países cunha administración pública débil e unha moi escasa modernización organizativa, nos que o poder político arbitrario é ocupado por un notábel ou por un xefe militar. A Uganda do xeneral Amin Dada sería un réxime autocrático-despótico típico. (b) Os *despotismos social-nacionalistas* nacen dunha alianza entre o exército e certos sectores "progresistas" con vistas á creación dun Estado autónomo e "antiimperialista" baseado sobre o nacionalismo. O Exipto de Nasser sería un exemplo deste tipo de despotismos. (c) Os *despotismos reaccionarios* son

réximes –típicos de sociedades semiperiféricas ou semidesenvolvidas– que se consolidan logo da interrupción pola forza de procesos políticos democráticos que ameazan con alterar profundamente a orde social. O perigo para o *statu quo* social dedúcese da posibilidade de que sexan eliminados os grupos tradicionalmente dominantes. Os réximes reaccionario-despóticos, que a miúdo se plasman en ditaduras da burguesía a través do exército, recorren á mobilización da poboación con prudencia, até que os seus líderes comprenden que se trata dun recurso que pode comprometer a súa continuidade. España (despois de 1939) e Chile (despois de 1974) son representativos deste modo de dominación.

No noso caso é precisamente o despotismo reaccionario o que máis nos interesa. Pero, de novo de acordo con Navarro, queremos deixar constancia de que, como xa apuntamos no capítulo 4, *o réxime despótico español mantivo un nivel permanente de mobilización das clases medias e medias altas*, e que só teimou na desmobilización das clases populares.[614]

Polo demais, Giner (1994, 45) entende que as ditaduras fascistas ou fascistizantes constitúen unha forma específica de despotismo de clase:

> Debía hallarse una nueva solución que, por una parte, permitiera la legitimación continuada del sistema heredero de desigualdad, fomentara el difundido objetivo del engrandecimiento nacional y promoviera la industrialización capitalista, mientras, por otro lado, destruyera con éxito los movimientos revolucionarios de izquierda que habían comenzado a amenazar seriamente el orden existente. Tal solución fue hallada e impuesta a través de varias formas de violencia, en puntos un tanto diferenciados de la escala temporal. Su triunfo significaba el fin del antiguo orden liberal burgués, así como una redefinición de las funciones políticas y económicas del Estado. Significaba también la extinción de la senda revolucionaria hacia la modernización en la Europa del Sur.

Giner (1994, 47-49) insiste na idea do fascismo e do semifascismo como un modo de dominación de clase xerado por unha coalición política reaccionaria formada por terratenentes, industriais e financeiros. Este tipo de ditaduras, en efecto, apareceron nos momentos nos que comezaban a fracasar as fórmulas políticas tradicionais de dominación parlamentaria burguesa:

> Los regímenes que siguieron su pauta invariablemente sostuvieron que representaban los intereses de todos (de allí su recurso frecuente al nacionalismo populista para el control de los medios colectivos de producción emocional), pero desde el principio se aplicaron deliberadamente a la preservación de los intereses de una coalición reaccionaria. Por lo general empedraron el camino para una mayor acumulación de capital y para el desarrollo del capitalismo de acuerdo con los deseos de las clases gobernantes [...]. [Ademais,] estos regímenes neutralizaron a las clases trabajadoras y a otros grupos amenazantes (por ejemplo los intelectuales disidentes y los estudiantes), de modo tal que aseguraron la paz interior.

En definitiva, como observan Giner, Sevilla-Guzmán e Pérez Yruela (1978, 117-118), os despotismos reaccionarios

> aparecen como formas específicas de respuesta política de ciertas estructuras clasistas ante *a)* el avance de la modernización –sobre todo en su forma de capitalismo expansivo internacional, con sus secuelas imperialistas–; *b)* la necesidad o imperativo de llevar a cabo un proceso de modernización controlado por los grupos y clases en el poder, es decir, sin que tal iniciativa les sea arrebatada por fuerzas revolucionarias o por lo menos parlamentaristas y liberal-democráticas (por modernización no entendemos aquí más que un proceso complejo de alfabetización, tecnificación, desarrollo del «estado benefactor», industrialización y «desruralización» de la población).

Voltando á cuestión inicial da distinción entre autoritarismo e totalitarismo, os nosos autores entenden que os réximes reaccionario-despóticos están provistos dun mecanismo interno de transformación. A "modernización" multiplica as relacións sociais que o réxime non dá controlado. A coalición reaccionaria empeza entón a buscar outras vías que lle permitan garantir a súa hexemonía e *que poden concretarse en réximes propiamente autoritarios*. En efecto, esa coalición e mais sectores importantes do exército poden procurar o estabelecemento de réximes autoritarios –de natureza entre presidencialista, parlamentaria e paternalista– nos que sexan quen de tutelar as forzas populares e democráticas.

O franquismo como réxime despótico

Definición

Como puidemos ver, o franquismo encaixa –cos matices que xa indicamos– nos *Idealtypen* do absolutismo despótico e do despotismo reaccionario propostos por Giner e os seus coautores. No sucesivo intentaremos propor un modelo que nos sirva para comprender o franquismo como un *réxime despótico*, é dicir, como unha *ditadura militar fascistizada da elite burguesa cuxo obxectivo foi a dominación dos campos social, político, ideolóxico e económico, e que reduciu a mobilización política a un nivel controlábel, limitándoa ás clases media e media alta*.

Giner (1972b[615], 5) entende que o final da Guerra Civil Española significou a consolidación no poder das clases sociais que tradicionalmente ocuparan as posicións de dominación no campo político español, pero que se viran acosadas polo proletariado urbano de adscrición socialista e anarquista, por un sector do campesiñado e por unha intelectualidade destacada e activa. Polo tanto, e para poderen fornecer unha explicación satisfactoria da consolidación e da permanencia do réxime franquista a partir de 1939, Giner e Sevilla-Guzmán (1975, 83, 87, nota 6, e 104) levan a cabo o que cualifican de *intento de interpretación do franquismo desde un enfoque de dominación de clase*, no que se constata que as dereitas españolas atoparon finalmente a fórmula política que buscaban desde 1808 e que lles garantiu un vínculo sólido entre o réxime e o modo de dominación de clase. Os autores advirten que "en ningún caso concebimos que sea separable el poder estatal de la dominación de clase, a pesar de la importante cuestión de la «autonomía relativa del aparato estatal»". Conclúen que o franquismo foi un réxime clasista, conservador e abertamente reaccionario, e formulan a hipótese de que a permanencia do réxime despótico español malia os grandes cambios sociais –o despegue neocapitalista, a secularización, a urbanización masiva e as grandes migracións– se poida explicar polo parecido existente entre a súa fórmula

política de dominación de clase e as correspondentes fórmulas prusiana e xaponesa, que, no seu día, levaron a cabo modernizacións *desde arriba*.

Segundo Giner (1971, 125, e 1981, 14-30), o fascismo xurdiu como a fórmula que resolveu as contradicións entre a orde política liberal-conservadora e as transformacións sociais que se produciran ao longo do século XIX, xa que (a) permitiu seguir a lexitimar o tradicional sistema de desigualdade, (b) fomentou as arelas colectivas de grandeza nacional, (c) incrementou a industrialización capitalista e (d) destruíu definitivamente os movementos revolucionarios da esquerda. Desde esta perspectiva, a natureza clasista da Guerra Civil Española non ofrece dúbidas.

Periodificación. O nacionalcatolicismo e a igrexa católica no réxime despótico

Se neste capítulo subliñamos, con Saz Campos, a importancia da *fascistización* para caracterizarmos axeitadamente o réxime despótico español, é porque cremos que os réximes fascistizados teñen, en xeral, unha gran capacidade de transformación dado que son esencialmente ambivalentes, é dicir, mesturan recursos propios da rixidez fascista con outros asociados á flexibilidade dos réximes non fascistas. Isto explica que a ditadura franquista durase case 40 anos. Agora imos repasar brevemente as diferentes etapas históricas do réxime franquista coa axuda do modelo proposto por Morodo (1984, 47-72), o que nos vai permitir observar como a adaptabilidade dos réximes fascistizados pode producir resultados moi duradeiros.

Morodo identifica *tres etapas* do Estado franquista, a primeira das cales foi a da *ditadura constituínte*, durante a Guerra Civil Española. O franquismo foi unha consecuencia bélica (*fascismo de guerra*), é dicir, xurdiu como resultado dunha guerra totalizadora. O poder decisorio último estivo sempre nas mans de Franco. A xefatura única, o partido único e mais o sindicato único non excluíron un pluralismo competitivo entre monárquicos, carlistas, católicos, conservadores e militares, con predominio da *Falange*. Todos estes sectores confluíron no catolicismo. Morodo (1984, 54-55) caracteriza esta etapa da seguinte maneira:

> El Estado franquista [era un] Estado confesionalmente católico. Aunque el fascismo, consolidado en Europa, se considera el modelo operativo del presente y del futuro, las características históricas españolas llevan, ya desde este momento constituyente, a una inclinación, que irá en aumento, de asumir la tradición católica. Incluso en los falangistas –Serrano Súñer había pertenecido a la CEDA– este hecho está presente y configurará la acción política y la propia legalidad. El catolicismo, el nacional-sindicalismo, sirve, así, de centro de confluencia a los sectores dominantes: falangistas, carlistas, monárquicos. De todos ellos, sin embargo, los falangistas –con modernidad, con cierto anti-clericalismo y con muchas contradicciones– serán los más opuestos a la institucionalización del fascismo católico.

No capítulo 7 xa observamos como os diversos sectores da coalición reaccionaria, que ocupaban as posicións dominantes no campo político, compartían algúns fragmentos ideolóxicos que conformaban unha ideoloxía tamén dominante –o nacionalcatolicismo–, cuxo obxecto era precisamente a lexitimación daquela dominación. Verbo do *fascismo católico* ao que acabamos de aludir da man de Morodo, Botti (1993[2], 102-119) pon de relevo como varios autores católicos –entre os que destacou Manuel García Morente pola súa solidez filosófica e pola recepción da súa obra– ían tratar de cohonestar o catolicismo e o fascismo. A revista *Escorial*, por exemplo, pretendeu apoiar culturalmente o franquismo desde unha postura católica e falanxista de esquerdas. Nela colaboraron, entre outros, Menéndez Pidal, Torrente Ballester, Fernando Almagro, Julio Caro Baroja, José Antonio Maravall, Xavier Zubiri e Julián Marías. Os inspiradores deste proxecto –que logo se afastarían do réxime franquista– foron Dionisio Ridruejo, Pedro Laín Entralgo[616] e Antonio Tovar. O *Instituto de Estudios Políticos* creouse como o principal *think tank* dun réxime que daba os seus primeiros pasos. Vinculados a este laboratorio político-ideolóxico estiveron José María Areilza[617] e Fernando María Castiella[618]. En *Reivindicaciones de España* (xa en 1941), estes dous altos funcionarios franquistas puxeron por escrito as aspiracións imperialistas nacionalcatólicas do réxime despótico. Nesta mesma época comezaría a andaina do Opus Dei, que, igual que a ACNP ou a Compañía de Xesús, pretendía formar unha elite católica para colocala nas posicións dominantes do campo político e defender unha ideoloxía xerárquica, verticalista e autoritaria. No seu ideario destacaba a santificación –é dicir, a división capitalista– do

traballo[619], así como o seu asalto ao poder (goberno, finanzas, industria, universidade, etc.).[620] En realidade, os únicos axentes políticos que estaban en condicións de fornecer persoal con capacidade de elaboración ideolóxica eran a igrexa católica e a *Falange*. Aínda que estaban enfrontados entre eles, compartían o espazo ideolóxico nacionalcatólico, o que lles asegurou un destacado protagonismo político. Non é de estrañar que fose precisamente a ideoloxía católica –a través da presión dos bispos, de importantes sectores católicos, do mundo conservador e do exército– a que tivese un importante papel na manobra de afastamento da España franquista dos réximes de Mussolini e de Hitler entre 1942 e 1943.

Pero xa nos estamos a adiantar no tempo, porque a segunda etapa da ditadura franquista –a da *cristalización institucional*– comezara en 1939 e duraría até 1947. Durante a Segunda Guerra Mundial, os elementos da coalición reaccionaria ideoloxicamente máis próximos ás potencias do Eixe –e máis afastados, no seo do pluralismo limitado do réxime, dos intereses da igrexa católica– lograron ocupar as posicións centrais do campo político. Pero co remate da guerra xurdiu a necesidade do Estado franquista de se achegar ás chancelarías europeas e de superar así o seu illamento internacional a través do Vaticano, nun momento de auxe dos partidos democratacristiáns.[621] E a igrexa católica, sabedora de que o partido único, *FET y de las JONS*, estaba demasiado preto dos partidos fascistas derrotados na Segunda Guerra Mundial para poder xestionar a política exterior española, non perdeu a ocasión de lle prestar ao réxime despótico o apoio decisivo que precisaba. Para lograr un distanciamento dos países perdedores, a igrexa católica defendeu a tese da neutralidade española durante o conflito.[622] Así, ao tempo que se levou a cabo unha destotalitarización formal –o Estado abandonou a súa autoconcepción totalitaria e pasou a definirse como católico, social e representativo–[623], a igrexa conseguiu (a) evitar unha crise da ditadura e preservar, mediante a lexitimación internacional, o conxunto dun sistema político que lle era favorábel, e (b) inducir os cambios que fortalecían a súa posición verbo dos demais grupos detentadores do poder. De feito, no plano xurídico –ao que nos achegaremos brevemente no capítulo 14– iría explicitándose moi claramente o que Linz (1993, 20) describe como o "ideal de una hegemonía religiosa en la sociedad",

até chegarse ao que Pérez Díaz (1994[2], 161) cualifica de "especie de mesogobierno cultural o moral a cargo de la Iglesia [...], que ahora disfrutaba de recursos extraordinarios para el control de los espacios públicos y privados de la sociedad". Coherentemente, o Ministerio de Asuntos Exteriores permaneceu durante 23 anos (entre 1945 e 1969) nas mans dos católicos[624] Alberto Martín Artajo[625] e Fernando María Castiella. Algo similar sucedeu no Ministerio de Educación con José Ibáñez Martín e Ruiz-Giménez[626].[627]

A terceira e derradeira etapa do réxime franquista é a da *evolución institucional*. De acordo cos relatos de Botti (1993[2], 123-135), Morodo (1984, 62-72), Ruiz Rico (1977, 138-140) e Tusell Gómez (1984a, 214), os anos cincuenta trouxeron consigo a fin do illamento[628] e mais importantes cambios socioeconómicos. A confesionalidade católica revelouse como un recurso irrenunciábel para o Estado, tanto interna como internacionalmente. Os axentes políticos católicos colaboracionistas, incorporados ao Goberno a partir de 1945 cunha clara finalidade instrumental, cultivaban unha imaxe democratacristiá no exterior (especialmente no mundo anglosaxón), onde posuían bos contactos, e o flexíbel réxime fascistizante español foi quen de percibir os beneficios derivados do protagonismo dun catolicismo político disposto a darlle cobertura á destotalitarización formal do réxime e a aparecer como avalista político internacional. A continuidade do réxime quedou garantida co éxito –un éxito *católico*– que supuxeron, entre 1950 e 1953, a supresión das sancións da ONU e os asinamentos do concordato coa Santa Sé e dos acordos bilaterais cos EUA. No concordato de 1953 –asinado o 27 de agosto e ratificado o 26 de outubro–[629], a Santa Sé implementou a súa estratexia anticomunista global malia os aspectos embarazosos da ideoloxía político-relixiosa do réxime despótico franquista. Segundo Laboa Gallego (1981, 82, e 1988b, 18-19), se a Santa Sé tardou tantos anos en asinar o concordato co Goberno de Franco foi porque "el Vaticano aguardaba a que se desglosase en el clima internacional la doble significación que había tenido el conglomerado contra el eje: por una parte, el frente contra el totalitarismo fascista, y, por otra, el frente contra el totalitarismo comunista. Tenía que aparecer claro que el Vaticano pactaba no con la España fascista sino con la España anticomunista".[630] No texto quedaron recollidos os privilexios que se lle recoñecían á igrexa católica e que se

plasmaban nunhas concesións moi importantes no eido económico (construción e conservación de inmobles, financiamento do sistema interno asistencial e de pensións, apoio á actividade misional e proselitista, etc.) e noutros eidos, como o do ensino público, o dos medios de comunicación, o da lexislación canónica matrimonial, o xudicial, o militar, o da moral ou o dos bos costumes. De feito, o concordato de 1953 simboliza a centralidade da posición da igrexa no campo político español naquel momento de apoxeo nacionalcatólico. Era o prezo que o réxime franquista pagaba por aquela operación de lexitimación ideolóxica e política *ad intra* e *ad extra*.[631]

A capacidade de evolución do réxime continuou dando os seus froitos despois de 1956. Tras as protestas estudantís e a tentativa de Arrese de lle imprimir ao réxime un carácter falanxista iniciouse unha nova fase tecnocrática na que o prioritario pasou a ser o desenvolvemento económico (paso da autarquía ao libre mercado). Pero tamén tivo lugar, como recorda Gómez Movellán (1999, 51), unha disociación crecente entre a sociedade e os dirixentes católicos da ditadura, o cal conduciu a que "los viejos propagandistsas católicos fueran sustituidos por una nueva raza de elementos más «modernos» aunque quizás más integristas en sus concepciones sobre el catolicismo; el Opus Dei y la «tecnocracia» constituyó la expresión de ese catolicismo calvinista que necesitaba el régimen franquista a mediados de los sesenta". En efecto, a maioría dos ministros tecnócratas a partir de 1957 foron membros do Opus Dei ou estiveron vinculados a el. Personificaban a última versión do nacionalcatolicismo. Porén, neste momento non se produciu a renovación do pacto entre o Estado e a igrexa católica: o Opus Dei non representaba a igrexa católica e era unha asociación de elite (non de masas); e no seo da propia comunidade católica empezou a haber discrepancias co réxime (xurdimento de posicións democratacristiás e católicas de esquerdas). Os tecnócratas representaban a síntese dos valores triunfantes en 1939 e as esixencias da modernización capitalista. Laureano López Rodó foi o personaxe máis emblemático e influínte deste novo grupo que lle imprimiu o seu propio carácter á derradeira fase do franquismo.

A dominación de clase: a coalición reaccionaria

Xa vimos como o noso modelo de interpretación do franquismo incorpora o elemento da *dominación de clase*, algo que non sucede no modelo canónico. En efecto, Giner e Sevilla-Guzmán (1975, 89-90, e 1980, 202-204 e 207-209) entenden que a dominación de clase é un elemento esencial dos réximes despótico-absolutistas que se dá en determinadas sociedades nas que o modo capitalista de produción ocupa una posición central na economía. A dominación de clase realízase basicamente a través do poder económico dos grupos hexemónicos nos sectores industrial, financeiro e terratenente, que controlan o aparato estatal por medio dunha coalición reaccionaria formada polos segmentos sociais altos e mais as clases de servizo, co apoio do estamento militar. En realidade, os propios réximes despótico-absolutistas actúan como axentes estruturantes da sociedade, na medida en que xeran e manteñen pautas de desigualdade, aínda que sempre afirman representaren os intereses xerais. De feito, non dubidan en neutralizar as clases traballadoras e mais grupos tales como a intelectualidade disidente ou o estudantado. Con todo, os réximes despóticos modernos non son nin un simple reflexo do modo de produción capitalista nin tampouco un simple instrumento das clases dirixentes, xa que as institucións e as corporacións do réxime condicionan o exercicio da dominación.

É evidente que neste achegamento á dominación de clase nos réximes despóticos, os nosos autores incorporan elementos de análise tanto funcionalistas como marxistas, aínda que se afastan por igual de ambos repertorios. De acordo con este modelo, o franquismo foi unha ditadura persoal extrema apoiada desde o principio por elementos moi conservadores e reaccionarios das clases dirixentes, e o Goberno franquista pode describirse como un *ben harmonizado compromiso entre faccións*. Nin os militares, nin os arribistas e demagogos falanxistas de clase media, nin os monárquicos de dereitas, nin os carlistas tradicionalistas, nin tampouco os membros da ACNP ou do Opus Dei foron quen de dominar o Goberno por completo. Pero entre todos formaban a coalición reaccionaria que controlaba o Estado, unha clase política complexa que representaba fielmente as oligarquías industrial,

financeira e terratenente do país. Dada a longa duración dunha ditadura caracterizada pola súa coordinación imperativa por parte de Franco –o ditador ao servizo das clases dirixentes tradicionais, que monopolizou a autoridade política: era o xefe do Estado, do Goberno, das forzas armadas e da coalición política reaccionario-fascista chamada *Movimiento Nacional*– e polos seus 40 anos de tranquila dominación, acabou por formarse unha única clase dirixente integrada tamén, entre outros, polos latifundistas andaluces e mais polas burguesías financeiras e industriais catalá e vasca. Os fascistas eran uns compañeiros de viaxe tan necesarios como incómodos, cuxas fervorosas demandas dun control estatal autárquico da economía, dunha revolución nacionalsindicalista e dun Estado corporativo foron diluídas con moita efectividade mediante a súa implicación nas tarefas políticas, gobernamentais e administrativas. Unha vez persoalmente interesados na duración do *statu quo* (e nos privilexios que del se derivaban para eles, que se concretaron nun enriquecemento impune a través da moi estendida cleptocracia, da corrupción municipal e dos botíns da guerra), aos fascistas domesticados deixou de lles urxir a revolución.

Giner (1971, 126) retrata a situación no momento final da Guerra Civil Española do seguinte xeito:

> [...] the patterns of class dominance were extremely clear cut. The upper classes were everywhere in power: the threat of agrarian reform had ceased to be a nightmare for the great *latifundia* landlords, while the industrialists and the financial bourgeoisie had nothing to fear from a working class whose leaders had been decimated, driven into exile or imprisoned, and their political and trade union organizations outlawed.
>
> [...] the modernization of society, which had begun to gather momentum under the auspices of the Republic, came to a halt. Agrarian reform was shelved. Any social conflict that could be remotely related to class was ignored and to this end a 'vertical' or corporatist trade union organization, the *Sindicato Vertical* was set up. The idea of help and charity to the needy supplanted the true spirit of welfare state action that had imbued the social policies of the republican years. In a word, social change in the direction of a more open society was everywhere halted.

Pero as circunstancias cambiaron ao longo dun réxime de tanta duración, como explican Giner e Sevilla-Guzmán (1980, 210-211). Unha vez

que as novas condicións económicas e políticas converteron o autoritarismo en inaceptábel para as clases hexemónicas, estas comezaron a desprenderse do réxime e a buscar unha nova fórmula política que lles garantise a continuación da súa dominación.

Estes son os principais puntos tratados neste capítulo:

- A subsunción do franquismo no modelo canónico dos réximes autoritarios induce unha visión benevolente e permisiva desta ditadura europea do século XX, e non é quen de aclarar nin á cuestión da súa función social nin tampouco a súa dimensión fascistizante.
- Para tal efecto debemos entender o franquismo desde un enfoque de dominación de clase, como unha fórmula política sólida materializada nun réxime despótico –militar e fascistizado– da coalición política burguesa e reaccionaria dun país semiperiférico e semidesenvolvido, que se resiste pola forza a perder a súa tradicional posición de preeminencia e cuxo obxectivo é o control total dos campos social, político e ideolóxico. Ademais, a ditadura procura facer un uso prudente da mobilización política –intensa pero limitada ás clases media e media alta– e tutelar o proceso de modernización.
- Dentro do réxime despótico español, o pluralismo circunscríbese aos sectores da sociedade que lle prestan o seu apoio, ao tempo que se neutraliza a ameaza dos sectores populares e democráticos (*v.g*. a clase obreira, a disidencia intelectual ou o estudantado). Na coalición reaccionaria conflúen os sectores altos da sociedade e mais as clases de servizo. Esta coalición –o exército, os falanxistas, os monárquicos, os carlistas tradicionalistas ou os católicos da ACNP e do Opus Dei– controla os resortes do Estado, cuxa acción, alén da súa pretendida defensa dos intereses xerais, tamén contribúe a xerar e manter as pautas de desigualdade social propias da dominación de clase. Ningún grupo da coalición reaccionaria chega nunca individualmente a dominar por completo o Goberno.

- A igrexa católica é un elemento esencial da dimensión totalizante do réxime despótico franquista, ao tempo que proporciona os recursos ideolóxicos e institucionais cos que a ditadura fascistizada vai evolucionando en función das circunstancias.
- Só se o franquismo se entende como unha ditadura fascistizada –que é unha das formas que pode adoptar o despotismo de clase– pode comprenderse un dos seus trazos esenciais: a súa ambivalencia, é dicir, a súa habilidade para combinar a rixidez fascista coa flexibilidade dos réximes non fascistas. A capacidade de adaptación resultante desta calidade tamén explica a longa duración do franquismo.
- O réxime despótico español pasa, en efecto, por varias etapas: na primeira (1936-1939), o nacionalcatolicismo xa aparece como a referencia ideolóxica común das diversas tendencias presentes na coalición reaccionaria, aínda que ao fascismo lle corresponde un protagonismo destacado; este protagonismo prolóngase durante unha boa parte da segunda etapa (1939-1947), pero o illamento internacional posterior á Segunda Guerra Mundial obriga o réxime despótico a destotalitarizarse formalmente e a utilizar, para acadar unha lexitimación internacional, os recursos da igrexa católica, que así logra a supervivencia do réxime e a mellora relativa da súa posición de dominación no seo da coalición reaccionaria; durante a terceira e derradeira etapa (a partir de 1947), a supresión das sancións da ONU e os asinamentos do concordato coa Santa Sé e dos acordos bilaterais cos EUA (entre 1950 e 1953) aseguran a supervivencia do réxime e colocan a igrexa católica nas posicións centrais do campo político español.

Capítulo 14

Pluralismo de clase e fórmula política do despotismo franquista. A igrexa católica como clase de servizo

> Consciente o inconscientemente, muchos novelistas, periodistas y ensayistas (y cineastas, no lo olvidemos) han transmitido una imagen deformada del franquismo, en la que se cargan las tintas en aquellos aspectos más garbanceros (el estrafalario lenguaje oficial, el generalito barrigudo y de voz tiplisonante que provoca más risa que horror, la paranoia sobre los enemigos de la patria, la demasía freudiana de los sacerdotes, las sentencias de muerte pringadas de chocolate con picatostes, la épica caduca de los manuales escolares, la estética cutre del nacionalcatolicismo, los desmanes surrealistas de la censura). Se construye así una digerible impresión de régimen bananero frente a la realidad de una dictadura que aplicó, con detalle y hasta el último día, técnicas refinadas de tortura, censura, represión mental, manipulación cultural y creación de esquemas psicológicos de los que todavía hoy no nos hemos desprendido por completo. Se forma así una memoria que es fetiche antes que de uso; una memoria de tarareo antes que de conocimiento, una memoria de anécdotas antes que de hechos, palabras, responsabilidades. En definitiva, una memoria más sentimental que ideológica.
>
> Isaac Rosa, *El vano ayer*

O pluralismo de clase

Neste traballo evidénciase a influencia decisiva que sobre a nosa perspectiva analítica exerce Giner. No modelo que comezamos a expor no capítulo anterior, a pegada deste autor é obvia, e neste que agora iniciamos vaino ser en non menor medida, malia algún distanciamento puntual. A estada deste capítulo será, en efecto, a análise que realizan Giner e Sevilla-Guzmán (1975) da dominación de clase no réxime despótico franquista. Para empezar, debemos deixar claro que *o pluralismo dos réximes despóticos non debe confundirse co dos democráticos*. Como puntualizan Giner e os seus coautores[632], a diferenza principal reside no feito de que, *nos réximes despóticos, o pluralismo se limita aos sectores de servizo* –aos que nos achegaremos neste mesmo capítulo–, o que deixa fóra do campo político as clases traballadoras, para as que se crean asociacións pseudosindicais controladas. Este pluralismo rextrinxido ou limitado pode así caracterizarse como un *pluralismo de clase* constituído polos funcionarios cooptados polo réxime despótico aos que se lles permite que se organicen en asociacións horizontais –é dicir, en corpos profesionais– para a defensa dos seus intereses de grupo e a expansión das súas zonas de monopolio alén das parcelas da administración que controlan. Estas asociacións horizontais non teñen, polo tanto, unha finalidade formalmente política (aínda que, na práctica, poidan desenvolver unha actividade política, sempre e cando non traspasen o límite da disidencia ideolóxica).

No franquismo, como en xeral nos réximes despóticos, *foi relativamente intensa a rotación da elite gobernante*. Dado que *a súa función era o mantemento do poder político absoluto do ditador*, era preciso (a) impedir que nas posicións centrais do campo político xurdisen alianzas que acumulasen demasiados recursos, e, ao tempo, (b) liberar o ditador da xestión gobernamental, que quedaba limitada a uns membros do Goberno que eran seleccionados entre as clases de servizo en función das cambiantes conxunturas internacionais, dos equilibrios entre as faccións políticas no interior e do exercicio discrecional do poder do ditador, cuxa posición de dominio do centro do campo se vía así reforzada.

Pero *o feito de que os apoios do réxime gozasen dun certo pluralismo político permitiu o desenvolvemento de grupos de oposición*, como os movementos obreiros católicos ou o grupo reformista Tácito. Polo tanto, a crise do franquismo non foi allea ao pluralismo tolerado no seo da clase dirixente. En efecto, unha parte crecente e finalmente maioritaria da coalición reaccionaria constatou que o desenvolvemento capitalista entraba en contradición co mantemento do sistema político franquista (cos seus elementos fascistas e corporativistas), e optou pola vía "reformista" para construír un novo sistema similar ao das democracias occidentais.

A fórmula política do franquismo (I): a dimensión ideolóxica

O paradoiro descoñecido da ideoloxía despótica

Giner e Sevilla-Guzmán (1975, 89 e 95-97) acoden a Mosca para definir a *fórmula política* como "las «bases legales y morales o el principio sobre el cual descansa el poder de la clase política»". *Na fórmula política hai que distinguir dúas dimensións: a ideolóxica e a material*:

> Los «modos de pensamiento» de la fórmula política de estos regímenes [despótico-absolutistas] se componen, en general, de ideologías que tienden a realizar la función subyacente de justificar y sacralizar la desigualdad económica y «racionalizar» las desigualdades sociales existentes.
>
> El aparato institucional que instrumentaliza la fórmula política excluye [os] sectores oprimidos y explotados de la sociedad [fundamentalmente, obreiros e campesiños], y tiene como función global la obtención por distintos mecanismos –represivo, de neutralización ideológica, de falsa participación política, de apoyo ideológico, etc.– [de] la obediencia pasiva, que viene a ofrecer una falsa legitimidad y a crear conductas alienantes para la cooptación o aceptación de tales regímenes. (Giner e Sevilla-Guzmán, 1975, 89.)

Nos capítulos 4 e 7 criticamos tanto os modelos canónicos, que esvaecen e menosprezan a ideoloxía como elemento estruturador das

relacións no campo social, como o concepto marxista de *ideoloxía* como unha simple conciencia falsa que lexitima a dominación política. Inclinámonos por unha definición da ideoloxía como un sistema de ideas e de conceptos cuxa función consiste na organización das crenzas colectivas, no reforzo da orde social e na realización dos obxectivos do grupo. Giner non é alleo á nosa propia concepción da ideoloxía. No capítulo 7 tivemos ocasión de ver como este autor se rebela contra a marxinación da ideoloxía como obxecto de estudo, dado que calquera análise dos fenómenos sociais que pretenda ser rigorosa precisa incorporar o coñecemento das ideas e das crenzas. Ao tempo, cando afirma que a alienación humana non é a única fonte da ideoloxía, Giner afástase do modelo marxista, no que a ideoloxía é unha ilusión colectiva inventada en beneficio dos intereses de clase dominantes, que forma parte da superestrutura, se transmite mediante o ensino e a tradición e pretende consolidar as relacións de produción e das forzas produtivas. Para Giner, o modelo marxista resulta demasiado tendencioso e reducionista, porque exclúe da ideoloxía calquera contido que non sexa un construto de mistificacións e de mentiras. En efecto, un achegamento máis neutro, obxectivo e eficaz revela que *todos os grupos teñen unha ideoloxía que opera como unha fonte de lexitimidade*, porque *todos posúen unha determinada concepción do mundo coa que explicaren a súa existencia e a súa posición de dominación ou de subordinación no campo social, e coa que reuniren argumentos a prol da súa procura do poder*.

Resulta así un tanto paradoxal que o aspecto máis confuso do estudo de Giner e Sevilla-Guzmán (1975) sexa precisamente o relativo á ideoloxía do franquismo como réxime despótico. Os autores esfuman os límites entre os planos –que eles mesmos propoñen, de acordo con Mosca[633]– da fórmula política e da ideoloxía, cando aluden dun xeito insatisfactorio ao nacionalcatolicismo como ideoloxía do franquismo. Así, manteñen que a "«religión católica como crisol de la nacionalidad española», «el espíritu cristiano del sacrificio» y «España como reserva espiritual de occidente» y el sentido maniqueo de «cruzada» de la guerra civil son elementos ideológicos tomados del catolicismo hispánico para dar cuerpo a su fórmula política específica".[634]

Giner e os seus coautores[635] entenden que, máis que unha ideoloxía, o que había detrás do franquismo era un sincretismo e un pragmatismo ideolóxicos moi propios dos modernos réximes despóticos e que atoparon xustamente no caso español unha das súas máis paradigmáticas expresións. Ao tempo que excluía as ideas democráticas, liberais, socialistas, comunistas e separatistas –é dicir, as ideoloxías e os valores de todas as clases subordinadas e de todos os partidos e movementos colocados na ilegalidade–, a ideoloxía oficial incluía compoñentes ideolóxicos de cada unha das clases que se atopaban no centro do campo político, que abranguían desde o fascismo fundamentalista até o lexitimismo monárquico ultramontano. O ditador non tiña máis que botar man de calquera dos elementos ideolóxicos dos que dispuña, en función das cambiantes conxunturas políticas e dos equilibrios internos na coalición reaccionaria. *A gran capacidade de adaptación ideolóxica do réxime ás diferentes circunstancias de orde interna e exterior debíase precisamente a esta dimensión basicamente adaptativa e altamente realista da amálgama ideolóxica*. Pero *sería un erro pensar que o franquismo careceu de ideoloxía*, se se ten en conta que os principios fundamentais do franquismo apenas sufriron mutacións ao longo do tempo: a relixión católica como esencia da identidade nacional española, España como baluarte da civilización occidental (é dicir, como guía espiritual das forzas en loita contra a barbarie comunista, masónica, atea e liberal), a democracia orgánica como unha superación da loita de clases mediante a solidariedade nacional,[636] a xerarquía e a orde.

Nación, relixión e liberalismo económico en España: o nacionalcatolicismo como ideoloxía

De acordo con Botti (1993[2]) –a quen imos seguir moi de preto neste apartado–[637], o *nacionalcatolicismo é unha ideoloxía cuxos compoñentes principais son (a) a consubstancialidade entre o nacional (España) e o relixioso (o catolicismo)*[638] *e (b) a distinción entre liberalismo económico e liberalismo político. O nacionalcatolicismo é o nacionalismo español contemporáneo*.[639] García de

Cortázar (1993, 11-12) coincide con Botti cando observa que *o nacionalcatolicismo é unha ideoloxía que lle dá cobertura á recepción cristiá do capitalismo mediante unha manipulación consistente en separar o liberalismo económico do liberalismo político*. Polo tanto, e en contra do modelo canónico que analizamos nos capítulos 4 e 7, *o franquismo si tivo unha ideoloxía, que foi precisamente o nacionalcatolicismo*.[640] Botti precisa que *o nacionalcatolicismo non é unha ideoloxía arcaizante e antimoderna*, porque o que pretende é evitar os perigos inherentes á modernización capitalista –a revolución e a secularización– sen pór en perigo o propio desenvolvemento capitalista. A modernidade capitalista non se considera incompatíbel co nacionalismo económico e ideolóxico, nin tampouco cun sistema antidemocrático.[641] Como veremos no capítulo 17, o que fai o nacionalcatolicismo non é outra cousa que lexitimar ideoloxicamente o modo ibérico-latino de levar a cabo os procesos de modernización.

A natureza e a dinámica profundas da sublevación militar de xullo de 1936 e da Guerra Civil Española explícanse polos intereses da igrexa católica e da dereita política sintetizados no nacionalcatolicismo teorizado nas páxinas de *Acción Española*[642]. A ideoloxía nacionalcatólica foi quen de (a) unificar e cohesionar a coalición reaccionaria,[643] así como de (b) converterse en hexemónica mediante a súa difusión en forma de mentalidade e mediante unha socialización que a transformou en sentido común. O termo *nacionalcatolicismo* empezou a utilizarse fundamentalmente a partir dos anos sesenta do século XX,[644] e foi a través do uso crítico que del fixeron algúns intelectuais opositores como comezou a construción do nacionalcatolicismo como obxecto historiográfico. A esta construción tamén contribuíron algúns intelectuais católicos que empezaron a afastarse do réxime despótico (Pedro Laín Entralgo, Antonio Tovar, José Luis López Aranguren, Julián Marías, etc.). Montero García (2007a, 139) puntualiza que “el término y el concepto nacionalcatolicismo se acuña en medios intelectuales católicos que hacen una lectura crítica y autocrítica de una situación y un modelo de relación Iglesia-Estado-sociedad, estrechamente ligado a la coyuntura de la guerra civil”.

Na etioloxía do nacionalcatolicismo[645] atópanse tres elementos que forman parte dunha corrente filosófica tradicionalista: (a) a reacción católica

fronte á Ilustración,[646] (b) a reacción católica fronte á Revolución Francesa e (c) a revolta contra a invasión napoleónica de 1808. O tradicionalismo –a resistencia fronte á modernización liberal-burguesa– baséase sobre unha filosofía que concibe a historia como unha loita entre o ben –o catolicismo– e o mal –o socialismo–. O pobo español foi elixido pola providencia para gorecer o catolicismo dos ventos revolucionarios que sopran por Europa. Polo tanto, o nacionalcatolicismo ten unha orixe preburguesa e precapitalista. No período que vai desde a Restauración até 1917, o nacionalcatolicismo perfilouse como a ideoloxía político-relixiosa da oligarquía no poder. A súa vinculación á industrialización e ao nacionalismo económico e político fixo del un fenómeno moderno. Tras a crise de 1917, os nacionalismos europeos atoparon o seu equivalente español no nacionalcatolicismo, que definía o ámbito ideolóxico no que convivían o catolicismo e a modernidade capitalista e que se opuxo á II República na medida en que era democrático-burguesa e representaba unha ameaza para a oligarquía tradicional. Franco deulle continuidade ao proxecto nacionalcatólico converténdoo na ideoloxía do franquismo.

A partir da década dos oitenta do século XIX –coincidindo co debilitamento da corrente tradicionalista–, a igrexa católica empezou a defender os seus intereses no Estado a través do partido liberal conservador de Cánovas del Castillo, momento no que se produciu a xunción entre un sector católico importante e o Estado liberal. Neste contexto tivo lugar a célebre polémica entre Gumersindo de Azcárate, para quen a decadencia española nos planos cultural, filosófico e científico era consecuencia do cerramento relixioso imposto pola Inquisición, e Marcelino Menéndez Pelayo, que sostiña que a cultura española a partir do século XVI desenvolveu unha función histórica moderna cando cristianizou o Renacemento europeo en defensa contra a Reforma. Segundo Menéndez Pelayo, España débelle a súa unidade ao cristianismo, porque na esencia da nación española está a ortodoxia católica. É un pensamento tan nacionalista e católico como rexeneracionista e defensor dunha industrialización que debe realizarse baixo o manto proteccionista defensor dos intereses oligárquicos. En realidade, así foi: o desenvolvemento económico español a finais do século XIX e a comezos do século XX tivo lugar cunhas altas barreiras

proteccionistas. E deste proceso de modernización non se afastaron nin a igrexa católica nin os axentes sociais situados na súa órbita.

Historicamente, e malia a desamortización, unha parte decisiva da riqueza do país foi propiedade da igrexa católica. En contraposición ás propias reticencias ideolóxicas, importantes sectores católicos –*v.g.* os xesuítas– integráronse nos círculos capitalistas. Entre finais do século XIX e comezos do século XX culminaron, por unha banda, o proceso de transición cara ao capitalismo e de recristianización das clases altas, e, por oubra banda, o proceso, experimentado pola igrexa católica, de aburguesamento e de integración no capitalismo. Tras o desastre de 1898 –coa conseguinte perda das expectativas imperiais– desenvolveuse un nacionalismo español impulsado tamén polo perigo de ruptura da integridade territorial. O nacionalcatolicismo afastouse do tradicionalismo católico na súa oposición aos nacionalismos periféricos, que se desenvolvían nun contexto europeo que semellaba serlles favorábel (Finlandia, Irlanda, etc.), o que os facía especialmente perigosos para os intereses da coalición socioeconómica defensora dunha concepción unitaria e indivisíbel de España. De feito, a ideoloxía da integridade territorial española ten unha etioloxía claramente nacionalcatólica; máis aínda, e como xa apuntamos, *a ideoloxía do nacionalismo unitarista español é o nacionalcatolicismo*, que se insire na corrente das modernas ideas-forza nacionalistas. Durante a Primeira Guerra Mundial e nos anos da correspondente posguerra, o nacionalismo empezou a ocupar posicións centrais no campo intelectual español co fortalecemento do capitalismo, coa cuestión dos nacionalismos periféricos, coa organización do movemento obreiro e coas consecuencias da revolución bolxevique. A ditadura militar de Primo de Rivera foi unha representación xa moi avanzada do nacionalismo español anterior ao franquismo, e contou co apoio da igrexa e das asociacións católicas. No plano partidario, naceu a dereitista Unión Patriótica, que, desde os seus postulados nacionalistas e católicos, aspiraba a ser o partido único da ditadura de Primo de Rivera e contou co apoio inicial da ACNP. Con algunha excepción –*v.g.* Unamuno–, a intelectualidade era ideoloxicamente homoxénea: Eugenio d'Ors, Juan Tusquet e Ramiro de Maeztu, inicialmente situados na marxinalidade, colocáronse nas posicións dominantes do campo intelectual do réxime militar. Ramiro de Maeztu, en concreto, acabou

avogando por un réxime autoritario no que puidese ter lugar unha modernización á española, é dicir, cohonestando o catolicismo e o capitalismo. As súas ideas coincidían basicamente coas da ACNP e coas do Opus Dei.[647]

Durante a II República Española, o grupo de intelectuais integristas ultramontanos[648] encabezados por Ramiro de Maeztu e agrupados na revista *Acción Española* –a maioría dos cales ocupara cargos de responsabilidade na ditadura de Primo de Rivera–, defenderon a idea de que o rexurdimento da nación española dependía do catolicismo e da monarquía. Este grupo –que se inspiraba en Menéndez Pelayo, Donoso Cortés[649], Balmes[650] e Vázquez de Mella[651]– levou a cabo unha sofisticada operación cultural de acordo con tres directrices: (a) só se consideraba positiva a cultura católica, polo que se defendía unha plena identificación entre o catolicismo e España (algúns autores –Eugenio Montes, José Pemartín[652]– fixéronlle a esta idea unha achega importante cando lle conferiron a *Acción Española* un compoñente católico fascista); (b) propugnábase –sobre todo por parte de José Calvo Sotelo– a organización corporativa da sociedade ao tempo que se rexeitaban o capitalismo liberal e a democracia, se afirmaba a necesidade dunha elite dirixente para España e se defendía un capitalismo económico corrixido nun sentido social e situado nun marco autoritario; e (c) defendíase un ideal panhispánico da man de Zacarías de Vizcarra –un sacerdote ligado á dereita católica que lanzou en *Acción Española* a idea da *hispanidade* e realizou unha exitosa andaina polo franquismo–, mentres o cardeal Gomá y Tomás declaraba que existía unha relación de igualdade entre a hispanidade e o catolicismo e o insurxente fascismo español impregnaba o relanzamento do mito panhispánico dunha coloración política e económica (máis que espiritual).[653]

O que botamos de menos na exposición de Giner e dos seus coautores é a identificación do *nacionalcatolicismo* como a ideoloxía do réxime despótico franquista. Onde, se non na ideoloxía nacionalcatólica, se reúnen os distintos fragmentos ideolóxicos (a unidade de España e a democracia orgánica de raíz corporativista católica) que xuntan os axentes centrais do campo político franquista no seu común obxectivo de lexitimar a súa posición de dominación?[654] Giner e Sevilla-Guzmán (1975, 95) utilizan o argumento, certamente pouco convincente, da suposta *escasa elaboración ideolóxica* do

réxime despótico español, debida ao feito de que só tiñan consistencia os seus elementos ideolóxicos fascistas, inservíbeis logo da derrota das potencias do Eixe na Segunda Guerra Mundial.[655] De feito, e segundo estes autores, estaríamos máis ben en presenza de (a) unha contraideoloxía antidemocrática –de escasa entidade intelectual, e cun contido esencialmente emocional e afectivo– elaborada como reacción fronte ao demostrado fracaso da II República Española no seu intento de manter a orde, e que apela a valores como a unidade da patria, o centralismo castelán,[656] a espiritualidade católica, o servizo, o sacrificio, a disciplina e a orde;[657] (b) unha ideoloxía progresivamente laminada, especialmente a partir dos anos 60, coa irrupción, da man dos tecnócratas opusdeístas, das políticas neocapitalistas pragmáticas; e (c) a represión das ideoloxías disidentes. Os autores explican esta falta dunha ideoloxía codificada cun mínimo de claridade –entendida en termos de poder e non como mentalidade[658], como crenzas sobrenaturais ou como simples sentimentos de clase– á inexistencia de partidos políticos e á necesidade do ditador de poder interpretar libremente uns modos de pensamento difusos.

A fórmula política do franquismo (II): a dimensión material (o aparato institucional)

Giner e Sevilla-Guzmán (1975, 96-97) apuntan que a "escasa elaboración de la dimensión ideológica de su fórmula política no es óbice para que el franquismo haya mantenido una clara obediencia a sus modos de pensamiento [...]. Por otra parte, la dimensión material de la fórmula política, es decir su cristalización en instituciones políticas y sociales, es, en definitiva, el auténtico soporte del sistema".

O aparato do Estado franquista estaba, segundo Giner e os seus coautores[659], totalmente controlado polas clases dirixentes do réxime, e concretamente polas clases de servizo. A cooptación abranguía todos os cargos, desde os ministros até os alcaldes máis modestos. Agora imos

deternos brevemente nas institucións políticas, culturais e económicas propias da instrumentalización da fórmula política franquista.

As institucións da fachada político-xurídica

A fórmula política dos réximes despóticos necesita dotarse, de acordo con Giner e Sevilla-Guzmán[660], dun sistema institucional aparentemente xusto e participativo, así como dunha lexitimación do seu sistema de pensamento. No caso do réxime franquista, as institucións da fachada política –as Cortes, o *Consejo Nacional del Movimiento*, o *Consejo del Reino*, etc.–, pretendían representar os intereses populares pero estaban *totalmente controladas pola xefatura* e *representaban os intereses dos grupos hexemónicos*. Estas institucións carecían de toda autonomía verbo das clases dominantes, como demostrou a súa desaparición co afundimento do réxime. Tamén a administración de xustiza –o conxunto das institucións-fachada de carácter xudicial– desenvolvía a súa actividade cun alto grao de mediatización ideolóxica.

Os piares burocráticos

Se a clase política dos réximes despóticos se nutre normalmente das organizacións administrativas e profesionais sobre as que se basea o pluralismo de clase, era de esperar que, no réxime despótico español, o único pluralismo de clase autorizado se manifestase (a) na administración central do Estado, nos organismos autónomos, na administración local, na organización sindical, etc., e tamén (b) nas organizacións independentes da administración, como os corpos profesionais de avogados, enxeñeiros de camiños, agrónomos, industriais, etc.[661]

As institucións de apoio ideolóxico

Para Giner e os seus coautores[662], nos momentos nos que o réxime despótico franquista necesitou lexitimarse tentou revitalizarse ideoloxicamente e xerar algún tipo de fervor popular. Os ingredientes ideolóxicos naturais desta lexitimación foron (a) o populismo nacionalista reaccionario construído sobre unha noción nostálxica da hexemonía castelá, (b) o fascismo falanxista e (c) o espírito de cruzada antimarxista da igrexa católica. Como xa tivemos ocasión de ver, tras a fin da Segunda Guerra Mundial foi a igrexa católica a que prevaleceu na amálgama ideolóxica clerical-nacionalista e antidemocrática característica do franquismo.

Con este propósito, o réxime botou man de institucións de apoio ideolóxico, algunhas das cales estaban vinculadas á clase de servizo do *Movimiento* (a *Frente de Juventudes*, a *Sección Femenina*, os *Pelayos*). Pero foron sobre todo a igrexa católica e as súas organizacións as que foron politicamente utilizadas para (a) consolidar e lexitimar a posición do Goberno fronte á sociedade civil e (b) educar a poboación no espírito da cultura política dominante. De feito, *a igrexa católica franquista converteuse no alicerce da lexitimación sistemática* a través do adoutrinamento, a educación e a propaganda, que respondían a un amplo programa de desecularización. Este programa amosou a súa debilidade a partir dos anos sesenta, sobre todo porque o propio réxime, empeñado en acadar éxitos no campo económico, permitiu ou mesmo promoveu tendencias alternativas, tales como a secularización, os cambios nos costumes, a penetración doutras ideoloxías, o hedonismo ou o consumismo. Neste mesmo período, a igrexa católica tivo que lle facer fronte a unha crise estrutural derivada, entre outros factores, da baixada no número de vocacións, da diminución dos fieis nos oficios relixiosos, da aparición de movementos de renovación e mais da actividade dun movemento de oposición política dirixido por cristiáns radicais.

As institucións de neutralización ideolóxica: a cultura de masas

Giner e Sevilla-Guzmán[663] describen as institucións de neutralización ideolóxica como aquelas que, normalmente pertencentes aos campos educativo e recreativo, foron creadas polo réxime para as *classes dangereuses*, é dicir, para os sectores sociais alleos ás clases de servizo e, polo tanto, infieis. Controlaban os medios informativos e manipulaban a opinión pública a través de espectáculos e conmemoracións dirixidos a focalizar neles a atención destes sectores. *O obxectivo das institucións de neutralización ideolóxica era conseguir un uso menos intenso da represión policial mediante a indución da apatía política e da aceptación pasiva do réxime*. Destas institucións formaban parte *Educación y Descanso*; algúns elementos alleos *per se* a calquera actividade política a prol do sistema, como o fútbol, os touros e as celebridades –como Raphael ou Lola Flores–, instrumentalizados a través dos medios de comunicación; a censura; o control dos medios de comunicación; etc.

Nesta mesma liña, Fusi Aizpurua (2000, 185-192 e 219) tamén se refire ao fútbol, aos touros, á literatura de quiosco, ao cine e á radio como fenómenos pertencentes á *subcultura de consumo de masas*, que carecía de "preocupaciones políticas e intelectuales" pero gozaba dunha "gran popularidad y difusión pública", de maneira que "favorecía, vía el entretenimiento y la evasión, la integración social y la desmovilización del país, objetivos políticos –mucho más que la nacionalización de las masas– del nuevo régimen". En realidade, tratábase de inducir unha especie de *Gleichschaltung* do gusto, da sensibilidade e das afeccións populares, ao tempo que se invisibilizaban os problemas reais e as propostas provenientes da oposición cultural.

A cooptación política e mais a obediencia pasiva

Nos modernos réximes despóticos, o recrutamento para os empregos públicos, máis que ideolóxico, é tendencialmente pragmático, como constatan os nosos autores[664]. O que se lles esixe aos membros das clases de servizo é lealdade

ao xefe ou ao árbitro da coalición reaccionaria, así como o compromiso de non cuestionar a lexitimidade da fórmula política. A *represión selectiva*, axudada polo control dos medios de comunicación e da opinión pública, encárgase de deixar fóra da participación política as *classes dangereuses* –obreiros e estudantes–, e de agravar a discriminación das minorías étnicas, relixiosas e nacionais. Deste xeito, evítase tamén a persecución innecesaria dos cidadáns respectuosos coa lei.

Se no capítulo 13 chegamos á conclusión de que a ditadura franquista utilizou o recurso da mobilización política con intensidade pero limitándoa ás clases media e media alta, os nosos autores, pola contra –como tamén puidemos constatar no anterior capítulo–, afirman que o réxime despótico español intentou (a) que non houbese mobilización ningunha e (b) que se acadase un estado de obediencia pasiva xeneralizada. Isto último foi doado, dado o recordo traumático da guerra e do exterminio político durante a longa posguerra. Todos os sectores non cooptados nas clases de servizo (como os traballadores e os campesiños, pero tamén unha parte da clase media urbana) foron controlados mediante o uso da represión por parte do aparato do Estado.

As institucións de represión política

As institucións de represión política comprendían, segundo os nosos autores[665], as entidades paramilitares encargadas de manter (a) a paz e a orde pública no interior e (b) os límites do pluralismo de clase. *O franquismo esforzouse permanentemente por eliminar coa violencia calquera manifestación de oposición política*, de maneira que reprimiu toda reunión ou manifestación política pacífica. O terror, a tortura e mais a terríbel represión da posguerra explican a efectividade da policía política na persecución dos movementos democráticos.[666]

O sistema educativo

A Giner e os seus coautores[667] non se lles escapa que *os réximes despóticos acoden ao sistema educativo para abordaren a tarefa da reprodución do sistema de dominación de clase* mediante o fomento da educación en todos os niveis, que (a) debe crear unhas elites técnicas e uns cadros medios que fornezan os recambios para as clases de servizo, e (b) é un requisito do crecemento económico no sistema capitalista mundial. O réxime despótico franquista enfrontouse a este desafío mediante (a) o reforzamento das moi prestixiosas e elitistas escolas de enxeñaría, (b) un sistema universitario cerrado e (c) a creación dunha serie de escolas técnicas para xestores, abertas aos fillos das clases medias baixas e tamén, pero máis limitadamente, aos dos traballadores especializados.

En España, a mediados dos anos sesenta do século XX, coa idea da importancia do crecemento económico e dos cambios estruturais xa instalada na sociedade, o Goberno recorreu á fórmula do *desenvolvemento sen democratización*, cuxos representantes por excelencia eran os tecnócratas opusdeístas que, a cambio de poder político, ofrecían unha combinación (que axiña revelaría o seu carácter contraditorio) de crecemento económico, "apoliticismo" e mantemento da orde social. En 1973, nun Estado que controlaba estreitamente o sistema educativo, a cuarta parte do alumnado de ensino secundario estaba matriculado en centros católicos.[668] O ensino era, xunto coa familia, o instrumento de socialización máis eficaz, capaz de inducir a miúdo actitudes políticas irreversíbeis.[669] Paradoxalmente, foron os acordos de 1979 os que lle permitiron á igrexa católica ampliar aínda máis o campo de acción das súas institucións educativas: a universidade católica creceu sobre todo coa democracia.[670]

As institucións de control económico

A dominación de clase do réxime despótico franquista plasmouse con especial claridade nas institucións económico-financeiras postas en pé para apoiar os

intereses dos altos sectores financeiro, económico e terratenente, aínda que se presentaban como dirixidas ao desenvolvemento económico e ao fomento dos sectores económicos débiles. Poderíanse citar como exemplos o Instituto Nacional de Industria ou o *Banco de Crédito Industrial y Agrícola*. [671]

O exército

En canto ao papel que os réximes despóticos modernos lle atribúen ao exército, Giner e Sevilla-Guzmán[672] entenden que se trata da institución que, situada nas posicións centrais do campo político pola forza da que pode facer uso na creación da forma de goberno, (a) asegura, en última instancia, a propia existencia do sistema de dominación, (b) realiza un labor represivo a través da xurisdición militar e (c) asume unha función de neutralización ideolóxica a través da socialización no servizo militar.

Como xa puidemos ver neste mesmo capítulo, o pluralismo restrinxido é un pluralismo de clase no que se integran aqueles funcionarios que, para defenderen os seus intereses colectivos e mais a expansión da súa esfera de influencia, poden constituír organizacións profesionais. Así entendido, exército non foi unha clase de servizo do réxime despótico franquista, e non puido participar no seu pluralismo limitado. En efecto, e malia a súa sublevación contra a República e o seu protagonismo na Guerra Civil, no exército non podía haber corpos profesionais. Porén, a posición do exército dentro do campo político español era peculiar. O feito de que non constituíse *per se* nin unha clase de servizo nin unha das clases dirixentes tivo unha excepción: a cooptación dun gran número de oficiais para ocuparen postos como cargos políticos ou altos funcionarios noutras institucións, e, polo tanto, para integrárense nas clases de servizo a título individual (fenómeno este que respondía á natureza militarizada da sociedade española). Pero, mesmo neste último caso, *os militares foron unha minoría dentro da elite política* –agás durante a consolidación do sistema–, aínda que era moi frecuente que se lles reservase a xestión gobernamental dos asuntos militares.

Con todo, non deben subestimarse os recursos que o exército chegou a acumular no campo político. As consecuencias da crise final do réxime despótico non poden entenderse sen o permiso e a supervisión da institución militar, cuxos membros non se repregaron, senón que permaneceron nos seus postos e lograron unhas garantías especiais verbo do seu *status* no futuro sistema político.

As clases de servizo do réxime despótico franquista

Giner e os seus coautores[673] entenden que, en termos xerais, o goberno da coalición reaccionaria controla o aparato político-administrativo a través dunhas *Dienstklassen* ou *clases de servizo*[674] que proporcionan un *persoal facilmente recrutábel por cooptación para, a cambio de privilexios de clase tales como seguridade laboral, ingresos fixos e atención sanitaria, (a) lexitimar o réxime e (b) implementar con obediencia cega o poder estatal nos chanzos intermedios da cadea de autoridade*. Mediante esta alianza dos gobernantes cos sectores alto e medio das clases medias urbanas é posíbel deixar zonas importantes da vida social afastadas da interferencia estatal directa e permitir un certo grao de tolerancia ou indiferenza cara aos sectores sociais alleos ás clases de servizo, de modo que a vixilancia, o terror (especialmente a tortura) e a violencia institucionais poden ter un carácter moi selectivo. De feito, a maioría da poboación –allea a unha actividade política non aprobada polo réxime– é libre de buscar un posto de traballo, de gozar dos seus bens, de desenvolver as súas vidas privadas, de expresar as súas crenzas relixiosas e de adherirse ás normas culturais. Á vez, o réxime ditatorial protexe e fomenta as institucións "apolíticas" recoñecidas, como, *v.g*., a igrexa nacional estabelecida ou outras asociacións especializadas no control dos medios de produción emocional (especialmente os que xeran entretemento popular e fomentan o patriotismo). Porén, a existencia das clases de servizo do sistema pon de manifesto o elemento cleptocrático dos réximes despóticos, nos que *as formas tradicionais de dominación de clase aparecen combinadas coa existencia de redes informais de padroado, cun estrito control da administración pública, cunha*

distribución arbitraria das recompensas públicas e coa neutralización das clases subordinadas.

Verbo do réxime despótico franquista debemos apuntar de novo, como xa fixemos nos capítulos 4 e 12, que non nos parece viábel disimular a súa *dimensión totalizante*. Giner e os seus coautores non son quen de desprenderse, neste caso, do gradualismo formalista propio da tipoloxía canónica dos réximes políticos, e semellan insinuar (a) a existencia dunha certa liberdade relixiosa, así como (b) un posicionamento menos central da igrexa católica no campo político. Porén, isto podería conducirnos a ignorar a *inxerencia masiva dos poderes públicos franquistas nos eidos social e ideolóxico*, que, en efecto, puido non ser directa, pero non por iso foi menos masiva e efectiva, por exemplo cando, como no caso español, se exerceu a través da igrexa católica nun campo chave como o educativo, ou a través dos medios de comunicación. *A ditadura franquista sempre tivo como obxectivo o exercicio do control total sobre a sociedade*.

Precisamente para o caso concreto do réxime despótico franquista, Giner (1972b, 6) especifica que

> surge una vasta « clase de servicio » formada por carlistas y falangistas de bajo rango, por conservadores de clase media, dirigentes de organizaciones católicas, y por pequeños notables locales en pueblos y barrios. Son éstos los que ocupan la maquinaria del nuevo Estado y los únicos que tienen acceso a cualquier puesto de mínima responsabilidad. Todo esto es puesto en marcha con la ayuda de vastas purgas políticas –llamadas paladinamente depuraciones– y con una enérgica represión política contra cualquier movimiento mínimamente hostil al régimen, tanto si se trata de un cenáculo de literatos como si es algo mucho más grave como, por ejemplo, la guerrilla, la cual alcanzará notables proporciones tras el fin de la segunda guerra mundial.

Giner e Sevilla-Guzmán (1980, 211) insisten en que *as catro clases de servizo só dispuñan de poder delegado*, o que explica que, no momento no que se anunciou a a crise definitiva da ditadura, estes sectores sociais non fosen quen de oporse ao cambio político que se operou nas clases hexemónicas. De tal xeito que, despois de 1976, o persoal das clases de servizo tiña tres opcións: (a) integrarse na democracia parlamentaria, (b) militar nos partidos de

extrema dereita ou (c) xubilarse directamente ou gozar de sinecuras tras o desmantelamento de certos ministerios especialmente representativos da ditadura (esta última foi, de feito, a opción de miles de funcionarios dos grupos inferiores):

> However, a great number of higher civil servants of a new Francoist generation, who had risen within the Falange or in the inner circles of the Francoist state apparatus, went to form the UCD (*Unión de Centro Democrático*), the large conservative party in power since 1977, itself led by Sr Adolfo Suárez, an ex-Falangist and high dignitary of Franco's National Movement. Ideological change and continued enjoyment of political privilege was thus a smooth, uneventful and swift operation.

O Movimiento*, o aparato coercitivo e a administración pública*

Deixaremos a aproximación ao persoal da igrexa católica como clase de servizo do réxime despótico franquista para o final deste capítulo. En canto ás outras tres, Giner e Sevilla-Guzmán (1975, 92-93) repasan brevemente a súa importancia comezando polo *Movimiento*, que estaba formado basicamente polos cadros falanxistas, carlistas e dos demais grupos políticos artificialmente unificados polo ditador cando creara a fronte nacionalista (aínda que, na práctica, non chegaron nunca a integrarse), así como por segmentos leais das novas xeracións. Os tipos sociais predominantes eran os compoñentes do bando bélico nacionalista, os burócratas novos con ambicións de ascenso social e mais os universitarios con aspiracións políticas. Malia a súa heteroxeneidade social e ideolóxica, o *Movimiento* excluíu os elementos obreiro, campesiño e intelectual.

En segundo lugar, e verbo do aparato coercitivo, a importancia instrumental das forzas policiais residía na súa función de mantemento da orde pública a través dunha represión que incluía o uso sistemático e selectivo da tortura. En terceiro e derradeiro lugar, a masa funcionarial constituía o principal fornecedor dos elementos da elite política. Este sector estaba fortemente vinculado á igrexa católica e tamén aos profesionais liberais. Neste último caso, de feito, produciuse unha asignación arbitraria de recursos públicos a través da

contratación sistemática dos servizos de certas empresas consultoras, despachos profesionais, entidades financeiras, etc. Destes contratos tamén se beneficiaron moitos economistas e sociólogos da *oposición verbal* –Linz, por exemplo, como puidemos ver no capítulo 3–, que, en xeral, e malia a súa condición obxectiva de servidores fieis perfectamente controlábeis polo pluralismo de clase, non se consideraban a si mesmos como parte do sistema (e mesmo podían ter unha postura subxectivamente antisistema).

O persoal da igrexa católica

De acordo con Collado Seidel (1993, 86) e Jerez Mir (1996, 264), o réxime franquista foi a fórmula política que respondeu á necesidade da clase dominante de asegurar unha estrutura de poder que a II República Española, tras o triunfo da Fronte Popular, ameazara con crebar. A igrexa católica foi un dos alicerces deste réxime durante a súa historia de case corenta anos, e representou, xunto co exército, a máxima expresión da integridade nacional de España. Practicamente todos os bispos españois apoiaron a rebelión militar de 1936, e o concordato de 1953 –o fundamento xurídico do sistema nacionalcatólico resultante da Guerra Civil– sentou as bases dunha relación entre o Estado e a igrexa católica completamente estraña na Europa da época. O parágrafo primeiro do artigo sexto do *Fuero de los Españoles* (na súa redacción modificada do 10 de xaneiro de 1967) era perfectamente coherente con esta concepción das relacións entre a igrexa católica e o Estado: “La profesión y práctica de la Religión Católica, que es la del Estado español, gozará de la protección oficial”. No marco deste estatuto, Franco reservouse o dereito de codeterminar o nomeamento dos bispos. Xa na derradeira fase do franquismo, esta construción arcaica entrou nunha grave crise como consecuencia dos cambios sociais e da nova orientación que supuxo o Concilio Vaticano II.

Con máis vagar, Giner e Sevilla-Guzmán (1975, 91-93) observan que a igrexa católica, tradicionalmente vinculada ás clases hexemónicas en zonas chave de España, apoiou o franquismo desde o comezo e lexitimou a súa

dominación de clase, como tal e a través de axentes como o Opus Dei, a ACNP, a ACE, as ordes relixiosas, etc. De feito, constituíu o alicerce máis importante do réxime despótico, ao tempo que gozou de certa autonomía dentro do campo político:

> Uno de los resultados de este pacto entre los sistemas clerical y político se tradujo en la entrega del sistema educativo a la Iglesia, que gozó de total libertad en la vida intelectual. [...]
> Durante fases avanzadas de la vida del franquismo es probable que la autonomía relativa de la Iglesia y la inmunidad de que ha gozado su sector politizado han coadyuvado a la formación de grupos disidentes y críticos dentro de esta clase de servicio, que ha engendrado, a su vez, una falsa oposición. Los grupos en torno a *Cuadernos para el Diálogo*, *El Ciervo* y figuras como Silva Muñoz o Ruíz Giménez, que, de ministros de Franco pasan a posturas antifranquistas en diversa medida, son un claro ejemplo de esta «heterodoxia» creciente. Otro tanto puede decirse respecto al clero a todos sus niveles.

Especialmente significativa é a forte vinculación que existiu entre as clases de servizo eclesiástica e administrativa, cuxa etioloxía xurídica pode deducirse facilmente dun percorrido sucinto polo dereito positivo do Estado franquista,[675] que permite calibrar a radicalidade do seu confesionalismo e corroborar o aserto de Pérez Díaz (1994^2, 170) de que o "nuevo estado español fue confesional desde el primer momento [...], y lo fue, por así decirlo, *ad nauseam*".[676] En concreto, e entre as normas pertencentes ás *Leyes Fundamentales del Reino*, son de destacar as seguintes (todas elas, agás a *Ley de Principios del Movimiento Nacional*, reformadas pola *Ley Orgánica del Estado* do 10 de xaneiro de 1967): (a) o *Fuero de los Españoles* do 17 de xullo de 1945, que consagraba a tradición católica como base do Estado franquista; (b) a *Ley Constitutiva de las Cortes* do 17 de xullo de 1942, que estabelecía no seu artigo 2.I.j) que entre os procuradores que compuñan as Cortes debían estar persoas designadas polo xefe do Estado e pertencentes á xerarquía eclesiástica, o que lles permitiu a varios prelados sentar neste órgano;[677] (c) a *Ley de Sucesión en la Jefatura del Estado* do 26 de xullo de 1947, que estabelecía no seu artigo 1º que "España, como unidad política, es un Estado católico", no artigo 2º que a xefatura do Estado lle correspondía ao "Caudillo de

España y de la Cruzada", no artigo 3º que un dos tres membros do *Consejo de Regencia*, un órgano que debía asumir os poderes da xefatura do Estado no caso de vacancia, era "el Prelado de mayor jerarquía y antigüedad que sea Consejero del Reino", no artigo 4º que entre os 17 membros do *Consejo del Reino* estaba o "Prelado de mayor jerarquía y antigüedad entre los que sean Procuradores en Cortes", e no artigo 9º que entre as condicións para exercer a xefatura do Estado como rei ou rexente estaba a de "profesar la religión católica"; e (d) a *Ley de Principios del Movimiento Nacional* do 17 de maio de 1958,[678] que estabelecía no seu principio II: "La Nación española considera como timbre de honor el acatamiento a la Ley de Dios, según la doctrina de la Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana, única verdadera y fe inseparable de la conciencia nacional, que inspirará su legislación". Para Suárez Pertierra (1978, 16), esta última era "una de las declaraciones de confesionalidad más absoluta que puedan existir, si no la más"; segundo Morodo (1984, 67-68) esta lei puña de relevo, en termos xerais, o

> carácter fascista católico, que ha modelado también todas las etapas del Estado franquista, con mayor o menor acentuación política. Así, la guerra civil –hecho histórico originario del nuevo Estado– sigue entendiéndose como Cruzada, es decir, como guerra religiosa, maniqueamente formulada. El catolicismo tradicionalista aparece, por otra parte, como apoyo ideológico del Estado y fuente creadora del derecho estatal.

En definitiva, e segundo Giner e os seus coautores[679], a xerarquía eclesiástica e mais a *intelligentsia* católica pasaron a monopolizar as posicións centrais no campo administrativo e colocáronse en condicións de controlar a cultura.[680] Con todo, os lexitimadores relixiosos da orde tradicional sostida polo Goberno reaccionario non pertencían directamente ao aparato estatal. Esta falta de integración total –así como o mellor acceso ás aspiracións populares– podería explicar que os cregos españois se afastasen do réxime franquista na súa derradeira etapa. Aos integrantes da xerarquía eclesiástica católica –é dicir, do goberno corporativo católico[681]– dedicarémoslles o apartado seguinte.

A andaina da xerarquía corporativa da igrexa católica española cara á transición política[682]

Achegarnos socioloxicamente aos bispos españois –é dicir, ao groso da xerarquía da igrexa católica española– pode axudarnos a comprender mellor o sistema ao que pertencen, aínda que isto signifique adiantarnos en parte á materia que desenvolveremos nos capítulos 19 e 20. En efecto, centrarémonos nos períodos da ditadura franquista e da transición política, e especialmente nos cambios habidos a partir do Concilio Vaticano II.

As características estruturais da xerarquía corporativa

Como xa tivemos ocasión de ver, o episcopado é a colectividade intermedia que, xunto co núcleo dirixente integrado polo papa e a Curia, conforma a xerarquía corporativa. Hai elementos estruturais que configuran inevitabelmente esta colectividade como un *elemento esencialmente conservador e contrario aos cambios*. Así, en principio, a función episcopal é un rol dirixente vitalicio, aínda que desde o ano 1965 (durante o Concilio Vaticano II) se lle puxo o (elevado) límite de 75 anos. Isto fixo que, no período comprendido entre os anos 1940 e 1975, só ocupasen o cargo de bispo 177 homes. A media de ocupación do cargo achegouse aos 25 anos. Semella difícil atopar outra xerarquía corporativa que chegase a esta cifra. Evidentemente, o carácter vitalicio da función episcopal pode ser un atranco moi importante nos procesos de adaptación da igrexa católica.

O sistema de selección para o episcopado español acentuaba este factor conservador. Durante a ditadura franquista estivo vixente o *privilexio de presentación de bispos*, que era un filtro realmente eficaz para impedir o acceso ao episcopado dalgúns prelados non demasiado adictos ao réxime. A partir de 1976, pola contra, a selección da xerarquía católica española xa foi responsabilidade –formalmente exclusiva e realmente bastante autónoma– da Santa Sé. A corporación católica tiña un complexo mecanismo interno de filtrado, cuxos elementos eran a proposición de nomes por parte das

conferencias provinciais de bispos e polas universidades pontificias, así como a investigación dos candidatos por parte da nunciatura a través de cuestionarios dirixidos a persoas estreitamente vinculadas á xerarquía. Deste xeito conformábase unha listaxe de homes moi integrados nas funcións do goberno eclesiástico. Logo, e froito do convenio entre o Estado español e a Santa Sé asinado o 7 de xuño de 1941, púñase en marcha o proceso de elección dos prelados, que

> se iniciaba por la formación de una lista de seis candidatos para una sede episcopal consensuada entre el nuncio y el ministro de Asuntos Exteriores; seguía la elección, en la Secretaría de Estado del Vaticano, de una terna de entre los seis previamente elegidos. El nuncio presentaba al general Franco esa terna y éste elegía uno de ellos. El nombre del designado era comunicado al Papa para que le nombrara prelado de la sede vacante.
>
> Al paso del tiempo las relaciones entre la Iglesia y el Estado se regularon por el Concordato de 1953, que recogió el convenio de 1941. (Meer Lecha-Marzo, 2007, 29.)[683]

O tipo tradicional de vida dos bispos –que inclúe a residencia *en palacio*, o tratamento servil por parte de moitos colaboradores e as visitas pastorais preparadas– tamén os leva a distanciárense dos ambientes e dos contactos humanos que lles poderían permitir unha mellor captación dos cambios que se producen no seu contorno. Os bispos están moi centrados nas tarefas de goberno corporativo, e teñen poucas ocasións para a lectura e o trato ordinario coas persoas. Pouco a pouco, outros bispos e colaboradores inmediatos van ocupando o lugar dos antigos compañeiros. Durante un longo período da súa vida, a única expectativa do bispo é o cambio de diocese. O ascenso na escala corporativa –ao cargo de arcebispo– ten moi poucas posibilidades de se producir.

Algúns elementos básicos

A bioloxía do episcopado: as idades de preconización e de morte. A partir do ano 1939, a faceta do episcopado que ofrecía unhas características máis

perfiladas e sólidas era a biolóxica. A idade de consagración episcopal non adoitaba ser anterior aos 40 nin posterior aos 60 anos, e situábase, en máis do 75% dos casos, entre os 40 e os 54 anos. A media estaba nos case 49 anos, por riba doutras elites españolas. Polo tanto, a política de nomeamentos semellaba esixirlle ao futuro bispo unha madureza vital e intelectual plena. A idade media de defunción estaba nos algo máis de 73 anos, un pouco por riba da media española. Con todo, non se podía falar dunha posición privilexiada verbo do resto da cidadanía. En canto aos bispos auxiliares, a súa idade media de preconización era obviamente inferior á dos bispos, e situábase nos case 47 anos, sen que ningunha excedese os 60.

A orixe do episcopado. Semella evidente o predominio dos homes orixinarios das zonas mediterráneas: cataláns, valencianos, murcianos e baleares sumaban o 35% do total. Historicamente se produciu un desprazamento da orixe da xerarquía católica desde as zonas interiores e atlánticas cara ás mediterráneas,[684] o cal coincide cunha tendencia cara a unha maior flexibilidade ideolóxica (*v.g.* en relación co Concilio Vaticano II). Ademais, non faltaban os prelados relativamente cultos e de orixe burguesa, o cal tamén contrasta cos antecedentes históricos. Pola contra, non variou a tendencia cara á procedencia rural; de feito, sería moi significativo poder verificar a hipótese de que a eclesiástica fose precisamente a elite corporativa de maior pegada campesiña de todas as de España.

A mobilidade diocesana. Nisto tamén, a corporación católica móvese por criterios de eficiencia e gobernabilidade: a mobilidade foi moi baixa, os bispos rexeron poucas dioceses (o que máis, Enrique y Tarancón[685]: catro sés, tres delas arcebispais).

As orixes sociais. O viveiro por excelencia eran as clases medias rurais e urbanas: fillos de mestres, médicos, xuristas, labregos, comerciantes e industriais, funcionarios, empregados, etc. En Galiza –que constituía un caso específico–, o foco máis activo de futuros bispos era a clase media de propietarios agrarios.

A formación. Practicamente todos os bispos españois realizaban os seus estudos teolóxicos en Roma ou en Comillas. Os estudos civís tiñan lugar maioritariamente (case a metade) en Madrid. Máis do 50% dos bispos eran

doutores, e moitos estaban en posesión de varios títulos académicos superiores. Malia este nivel formativo aparentemente alto –sobre todo no ámbito teolóxico–, os bispos españois non destacaron nin no Concilio Vaticano II nin nos sínodos posteriores, nin tampouco nos documentos colectivos anteriores ou posteriores, porque, como veremos no capítulo 19, vivían inmersos nunha eclesioloxía arcaica e de costas ás correntes teolóxicas renovadoras do resto de Europa.

Os traballos bibliográficos e o labor intelectual. O labor cultural do episcopado español non se caracterizou nin pola súa prodigalidade nin pola súa brillantez. De feito, a renovación cultural afectoulles máis aos estratos sacerdotais que á xerarquía. A capacidade intelectual –na súa vertente publicística– non era unha condición esencial nin tampouco un mérito fundamental para a selección da xerarquía corporativa eclesiástica española, ao contrario do que sucedía, por exemplo, en Francia ou na Europa central. De modo que a igrexa católica española actual non ten apenas bispos coñecidos por unha obra intelectual de verdadeira relevancia.

Os cargos previos ao episcopado. A atención espiritual e mais a dirección de parroquias semellaban ser as ocupacións máis comúns de quen accedía ás funcións episcopais. Nisto produciuse unha creba verbo dos períodos precedentes: os cabidos catedralicios xa non accedían á xerarquía corporativa. Tamén os postos máis estritamente xurídicos –auditores da Rota, fiscais, promotores, etc.– foron tidos en conta en menor medida á hora da promoción ao rango de bispo, mentres os docentes eclesiásticos accedían con frecuencia á xerarquía corporativa católica.

Os cambios na xerarquía corporativa entre 1963 e 1975

Neste período produciuse unha aceleración no proceso de cambio das actitudes do episcopado, que se achegou máis á base social e eclesiástica, aínda que non dun xeito xeral e definitivo. Nos anos do Concilio Vaticano II e do primeiro posconcilio (entre 1963 e 1971), a distancia entre a xerarquía e a

base da corporación católica aínda produciu disfuncións tales como a crise dos seminarios (*v. infra*).

A influencia do Concilio Vaticano II. Como veremos con detalle no capítulo 19, os bispos españois acudiron ao concilio sen preparación e desorientados. As súas ideas xiraban ao redor da unidade da igrexa católica e a pureza da fe. Malia interviren con frecuencia, as súas achegas foron, en xeral, irrelevantes. Ningún destes bispos figura entre os homes chave do Concilio Vaticano II. Porén, acabaron adoptando unha actitude receptiva.

A entrada na xerarquía corporativa dunha nova xeración de bispos. O Concilio Vaticano II, como xa indicamos, decretou o retiro dos bispos titulares aos 75 anos, o que acelerou a renovación persoal da xerarquía eclesiástica. Así, nos 11 anos comprendidos entre 1964 e 1974 consagráronse 53 novos bispos, contra 25 nos 11 anos precedentes. Tamén baixou a idade media dos bispos en activo, que pasou dos 65,7 anos en 1966 aos 57,7 en 1975. Polo tanto, accedeu á xerarquía corporativa unha nova xeración que non participara na Guerra Civil Española, con maior sintonía coa sociedade e menos problemas para cuestionar o modelo nacionalcatólico vixente.

A Conferencia Episcopal Española. Os órganos representativos e de traballo da corporación católica pasaron a constituírse por elección de todos os bispos, o que explica que os factores expostos –a influencia do Concilio Vaticano II e a entrada na xerarquía corporativa dunha nova xeración de bispos– puidesen determinar un cambio nas actitudes e nas manifestacións oficiais da xerarquía corporativa.

O poder social da corporación católica: a crise de adaptación en Galiza

Durante a transición, o protagonismo social da xerarquía corporativa católica viuse sometido a un cuestionamento en ámbitos tales como o poder económico, a capacidade de liderado, a influencia –especialmente na educación pública–, o monopolio do sagrado (é dicir, a aparición doutras confesións), o exercicio da censura, o poder ideolóxico e a orientación das condutas sociais.

A etioloxía da crise. No momento da transición política, as contradicións entre a sociedade e a superestrutura política franquista afectáronlle directamente á igrexa católica, que tiña unha traxectoria claramente vinculada á ditadura desde as súas orixes. Por outra banda, o Concilio Vaticano II supuxo para o episcopado español a toma de conciencia acerca da necesidade de adaptarse ás novas circunstancias. Unha parte importante do clero –aínda que posibelmente minoritario e, en xeral, sen apoio episcopal– integrouse na actividade de oposición ao réxime franquista. A división interna do clero era moi importante á altura dos anos setenta do século XX.

Os expoñentes da crise: os coloquios en Galiza. Desde Alemaña importouse a mediados dos anos sesenta do século XX a experiencia dos coloquios, que terían lugar até os anos oitenta. Este movemento de renovación clerical, de gran transcendencia en Galiza, chegou axiña a integrar ao redor de 200 sacerdotes e a posicionarse fronte á ditadura e á cuestión nacional galega, é dicir, a favor da democracia, dunha política social avanzada, da galeguización da liturxia, etc. A xerarquía corporativa non asumiu nunca as conclusións dos coloquios, os gobernadores civís procuraron reprimir a súa celebración e a maior parte do clero diocesano galego non aceptou as experiencias pastorais renovadoras que saíron deles.

A crise nos seminarios. En Santiago de Compostela, os seminaristas chegaron a facer unha folga que paralizou todas as actividades docentes e causou un gran escándalo. Como consecuencia desta folga –representativa do que sucedía en todos os seminarios españois–, unha parte do profesorado foi afastado das tarefas docentes e o número de estudantes caeu espectacularmente.

Unha nova cultura teolóxica e pastoral. En Galiza, a editorial SEPT, fundada por un grupo de laicos católicos, e a revista *Compostellanum*, a única teolóxica existente no país, puxéronse ao servizo da renovación da igrexa católica galega. A partir de 1977, o movemento de renovación católica atopou na revista *Encrucillada* o seu órgano de difusión.

En definitiva, moitos sacerdotes galegos estaban divorciados da xerarquía corporativa católica. As peticións de dimisións de bispos facíanse publicamente e sen ningún tipo de reparos. Porén, os bispos reaccionaron:

apoiados por un amplo sector do clero e do pobo diocesano e, sobre todo, por unha Curia romana que xa empeza a reconducir o espírito do Concilio Vaticano II, reprimiron os cregos contestatarios mediante a remoción ou o traslado, o cal explica o número posibelmente importante de sacerdotes secularizados.

Estes son os principais puntos tratados neste capítulo:

- No réxime despótico franquista só é posíbel falar dun pluralismo de clase. Dada a súa natureza restrinxida ou limitada, o seu único beneficiario –por cooptación– é o funcionariado integrante dos sectores de servizo que controlan por delegación o aparato institucional (a administración central, os organismos autónomos, a administración local, a organización sindical, os corpos profesionais, etc.) e gozan de privilexios tales como seguridade laboral, ingresos fixos e atención sanitaria.
- A razón da alternancia das diversas elites franquistas nas posicións centrais do campo político haina que buscar no dobre propósito de, por unha banda, contar cos xestores máis convenientes para cada conxuntura interna e internacional, e, por outra banda, evitar que cada unha das elites acumule unha cantidade excesiva de recursos, o cal podería desafiar o a posición de dominio absoluto do ditador.
- Co seu aparato institucional e as súas redes informais de padroado, o réxime franquista pretende asegurar a súa supervivencia, ofrecerlles aos grupos hexemónicos plataformas representativas –baixo a tutela do ditador–, garantir os intereses dos sectores financeiro, económico e terratenente, gardar os límites do pluralismo de clase, distribuír arbitrariamente os recursos públicos, lexitimarse socialmente, reproducir a cultura política dominante, controlar as clases infieis mediante a indución da apatía, da pasividade e da obediencia políticas –para o que se recorre ao sistema educativo, así como á oferta censurada para o tempo de lecer–, e manter a orde pública co uso selectivo da represión política.
- O nacionalismo español adopta a forma da ideoloxía nacionalcatólica, da que se dota o réxime despótico franquista e cuxos elementos nucleares son,

por unha banda, a concepción da nacionalidade española como intrinsecamente católica e, por outra banda, unha recepción do liberalismo (pasada por un filtro cristián) que se limita á súa dimensión económica e rexeita a política. Polo tanto, e na medida en que procura cohonestar o catolicismo co desenvolvemento capitalista (evitando os correspondentes perigos de revolución e de secularización), o nacionalcatolicismo non é unha ideoloxía antimoderna (pero si antidemocrática), malia as súas orixes tradicionalistas, precapitalistas e preburguesas.

- Alén da relixión católica e da integridade de España, as principais manifestacións programáticas do nacionalcatolicismo son o centralismo castelán, a hispanidade e o papel da nación española como última defensa da civilización occidental, a negación da loita de clases e a súa plasmación no corporativismo e na democracia orgánica, o elitismo, a xerarquía e a orde. O nacionalcatolicismo enriquécese coas achegas dos diversos sectores integrantes da coalición reaccionaria –que comparten o propósito de lexitimar e manter a súa posición dominante no campo político–, o que lle outorga unidade e cohesión, así como unha gran capacidade de adaptación ás diversas circunstancias internas e exteriores.
- A igrexa católica –vinculada ás clases hexemónicas– é o alicerce ideolóxico e institucional máis sólido do réxime despótico franquista. Mentres o Estado asume a relixión católica como propia, a igrexa proponse –nun ambicioso programa de desecularización– lexitimar sistematicamente o réxime franquista a través da educación, o adoutrinamento e a propaganda, e achega o seu persoal –como clase de servizo– para ocupar posicións chave no aparato administrativo e nos postos de control cultural. Para estes efectos, a educación concíbese como un mecanismo de reprodución do sistema de dominación sobre a que a igrexa católica exerce un estreito control e cuxo fomento, demandado polo sistema capitalista como requisito do crecemento, persegue a creación de elites técnicas e de cadros medios.
- Entre 1965 e o final da transición política, os bispos españois conforman unha colectividade conservadora e estruturalmente resistente aos procesos de adaptación aos cambios. Reciben unha formación intelectual e profesional deficiente pero fiel á ortodoxia nacionalcatólica; até 1976 son

nomeados mediante un procedemento que procura evitar a súa desafección ao réxime franquista; dado que non se xubilan até os 75 anos, ocupan os seus cargos durante períodos moi longos en comparación con outras elites corporativas; as súas expectativas de ascenso na escala corporativa (ao cargo de arcebispo) son mínimas; e viven tan dedicados ás funcións de goberno corporativo como afastados das comunidades dos fieis.

- O Concilio Vaticano II produce unha renovación xeracional e unha flexibilización ideolóxica do episcopado español, que toma conciencia da necesidade de se adaptar ás novas circunstancias sociopolíticas ao tempo que procura controlar a actividade dos sacerdotes críticos co réxime franquista.

Capítulo 15

Política e catolicismo nos antecedentes da transición

> Como dictadura nacionalista, excluyente y antidemocrática, [o franquismo] contribuyó decisivamente a desprestigiar la idea de España. Consecuentemente, fue el régimen político que más ha hecho históricamente en la línea de destrucción y desmembración de la nación española.
>
> Ismael Saz Campos, *Fascismo y franquismo*

O control católico da modernización en España

Un país sen relixión civil

Pódese soster desde a ciencia social que a humanidade está inmersa nun proceso de secularización imparábel e universal? É certo que a modernización conduce inevitabelmente a unha secularización xeral? Ou estamos máis ben, como sostén Estruch (1996, 275) ante un mito?

> ¿Por qué creemos, por qué necesitamos creer que nuestra sociedad es una sociedad secularizada?
>
> [...]
>
> Una sociedad fundamentada en la creencia en el progreso, la ciencia y la razón necesita partir del postulado según el cual la persona madura, la persona mayor de edad, el ser humano plenamente humano, forzosamente tiene que ser el «hombre secular». Debe partir de la ficción según la cual la sociedad adulta es una sociedad que ha desterrado las creencias, precisamente porque el ser humano accede a la verdad por sí solo y con sus propios medios.

Existe, como sinalan Minkenberg e Willems (2002, 7-9 e 14), un *consenso científico-social verbo da inevitábel secularización das sociedades modernas*. Segundo este teorema da secularización, a relación entre a política e a relixión (cristiá) desenvólvese en tres niveis: (a) no nivel estrututal e institucional prodúcese unha autonomización da política e da relixión que desemboca na separación entre o Estado e as igrexas; (b) no nivel político-cultural constátase a erosión da relixión organizada e a diminución das prácticas relixiosas; e (c) no nivel social obsérvase que na esfera da política ten lugar unha retirada da relixión organizada tradicional, así como dos símbolos e das prácticas relixiosas, que se refuxian no ámbito non político da privacidade. Se este desenvolvemento fose real non merecería apenas a atención da ciencia social, pero o certo é que existen claros indicios empíricos da capacidade de resistencia das orientacións e dos valores relixiosos.[686] É certo que a partir da Segunda Guerra Mundial se debilitou en Europa a capacidade de atracción das institucións relixiosas tradicionais, pero non parece que esta

evolución prexudicase o papel da relixión na política. De feito, parece que, cando a política ignora as orientacións e as expectativas relixiosas dunha parte da cidadanía –véxanse os debates relacionados coas posibilidades e os riscos da ciencia e da tecnoloxía–, a relixión se politiza e se presenta como unha fonte de identidades e de prácticas sociais alternativas.

Desde logo, se a secularización e a laicidade son manifestacións moi importantes nun segmento do campo social, semella tamén que a partición da realidade en dous eidos, aos que se accede, respectivamente, mediante a razón e mediante a fe, segue a ser un trazo típico da cultura occidental. A relixión forma parte da vida social dun ser humano que, como *homo religiosus*, sempre está á procura dunha transcendencia nun deus, nunha nación, nun equipo deportivo. No plano supraindividual, a política e a relixión tamén están estreitamente entralazadas. Por unha banda, as igrexas, as seitas e os movementos relixiosos apoian os axentes do campo do poder (político, económico, ideolóxico, etc.) dos que poden esperar un trato de reciprocidade. Por outra banda, a dinámica comunitaria conduce, ou ben (a) á *relixión política*, que constitúe unha forma paroxística de *sacralización da política* –propia dos movementos e dos réximes totalitarios–, ou ben (b) á *relixión civil*, é dicir, a un fenómeno de *sacralización da sociedade* que se manifesta en *símbolos*, en *cerimonias* e en *rituais cívicos cuxa finalidade é o outorgamento de poder, a afirmación identitaria e a consolidación da orde mediante a apelación á transcendencia e á épica histórica*. A relixión civil ofrécelles ás democracias liberais un *modelo non confesional de valores e de orientacións* que pode actuar como unha base sociomoral común e compartida dunha república cuxa cohesión non podería ser garantida unicamente coa Constitución, a lexislación e as institucións.[687]

No tocante a España, Pérez Díaz (1987, 217 e 220) recórdanos que a súa historia contemporánea está marcada pola interacción de tres problemas: (a) a construción dun Estado liberal moderno, (b) o desenvolvemento dunha economía de mercado e (c) a coexistencia entre as culturas laicas e a igrexa católica. Unha consecuencia deste último problema é o feito de que, *no período comprendido entre o final do século XIX e o primeiro terzo do XX, España apareceu dividida en dous: unha España progresista orientada cara ao*

racionalismo secular europeo e unha España tradicional atrincheirada nun catolicismo contrarreformista belixerante.

Aínda que expresando menos ambición que Linz[688], tamén os autores non canónicos repasan a historia da relación entre relixión e modernidade en España. No caso de Giner e os seus coautores, a análise ten un carácter máis sociolóxico que propiamente politolóxico, pero interésanos na medida en que constatan que, *na historia da España contemporánea, as relacións entre a modernidade e a relixión deben entenderse esencialmente en termos políticos*. O feito de que España quedase á marxe da *mainstream* modernizadora europea e relegada a unha posición semiperiférica no campo político internacional está estreitamente relacionado co protagonismo da igrexa católica na economía, na política ou na cultura. *A ideoloxía intolerante do réxime despótico franquista tivo o efecto de excluír unha parte da sociedade e adiou a invención dunha relixión civil* até a consolidación da monarquía a partir de 1978.[689]

A II República Española

Nunha das súas crónicas xornalísticas, Josep Pla vaticinaba o 16 de outubro de 1931 que "la gran batalla de la Constitución se librará alrededor de los artículos referentes al denominado problema religioso".[690] A II República Española proclamárase seis meses antes cun *programa revolucionario burgués*: "Propósito de la República fue efectuar el cambio de una sociedad encorsetada en estructuras mentales tradicionales, a las que en modo alguno había sido ajena la Iglesia, y afrontar una tardía revolución burguesa, uno de cuyos objetivos era el de acabar con el poder eclesial" (Frías García, 2000, XXXII). Con todo, daquela a igrexa católica adoptara unha posición posibilista e prudente: "Tanto el Vaticano como el nuncio papal Federico Tedeschini recibieron el advenimiento de la República casi con ecuanimidad, ya que Tedeschini había establecido contacto con los republicanos antes de que llegasen al poder" (Burleigh, 2006, 164).[691] De feito, a maior parte dos bispos aceptaron tacitamente a República, que a Santa Sé, que podía alegrarse de

que desaparecese o dereito de presentación de bispos, non tardou en recoñecer. Pero tamén a República actuou inicialmente con mesura, malia a súa desconfianza verbo dunha igrexa que apoiara "en el pasado más inmediato a las fuerzas enemigas: la monarquía de Alfonso XIII y la Dictadura de Primo de Rivera" (Ferreiro Galguera, 2005, 23).[692] Mentres o presidente do Goberno, Alcalá-Zamora, o ministro de Xustiza, de los Ríos, o nuncio Tedeschini e mais o cardeal Vidal i Barraquer[693] negociaban unha *entente* entre o Estado e a igrexa católica –baseado sobre os principios de separación non hostil nin traumática, respecto ás ordes relixiosas, liberdade de ensino, subvención pública da igrexa e novo concordato–, un sector da xerarquía eclesiástica intentou interferir naqueles contactos ao entender que o anticlericalismo do Goberno provisional condicionaba o futuro proceso constituínte. Especial protagonismo adquiriu o cardeal Segura Sáenz[694], autor de varios documentos que lexitimaban as posturas máis integristas e belixerantes dentro do nacionalcatolicismo e procuraban tamén condicionar a redacción da futura lei fundamental republicana, esta vez en defensa dos intereses eclesiásticos.[695]

Pero tras as eleccións do 28 de xuño de 1931, gañadas polos republicanos de centroesquerda e mais polos socialistas, as perspectivas da igrexa católica empeoraron.[696] A cuestión relixiosa adquiriu unha importancia que, se para González Ruiz (1977, 175) pode ser cualificada de *esaxerada* –"en detrimento de cuestiones sociales que urgían más a los españoles"–, para Lannon (1990, 221) e Raguer i Suñer (2003, 52 [196]-54 [198], e 2001, 42), en cambio, se correspondía coa realidade dunha *igrexa antidemocrática, antimoderna e integrista que a República herdara* da ditadura de Primo de Rivera. Os constituíntes republicanos, segundo constata Varela Suanzes-Carpegna (2006, 34-35), procuraron unha *radical separación entre o Estado e a igrexa católica*, así como a *articulación dun Estado laico fortemente escorado cara ao anticlericalismo*.[697] Isto, en realidade, non era sorprendente, porque, como lembra Cueva Merino (2007, 185), "la cultura política de la izquierda en España estaba fuertemente imbuida de un anticlericalismo que consideraba a la Iglesia como uno de los principales problemas nacionales –si no el *principal* problema nacional–". Para Gunther e Blough (1980, 68, 85 e 99-101), "la Constitución de la Segunda República era un documento vengativo y

fuertemente anticlerical", xa moi afastado da moderación que marcara as negociacións emprendidas polo Goberno provisional, e algún autor católico especialmente combativo, como Cárcel Ortí (2002, 145), mesmo entende que, de feito, a Constitución era unha invitación á guerra civil. Porén, non debemos perder de vista, con Lannon (1990, 216-217, 221 e 227-228), que *o catolicismo era facilmente identificábel como unha forza antirrepublicana*, dado que (a) defendía a monarquía e a ditadura, (b) rexeitaba o pluralismo e a democracia, (c) amosaba indiferenza ante a inxustiza social e (d) defendía a propiedade privada con independencia das necesidades sociais. Por iso pode que teña razón Meer Lecha-Marzo (1978, 12-13) cando conclúe que o que houbo foi "un juicio parlamentario sobre la actuación de la Iglesia en la sociedad española durante el primer tercio del siglo XX".

Vexamos os artigos decisivos da Constitución da República Española do 9 de decembro de 1931:

> Art. 3. El Estado español no tiene religión oficial.
>
> Art. 14. Son de la exclusiva competencia del Estado español la legislación y la ejecución directa en las materias siguientes:
>
> [...]
>
> 2ª Relación entre las Iglesias y el Estado y régimen de cultos.
>
> [...]
>
> Art. 26. Todas las confesiones serán consideradas como Asociaciones sometidas a una ley especial.
>
> El Estado, las regiones, las provincias y los Municipios, no mantendrán, favorecerán, ni auxiliarán económicamente a las Iglesias, Asociaciones e Instituciones religiosas.
>
> Una ley especial regulará la total extinción, en un plazo máximo de dos años, del presupuesto del Clero.
>
> Quedan disueltas aquellas Ordenes religiosas que estatutariamente impongan, además de los tres votos canónicos, otro especial de obediencia a autoridad distinta de la legítima del Estado. Sus bienes serán nacionalizados y afectados a fines benéficos y docentes.
>
> Las demás Ordenes religiosas se someterán a una ley especial votada por estas Cortes Constituyentes y ajustada a las siguientes bases:

1ª Disolución de las que, por sus actividades, constituyan un peligro para la seguridad del Estado.

2ª Inscripción de las que deban subsistir, en un Registro especial dependiente del Ministerio de Justicia.

3ª Incapacidad de adquirir y conservar, por sí o por persona interpuesta, más bienes que los que, previa justificación, se destinen a su vivienda o al cumplimiento directo de sus fines privativos.

4ª Prohibición de ejercer la industria, el comercio o la enseñanza.

5ª Sumisión a todas las leyes tributarias del país.

6ª Obligación de rendir anualmente cuentas al Estado de la inversión de sus bienes en relación con los fines de la asociación.

Los bienes de las Ordenes religiosas podrán ser nacionalizados.

Art. 27. La libertad de conciencia y el derecho de profesar y practicar libremente cualquier religión quedan garantizados en el territorio español, salvo el respeto debido a las exigencias de la moral pública.

Los cementerios estarán sometidos exclusivamente a la jurisdicción civil. No podrá haber en ellos separación de recintos por motivos religiosos.

Todas las confesiones podrán ejercer sus cultos privadamente. Las manifestaciones públicas de culto habrán de ser, en cada caso, autorizadas por el Gobierno.

Nadie podrá ser compelido a declarar oficialmente sus creencias religiosas.

La condición religiosa no constituirá circunstancia modificativa de la personalidad civil ni política, salvo lo dispuesto en esta Constitución para el nombramiento de Presidente de la República y para ser Presidente del Consejo de Ministros.

Art. 43. La familia está bajo la salvaguardia especial del Estado. El matrimonio se funda en la igualdad de derechos para ambos sexos, y podrá disolverse por mutuo disenso o a petición de cualquiera de los cónyuges, con alegación en este caso de justa causa.

[...]

Art. 48. El servicio de la cultura es atribución esencial del Estado, y lo prestará mediante instituciones educativas enlazadas por el sistema de la escuela unificada.

[...]

La enseñanza será laica, hará del trabajo el eje de su actividad metodológica y se inspirará en ideas de solidaridad humana.

Se reconoce a las Iglesias el derecho, sujeto a inspección del Estado, de enseñar sus respectivas doctrinas en sus propios establecimientos.

> Art. 49. La expedición de títulos académicos y profesionales corresponde exclusivamente al Estado, que establecerá las pruebas y requisitos necesarios para obtenerlos [...]. Una ley de Instrucción pública determinará [...] las condiciones en que se podrá autorizar la enseñanza en los establecimientos privados.

Suárez Pertierra (2001, 70-78) enumera os tres principios fundamentais que rexen o tratamento da materia relixiosa na lei fundamental republicana: (a) O *principio de non confesionalidade*, que para a igrexa católica supuxo, por unha banda, a prohibición do financiamento por parte do Estado, e, por outra banda, o recoñecemento da súa autonomía. O principio de non confesionalidade parece entenderse nun sentido indiferentista: laicidade, neutralidade do Estado e separación entre o Estado e a igrexa católica. (b) Os *dereitos e as garantías* plasmados na liberdade de conciencia, na liberdade de ensino e no dereito á igualdade. (c) As *restricións da liberdade relixiosa*, que obedecen á necesidade de garantir o respecto debido ás esixencias da moral pública (é dicir, da orde pública) pero resultan excesivas e obrigan a modificar a interpretación inicial do principio de confesionalidade, que agora xa non pode ser entendido como neutral porque implica unha reacción fronte a un fenómeno relixioso que se valora negativamente.[698] Esta valoración desfavorábel pode deducirse, para Laboa Gallego (1981, 60-64), da *linguaxe utilizada*, que é *negativa e represiva*, o que indicaría "el intento de acabar con una situación anterior". Ao autor chámanlle a atención as seguintes expresións: *no tiene*, *sometidas*, *no mantendrán, favorecerán, ni auxiliarán*, *total extinción*, *disueltas*, *disolución*, *inscripión*, *incapacidad*, *prohibición*, *sumisión*, *obligación*, *nacionalizados*, *privadamente*, *autorizadas* e *inspección del Estado*. O autor conclúe que o obxectivo do lexislador constitucional era "limitar la actividad de la sociedad eclesiástica, [...] incapacitarla para la enseñanza, para la actuación pública, para el comercio o la industria, para la acción benéfica. Se trataba, en una palabra, de reducirla a la sacristía", de acordo coa tese de que a relixión é un feito individual. Recollendo unha idea de Lannon (1990, 21), tamén poderíamos entender que o propósito constitucional era o de *reducir* a igrexa católica "a la categoría de institución cultural, sin estatus especial ni subvención estatal". O problema, como segue a razoar a autora, é que o "privilegio dejaba

paso a lo que muchos católicos consideraban una persecución abierta". En termos parecidos, Payne (1984, 197-198) cre que o obxectivo da política relixiosa republicana era "la subyugación de la Iglesia y la supresión de la cultura católica, mediante la eliminación de la educación católica, casi toda virtualmente a cargo de las órdenes religiosas".

Evidentemente, o precepto constitucional máis gravoso para a igrexa católica era o artigo 26, que ademais provocou a dimisión dos católicos Alcalá-Zamora, presidente do Goberno, e Maura, ministro da Gobernación. Segundo Alcalá-Zamora, que nisto reflectía o pensamento do groso do electorado católico, a cuestión relixiosa resolvérase dun xeito seitario. O seu sucesor no cargo foi Azaña[699]. Os artigos 26 –coa prohibición de que as ordes relixiosas se dedicasen ao ensino–, 48 –penúltimo parágrafo– e 49 cuestionaron moi seriamente a dominación exercida pola igrexa católica no campo educativo, onde imperaban o clasismo e os principios antidemocráticos e no que o lexislador constituínte quixo fundamentar o seu proxecto de transformación social. *A igrexa católica, en definitiva, saía do debate constitucional como o actor máis prexudicado*, dado que perdía o seu *status* de vixía da identidade e dos valores españois.[700]

Entre a lexislación que desenvolveu as previsións constitucionais hai que salientar varias normas aprobadas nos primeiros meses de 1932: o decreto de disolución da Compañía de Xesús e de nacionalización dos seus bens,[701] o decreto polo que se ordenaba retirar os crucifixos das aulas, a lei reguladora do divorcio e mais o decreto de secularización dos cemiterios[702]. En xuño aprobouse a lei do matrimonio civil obrigatorio (pola que o matrimonio católico e as decisións dos tribunais eclesiásticos deixaban de ter efectos civís),[703] e, xa en 1933, a Lei de confesións e congregacións relixiosas transferiulle ao Estado a propiedade dos bens da igrexa católica.[704] Politicamente *esta lexislación foi un erro ou unha torpeza*, dado que, nun contexto xeral problemático, (a) non xestionou prudentemente unha materia moi sensíbel para unha parte importante da cidadanía –sobre todo rural, pero tamén de clase media–, (b) frustrou as expectativas dos sectores eclesiásticos máis moderados, (c) desaproveitou a oportunidade de consensuar a política relixiosa co máximo dirixente eclesiástico do momento, Francesc Vidal i Barraquer, (d) creou as

condicións obxectivas para a implementación dun poderoso movemento opositor baseado sobre a identidade católica, que cristalizaría na CEDA, e (e) puxo nas mans dos grupos antirrepublicanos máis radicalizados –apoiados por unha igrexa católica que desenvolvera un discurso agresivo e conminatorio– un valioso recurso ideolóxico, moral e propagandístico para a unidade e para a persecución dos seus intereses. De todos os xeitos, moitas das políticas públicas –como a relativa ao autofinanciamento da igrexa, á prohibición do ensino relixioso na escola, ao matrimonio civil e ao divorcio, á liberdade de cultos, aos cemiterios, etc.– implementadas daquela *avant la lettre* serían hoxe perfectamente aceptábeis, mesmo desde a perspectiva da igrexa católica posconciliar.[705]

Malia que, como recorda Callahan (2000, 234), a igrexa católica non foi reducida á impotencia e seguiu "siendo una institución formidable", é lexítimo preguntarse, con García de Andoin (2006b), se a intransixente política relixiosa republicana non foi máis alá dun proceso laicista de separación entre o Estado e a igrexa católica. É discutíbel que as Cortes republicanas, lexitimamente empeñadas en acabar cos privilexios dunha igrexa que percibían como un obstáculo para a modernización de España, acabasen lexislando de acordo coas ideas maioritarias na cidadanía en materia relixiosa.[706] De feito, *non se procurou unha solución de conciliación, senón a exclusión do catolicismo do sistema*, o que uniu os sectores antirrepublicanos e dividiu os republicanos. A estratexia lexislativa republicana "resultó contraproducente porque ofreció una justificación fácil para una serie de ataques teóricos y conspiraciones"; de feito, "logró algo que no habían conseguido las generaciones anteriores, a saber: movilizar a los católicos españoles" (Callahan, 2000, 241 e 243)[707]. É significativo que, fóra do ámbito subestatal (onde destacaba o PNV), nunca existise un partido político católico comprometido coa República (Lannon, 1990, 230-232). En realidade, e como apuntan Giner e Sarasa Urdiola (1993, 52-53), *a relixión e a igrexa católicas ocupaban, nos campos social e cultural de España, unha posición central da que os dirixentes republicanos nunca foron plenamente conscientes*.[708] Neste sentido, Suárez Pertierra (2001, 61) apunta:

> La situación española era muy particular en relación con otros países. La Iglesia venía actuando como legitimadora del poder, y no sólo de la dictadura inmediatamente

> precedente al nuevo régimen. Desde una perspectiva social, apareceía ligada a las estructuras del poder económico e identificada con las clases pudientes. En ninguna parte de Europa como en España aparecía la Iglesia tan ligada a la tradición, de tal manera que la situación social no puede explicarse en términos de los conflictos comunes a Europa, sino precisamente bajo el prisma de la influencia de una Iglesia que actuaba, incluso, como aparato ideológico del Estado a través de la atribución en exclusiva de la educación.

Malia o razoábel e necesario propósito constitucional de estabelecer a separación entre o Estado e a igrexa católica, non é sorprendente que a polarización política entre (a) un catolicismo reaccionario disposto a oporse pola forza á República, e mais (b) as posturas anticlericais e as medidas gobernamentais ofensivas para o catolicismo, desembocase nunha guerra civil (de feito, "otra guerra carlista más, la cuarta"[709]).[710]

Unha guerra santa: a Guerra Civil

Inicialmente, os militares golpistas non fixeron unha expresa profesión de fe católica, nin buscaron motivacións relixiosas para a súa rebelión. De feito, durante as primeiras semanas nin sequera mencionaron a igrexa católica nos seus textos públicos.[711] Un discurso radiofónico do 1 de outubro móstranos un Franco defensor do Estado aconfesional, moi afastado aínda do nacionalcatolicismo que determinaría a súa acción política pouco despois: "El Estado, sin ser confesional, concordará con la Iglesia católica, respetando la tradición nacional y el sentimiento religioso de la inmensa mayoría de los españoles, sin que ello signifique intromisión ni reste libertad para la dirección de las funciones especificas del Estado".[712] *Non semella, polo tanto, que a relixiosa fose a motivación principal da rebelión militar*. Porén, os "generales españoles fueron a la guerra y se encontraron metidos en una «cruzada»".[713]

A igrexa católica, que chegara até os anos trinta do século XX abandeirando unha ideoloxía que Linz (1993, 3) cualifica de *nacionalista* e *reaccionaria*, non semella que estivese directamente implicada no golpe de Estado,[714] pero tomou partido moi axiña e moi activamente na Guerra Civil e confirmou a valoración que dela fixera Azaña como o obstáculo principal para

construír unha república.[715] En coherencia co tradicionalismo católico decimonónico, *a igrexa lexitimou a sublevación militar*[716] co obxectivo de aproveitar a conxuntura bélica para, por unha banda, acabar cunha República democrática, autonomista e socialmente reformista, e, por outra banda, recristianizar a sociedade e fundar un Estado confesional. A actitude dos bispos españois verbo da rebelión dos militares liderados por Franco foi moi favorábel –foron eles os que tomaron a iniciativa, xa que os sublevados non solicitaran a adhesión da igrexa católica–, até o punto de que polo menos un terzo a apoiou antes de que Roma, que inicialmente actuou con reserva e discreción, se pronunciase. Aínda que os prelados valoraban a guerra como unha calamidade, entendían que estaba causada polo laicismo e que era útil para liberar e recristianizar a sociedade, así que non se amosaron demasiado escrupulosos cando a extrema violencia do bando insurxente se fixo evidente.[717]

Os autores católicos que escriben desde a perspectiva eclesiástica soen argumentar que a igrexa actuou daquela en lexítima defensa.[718] Así, Enrique y Tarancón (1996, 276) observa: "El episcopado español, por razones muy comprensibles, había definido la guerra como un deber de defensa contra la persecución religiosa y había subrayado, después, el carácter de cruzada religiosa que le dio algún obispo".[719] Tamén Iniesta Jiménez (2002, 32-34), quen fora bispo auxiliar de Madrid-Alcalá e un home moi próximo a Enrique y Tarancón,[720] entende, "para no ser maniqueos, que [o compromiso da igrexa católica co réxime de Franco], si no tiene completa justificación, no deja de tener cierta explicación. [...] ante la terrible persecución religiosa que estaba sucediendo en la España republicana es comprensible que [os bispos españois] se inclinasen hacia el bando que respetaba y apoyaba a la Iglesia". Pero é moito máis elocuente (precisamente por maniquea e mesmo por brutal) a exposición de Cárcel Ortí (1997, 11-13), un crego cunha destacada traxectoria corporativa e publicística. Resulta interesante reproducila *in extenso*:

> Si estás a punto de morir porque alguien te persigue para matarte, o estás en trance de perder la vida porque te estás ahogando, precipitando por un barranco o asfixiándote a causa de un incendio, etcétera; si estás en una de estas situaciones extremas y llega una persona a salvarte la vida, tú no le preguntas quién es ni a qué se dedica; no le preguntas qué ideología tiene, si es de derechas o de izquierdas, si es creyente o agnóstico, si va o

no va a misa. Lo primero que tú haces es agarrarte fuertemente a él y cuando has conseguido salir del peligro y salvar la vida, le demuestras tu gratitud.

Después puede nacer una relación o una amistad más o menos profunda entre los dos, lo cual no quiere decir que tú participes de sus ideas o estés de acuerdo con todo lo que él hace. Incluso puedes estar en desacuerdo con él en muchas cosas, pero no por ello olvidas que te salvó la vida.

Ésta fue, ni más ni menos, en extrema síntesis y en términos muy generales, la situación real de la Iglesia católica durante la guerra civil cuando, una república sectaria, antidemocrática y fascista intentó aniquilarla destruyendo templos y símbolos religiosos por doquier, eliminando físicamente a los ministros del culto y asesinando hombres y mujeres por el simple hecho de ser católicos, de ir a misa; sin ninguna otra razón.

Cuando la Iglesia estaba en este terrible trance, apareció un general llamado Franco con un ejército que, no sólo salvó a la Iglesia de su extinción y a muchos sacerdotes, religiosos y católicos de la muerte, sino que, además, acabó a rajatabla con quienes la habían perseguido cruelmente y la colmó de honores y privilegios.

¿Qué tenía que haber hecho la Iglesia en aquellas trágicas circunstancias? ¿Decirle al «salvador» que no quería su ayuda, que prefería morirse, ahogarse, desaparecer para siempre? Cualquier persona sensata dirá que esto era humanamente impensable, porque habría sido suicida, incomprensible, absurdo.

Después se instauró un régimen con el que la Iglesia, en el fondo, nunca estuvo totalmente de acuerdo –aunque es verdad que las apariencias, en algunos momentos, fueron otras–; pero también las circunstancias le obligaron –en parte por gratitud y en parte porque creía que podía hacerlo evolucionar para el bien de toda la nación– a mostrar su agradecimiento, sobre todo, a la persona que lo encarnaba con el consenso real de gran parte de los españoles.

[...]

[...] Si hubieran ganado los «rojos», España habría entrado en la órbita soviética y ciertamente la Iglesia habría continuado en las catacumbas. Pero como ganaron los nacionales, la Iglesia volvió a la plena libertad. Lógicamente, entre los dos extremos, la Iglesia se puso del lado de los vencedores.[721]

O que delata a filiación inequivocamente nacionalcatólica deste texto son os seguintes elementos: (a) non se menciona que a Guerra Civil comezou tras un golpe militar contra a orde constitucional democrática;[722] (b) tampouco se alude ao feito de que as causas da guerra foron de natureza basicamente sociopolítica e económica; (c) xógase co mito das *dúas Españas*, unha cristiá e outra anticristiá, que lexitima a guerra como única garantía de supervivencia; e (d) afírmase que a persecución relixiosa foi previa á rebelión militar (e non, polo

tanto, unha consecuencia dela).[723] Esta pasaxe de Cárcel Ortí que acabamos de reproducir remata cunha alusión ao posicionamento da igrexa católica ao lado dos vencedores. Non é o único autor católico que repara neste feito, aínda que algún, como González de Cardedal (1980, 31), afastado das coordenadas nacionalcatólicas, o fai nun ton autocrítico: "Ante un país dividido en muertos y vivos, en republicanos y nacionales, en rojos y negros, la iglesia había quedado en un bando, trágicamente. Queriendo ser mediadora y pacificadora, quedó al final del lado de los vencedores, apoyando su represión, acumulando silencio y marginación religiosa sobre los que políticamente habían sido vencidos".

O termo *cruzada* empezou a ser masivamente empregado xa a partir de agosto de 1936,[724] e moitos bispos situáronse ao lado dos sublevados mesmo antes do discurso do papa Pío XI *La vostra presenza*, do 14 de setembro, que veu lexitimar a rebelión militar, aínda que en termos demasiado prudentes para o bando nacionalista: o papa advertiu contra os perigos inherentes aos excesos políticos, e avogou pola paz, polo ben común e polo perdón.[725] Coa *Carta colectiva de los obispos españoles a los de todo el mundo con motivo de la guerra de España* –cuxo proxecto, impulsado por Franco e implementado por Gomá y Tomás,[726] databa de finais de febreiro de 1937, e que foi aprobada o 1 de xullo daquel ano e difundida masivamente un mes e medio despois (porque Gomá y Tomás aínda intentou que a asinasen varios prelados[727])–, o episcopado español (a) autoxustificouse como o defensor da esencia espiritual e dos intereses nacionais españois, (b) reduciu as moi complexas causas socioeconómicas e políticas da guerra –quen loitaba a prol da relixión tamén o facía a prol da conservación das estruturas socioeconómicas, do centralismo e do autoritarismo– a unha simple loita entre a relixión e os seus inimigos,[728] (c) diagnosticou a existencia de dúas Españas –a *materialista* e *apóstata* e a *nacional* e *verdadeira*–, (d) deixou clara a súa implicación na Guerra Civil e (e) situouse decididamente do lado dos que serían os vencedores, cuxos actos amparou. Os bispos, representantes vitimizados dunha igrexa que consideraban cruel e ilexitimamente perseguida, lamentaban unha guerra que entendían inevitábel e necesaria –por mor da falta de respecto aos valores católicos– e que debía rematar coa vitoria nacionalista. Como instrumento de propaganda política, e malia o seu maniqueísmo ideolóxico, a carta colectiva

tivo un éxito indiscutíbel, tendo en conta que a prensa internacional non era precisamente favorábel á causa dos rebeldes. Publicáronse 36 edicións en 12 idiomas. Os bispos católicos do mundo enteiro acolleron a carta colectiva con moita benevolencia, e a prensa xeral –sobre todo a católica– tamén amosou unha espectacular receptividade que deu lugar a un debate intenso, no que os católicos máis críticos resultaron ser os franceses encabezados por Maritain[729]. Pero, en xeral, a comunidade católica internacional situouse claramente tras os bispos españois, mentres unhas importantes disposicións do Goberno en materia relixiosa –protección xurídica e servizo militar dos cregos, autorización dalgunhas capelas privadas, réxime de excepción para os vasos sagrados na orde de entrega de metais preciosos á Facenda, protección dos monumentos artístico-relixiosos– pasaban desapercibidas.[730]

As autoridades republicanas, mentres tanto, non parecían singularmente interesadas en gañar a simpatía da Santa Sé, e, de feito, as relacións diplomáticas quedaron interrompidas (aínda que non se romperon oficialmente). Certamente, as iniciativas republicanas tendentes a reactivar as relacións diplomáticas tiñan poucas expectativas de éxito naquel contexto bélico. En Roma, o embaixador de España ante a Santa Sé, Luis Zulueta, foi desaloxado da embaixada dun xeito brutal, e no seu lugar instalouse o marqués de Magaz, representante oficioso da zona controlada polos militares golpistas. Pero a Santa Sé, indecisa ante a orientación do novo réxime político español cara ás ditaduras fascistas,[731] non recoñeceu o executivo franquista nin enviou un nuncio a Burgos até abril de 1938. Os rebeldes liderados por Franco, amolados por esta actitude da Santa Sé, decidiron manter a igrexa católica baixo control mediante unha estratexia consistente basicamente en (a) considerar vixente o concordato de 1851, co que pretendían seguir a exercer os poderes en relación co nomeamento dos bispos, e (b) non facerlle novas concesións á igrexa e, polo tanto, deixar en vigor unha parte importante da lexislación republicana en materia relixiosa (agás a relacionada co ensino e coa moral pública).[732]

Mentres *a II República intentaba implementar unha democratización nun contexto europeo caracterizado pola proliferación de experimentos políticos autoritarios* –conservadores, fascistas ou comunistas–, *a igrexa católica levou a*

cabo unha cruzada aberta contra as forzas secularizadoras, tanto durante a guerra como durante a ditadura franquista.[733] Certamente, o conflito tamén foi alimentado polas torpezas políticas republicanas: moitas medidas, en si mesmas coherentes co carácter aconfesional do Estado (como xa indicamos), foran implementadas de tal maneira que se percibiran polos católicos como auténticas provocacións. Tras a reacción armada da dereita, o conflito aínda se agudizou coa brutal persecución á que foron sometidos moitos membros da igrexa católica, sobre todo ao comezo da guerra, e cuxa máxima expresión foi unha matanza de dimensións colosais: máis de 6.800 relixiosos e cregos asasinados.[734] Ademais, uns 5.000 templos católicos foron total ou parcialmente destruídos, mentres o culto católico tivo que exercerse dun xeito clandestino (agás en Biscaia e Guipúscoa, baixo control dos nacionalistas vascos). Non parece que houbese, con todo, unha política de represalias contra a igrexa católica planificada polo miúdo, nin sequera durante o primeiro trimestre da guerra (que foi cando a furia popular anticlerical acadou os niveis máis altos, antes de que as autoridades republicanas volvesen controlar a situación). Sabedores de que a interpretación da guerra en termos de *cruzada* lle fornecía ao réxime unha lexitimación que sería moito máis difícil de conseguir por outras vías, *a xerarquía eclesiástica española e mais a Santa Sé non dubidaron en apoiar os militares rebeldes*.[735]

O réxime despótico franquista

Tras a guerra, *a ditadura posta en pé polo bando nacionalista vencedor tivo na igrexa católica un aliado fundamental*. O 1 de abril de 1939, cando Franco proclamou o final da guerra no seu famoso *parte de la Victoria*, o novo papa Pío XII –quen, elixido un mes e medio antes, non contara coa simpatía inicial dos ambientes gobernamentais de Burgos, que o consideraban pouco afecto á causa nacionalista– envioulle ao ditador un telegrama de felicitación. O 16 de abril, o papa radiou unha mensaxe inequivocamente favorábel ao novo réxime político que tivo unha fervorosa recepción nos medios xornalísticos españois.[736] Para Tello Lázaro (1984, 97),

> la finalización de la guerra plantea al bloque de clases dominantes que habían resultado vencedoras la evidente necesidad que significaba la creación de la estructura ideológica necesaria para dotar de prestancia teórica la puesta en marcha, la continuidad y la perpetuación del sistema político, económico y sindical que garantizase su permanente dominación. La necesidad de un sustrato teórico, elaborado en torno a unos componentes ideológicos determinados, era algo que se sentía como necesidad vital [...].

Era unha gran oportunidade histórica que a igrexa católica, como explica Cuenca Toribio (2008, 156) con algún argumento merecedor dunha atenta análise crítica, non estaba disposta a desaproveitar:

> A la defensiva durante los siglos de «las locuras de Europa», del avance devastador de las libertades de «perdición», del liberalismo y la secularización, la Iglesia acaso de mayor vitalidad de las del Viejo Continente en la lucha contra el dolor y la pobreza creyó que el consolidamiento del franquismo le proporcionaba la ocasión del desquite, si no de la revancha frente a descalificaciones y marginamientos de dilatada singladura. Al catolicismo por excelencia de la Contrarreforma, el régimen, primero dictatorial y luego autoritario, del Caudillo le deparó esa segunda oportunidad anhelada por todos los movimientos e instituciones que un día aspiraron, frustradamente, a modelar una era de la historia.

Asi, e como explica moi graficamente Navarro (2001, 75), *a igrexa católica converteuse en parte do réxime ditatorial*, dentro do cal asumiu funcións como a delación, a represión ou o adoutrinamento[737]. *Se o fundamentalismo católico lle deu ao franquismo a súa forza e lexitimou a súa orde política, non é de estrañar que a simbiose entre a igrexa católica e o Estado se convertese nun alicerce do réxime despótico*.[738] A polarización ideolóxica que estivera na orixe da guerra marcou a orientación reaccionaria da igrexa católica neste período, mentres as tendencias reformadoras propias do "catolicismo social" desapareceron por completo.

O número de membros do clero comezara a diminuír a mediados do século XVIII, de acordo cunha tendencia –propia do mundo occidental– que a ditadura militar nacionalista non foi quen de romper, nin sequera despois de 1945, cando –na súa procura de lexitimación, e unha vez que estimou

conveniente desfacerse do estilo fascista– se viu na necesidade de intensificar o seu carácter clerical e lle concedeu á igrexa católica axudas masivas. A elite do poder non se limitou a realizar simples manifestacións de relixiosidade oficial, senón que procurou unha verdadeira identificación entre o Estado e a igrexa católica mediante a *incorporación da xerarquía eclesiástica ás posicións centrais do campo político*. Os ingredientes desta operación foron (a) a práctica clientelar consistente no nomeamento dos bispos por parte do ditador coa aquiescencia da igrexa,[739] (b) o acceso das elites eclesiásticas ás Cortes e a outras institucións políticas, e (c) o apoio estatal á igrexa católica, a censura eclesiástica nos medios de comunicación, a instrución relixiosa nos centros de ensino e a intolerancia relixiosa. Con todo, hai que ser prudentes á hora de cualificar o réxime franquista de *antimoderno*.[740] Esta simplificación descoñece o feito de que *a coalición reaccionaria intentou precisamente controlar e dirixir a modernización*. Esta é a razón de que o Opus Dei, co seu modelo modernizador tecnocrático e antidemocrático –o célebre *desarrollismo*, ao que xa nos achegamos no capítulo 14 e cuxo lema era *desenvolvemento sen democratización*[741]–, acabase completamente integrado no sistema político franquista. Isto sucedeu sobre todo a partir de 1957, cando as novas circunstancias no campo político internacional –o posfascismo e a Guerra Fría– lle aconsellaron ao réxime franquista adecentar a súa fachada e borrar as súas pegadas máis fascistas. As elites devotas e eficientes do Opus Dei non só accederon ás máis altas responsabilidades de Goberno, senón que tamén foron ocupando postos chave nos ámbitos da universidade[742], da educación privada e das finanzas.[743]

Unha sociedade de seguros mutuos: a relación clientelar entre o réxime franquista e a igrexa católica

Imos realizar agora un pequeno excurso analítico que nos vai permitir pór claramente de manifesto os niveis de compromiso e as esixencias mutuas das elites franquistas e da igrexa católica para prolongaren o seu control das posicións centrais do campo político. Para iso imos recorrer á análise das

relacións entre estes axentes políticos desde a perspectiva do *clientelismo*, porque, efectivamente, moitas das relacións entre o aparato franquista e a igrexa católica –que se estabeleceron para o reparto do poder– tiveron un carácter clientelar, perfectamente coherente, polo demais, co corporativismo ou corporatismo de Estado propio do réxime despótico franquista. Blázquez (1991, 44), que non alude propiamente ao clientelismo, describe a relación entre o Estado e a igrexa católica do seguinte xeito: “En la España de Franco quedaba establecida una sociedad de seguros mutuos. La Iglesia respaldaba moralmente al Estado y el Estado convertía a la Iglesia en una «Iglesia de poder». Todo el aparato público estaba a disposición de la institución eclesiástica”.

Adoptamos a definición de *clientelismo* que propón López Novo (en Giner de San Julián, Lamo de Espinosa e Torres Albero, 1993, 117-118): un *modo de xestionar as relacións sociais e políticas mediante a articulación de lazos que conectan un patrón, que dispón de influencia no seo dalgún ámbito institucional, co seu cliente, que necesita dos seus servizos e dos seus favores*. O clientelismo é, polo tanto, un *modo de integración que prescinde da mediación impersoal da organización formal*. Edifícase a partir da relación diádica patrón-cliente e espállase mediante a proliferación da mencionada díade. É un mecanismo de estruturación social e política extraordinariamente potente e dúctil.

Son dous os atributos específicos do clientelismo nos que imos fixarnos especialmente: (a) a relación patrón-cliente como relación de intercambio simple (de favores e de servizos), recíproco (o patrón está obrigado a responder as solicitudes do cliente e este as demandas do patrón) e desigual (as diferenzas de *status* entre o patrón e o cliente limitan as pretensións deste e permítenlle ao patrón controlar a relación); e (b) a relación patrón-cliente como relación de axencia recíproca (o patrón actúa como un axente do cliente no seu ámbito institucional, e o cliente actúa no seu propio ámbito como un axente do patrón). No sucesivo, veremos como a relación entre o réxime franquista e a igrexa católica encaixou perfectamente neste modelo.

Aproximación diacrónica: unha división do franquismo en etapas

No capítulo 13 puidemos ver como Morodo (1984, 47-72) propón dividir a historia do réxime despótico franquista en tres etapas: (a) a da ditadura constituínte (durante a Guerra Civil), (b) a da cristalización institucional (entre 1939 e 1947) e (c) a da evolución institucional. Se o que nos interesa agora é unha análise do fenómeno clientelar que se deu entre a igrexa católica e as elites franquistas, debemos partir, de acordo con Riezu Martínez (1996, 280-282), dunha nova división da ditadura en distintas etapas.

A primeira sería a *etapa de identificación*, entre 1939 e 1953, que se correspondería coa etapa de ditadura constituínte e coa primeira parte da etapa de cristalización institucional das que fala Morodo. Neste momento predominaron as ofertas da eficaz estrutura eclesiástica, que facilitou a organización inicial do réxime. A igrexa católica utilizou nas relacións a vantaxe que lle proporcionaba a súa capacidade de dotar o franquismo de lexitimidade ideolóxica. A cambio desta lexitimidade, a igrexa católica conseguiu acceder ás posicións de dominación do campo político. Esta etapa non estivo libre de tensións entre o Goberno e a igrexa católica. O executivo seguía a considerar vixente o concordato de 1851 –o período republicano non fora máis que unha paréntese desgraciada–,[744] que prevía un sistema de presentación de bispos[745] moi pouco atractivo para a Santa Sé. Só o 7 de xullo de 1941, coincidindo co afastamento do poder político dos elementos máis filonazis e menos clericais, se puido asinar un convenio entre o Estado e a Santa Sé[746] que foi habilmente negociado por Roma aproveitando a torpeza do ministro Serrano Suñer.[747] No convenio recoñecíase o catolicismo como relixión única, prevíase a inmunidade xurídica do clero, posibilitábase o control eclesiástico sobre o ensino[748], a prensa e as publicacións, restaurábase o sistema de presentación de bispos (cunha nova regulación menos onerosa para a igrexa católica: de feito, equivalía a un dereito de veto do Estado) e facíanselle unhas importantes cesións de soberanía á Santa Sé. Logo, como xa vimos *supra*, houbo unha ampla lexislación favorecedora do atrincheiramento institucional da igrexa católica en materias como o acceso da xerarquía eclesiástica ás Cortes, ao

Consejo de Estado, ao *Consejo del Reino* e ao *Consejo de Regencia*, a censura e o control relixioso nas cadeas e no sindicato único.[749]

A *etapa de pugna*, entre 1953 e 1962, abranguería a segunda parte da etapa de cristalización institucional e mais a primeira parte da etapa de evolución institucional do modelo de Morodo. A nós parécenos máis coherente prolongar esta etapa até o ano 1965, cando finalizou o Concilio Vaticano II e a xerarquía católica española se viu na obriga de pór en práctica o programa conciliar. Esta etapa está marcada por dous acontecementos chave: o asinamento do concordato de 1953 entre o Estado español e a Santa Sé e o Concilio Vaticano II. (a) *O concordato de 1953 significou o recoñecemento solemne do réxime franquista por parte do Vaticano*[750], e, polo tanto, un paso cara ao recoñecemento internacional.[751] A cambio, a igrexa católica consolidou as posicións de dominación nos campos institucional, ideolóxico e educativo[752], o que lle permitiu –como consecuencia do *status* do catolicismo como relixión oficial– facer proselitismo da súa ideoloxía. Como poñen de relevo numerosos autores,[753] o concordato de 1953 deu lugar a unha unión entre o Estado e a igrexa católica que sobre todo os responsábeis políticos e os especialistas en dereito canónico consideraron perfecta e modélica, pero que, en realidade, resultaba anacrónico no contexto europeo. O privilexio de presentación de bispos seguiu a ser o que se negociara no convenio de 1941.[754] (b) *As esixencias do Concilio Vaticano II desencadearon a crise do catolicismo español*, que entrou nun proceso de distanciamento do sistema político que se foi agudizando progresivamente. Á vez, a igrexa católica seguía a amparar ideoloxicamente a ditadura, que correspondía a aquela actitude cunha axuda financeira moi xenerosa. A posición de forza dentro da relación clientelar entre o réxime franquista e a igrexa católica pasou, con frecuencia, a corresponderlle ao Estado: a igrexa católica demandaba e o réxime concedía axuda e protección.

Finalmente, entre 1962 e 1971 (ou, mellor, entre 1965 e 1971), desenvolveuse a *etapa de oposición e ruptura*, que no modelo de Morodo se correspondería coa segunda parte da etapa de evolución institucional. O intento da igrexa católica de librarse das imposicións do sistema político provocou o progresivo deterioro das relacións de poder e das formas

clientelares. Porén, a igrexa católica non deslexitimou radicalmente o réxime, e este seguiu a concederlle á igrexa católica un trato de privilexio e de protección.

Aproximación sincrónica: o réxime franquista como suxeito da relación clientelar coa igrexa católica...

Segundo Jerez Mir (1996), a quen seguimos neste punto, *calquera estudo sobre as elites e o clientelismo durante o franquismo ten que se centrar no poder executivo*, porque, en efecto, todos os sectores do poder político lle eran leais ao xefe do Estado, e as demais institucións carecían de virtualidade: o xefe do Estado era ao mesmo tempo xefe do Goberno, máximo dirixente do partido único e lexislador supremo. En efecto, e desde o punto de vista xurídico-político, o réxime levou a cabo unha inmediata concentración de poderes na figura do ditador, que reuniu no seu cargo de xefe do Estado os poderes executivo e lexislativo. Evidentemente, e a medida que o réxime se consolidaba, os ministros foron adquirindo un certo grao de autonomía. Pero esta autonomía non lle afectou ao poder persoal de Franco, xa que se enmarcaba nun sistema de lealdades previas. Os individuos seleccionados para acceder ás posicións centrais do campo político procedían todos duns núcleos sociais moi concretos, cuxas expectativas de poder resultaba conveniente satisfacer. No franquismo –como en calquera sistema ditatorial–, as elites proviñan todas destes centros de extracción, dado que non había unha elite política fóra do Estado. *A clase política do franquismo* –sobre todo das súas dúas primeiras décadas– *foi unha clase política cerrada, cunha mobilidade mínima e cunhas pautas de recrutamento ben estabelecidas*. Os que pasaron a mandar no Estado non adoitaban proceder da vella clase política, agás o sector católico, no que unha parte considerábel dos seus membros desempeñaran cargos durante a ditadura de Primo de Rivera e durante a II República Española (principalmente nas súas cámaras lexislativas).

As clientelas das que se abasteceu a elite política do réxime franquista –é dicir, os sectores que fixeron posíbeis as carreiras políticas (sobre todo até finais dos anos 50)– foron a alta xerarquía militar –o exército foi o vieiro principal cara ás posicións de poder–, a alta burguesía agraria, industrial e financeira, a aristocracia e os núcleos monárquicos, o partido único –*Falange Española Tradicionalista y de las JONS*, que destacou no bloque do poder como consecuencia da natureza do réxime, que se autodefinía como *totalitario*–, os corpos funcionariais de elite –letrados do *Consejo de Estado*, diplomáticos, catedráticos de universidade, enxeñeiros de camiños, enxeñeiros agrónomos, xuíces, fiscais, etc.– e, por suposto, a igrexa católica. Estes centros clientelares tiñan en común un carácter esencialmente xerárquico e unha natureza institucional. No caso específico da igrexa católica, tratábase ademais dunha corporación de rancio sabor estamental. Os intereses destas clientelas eran dispares, pero presentaban un notábel grao de articulación e de agregación. O que as unía pesaba moito máis que o que as separaba.

Era preciso cumprir o requisito da dobre lealdade ao caudillo e ao réxime para conseguir ou manter un cargo político de relevancia. Á marxe deste requisito había outros factores que operaban positivamente: a riqueza, o parentesco, a amizade, a pertenza a determinados corpos da administración pública, etc. O propio Franco marcou a pauta ao nomear para postos de máxima responsabilidade a parentes, amigos, compañeiros de armas nacidos en Ferrol (a súa cidade natal) e oficiais de promocións próximas á súa. En definitiva, no réxime franquista –coa súa lexitimidade derivada do golpe de Estado de xullo de 1936–, foi o caudillo carismático quen designou as elites. E este sistema que rexeu a selección da elite política franquista reforzouse permanentemente. En efecto, o *poder político presidido polo xeneral Franco seleccionou a elite e, a través deste proceso de cooptación, asegurou a continuidade da súa lexitimidade e da súa permanencia, xa que a elite lle debía a súa condición á vontade do xefe*.

A Guerra Civil Española presentouse como unha cruzada na que a vitoria relixiosa debía beneficiar o seu principal protagonista, *a igrexa católica, que pasou a ser un dos piares da política, da ideoloxía e mais da organización do Estado que xurdiu da contenda, amén de canteira de provisión de cadros*. A

xerarquía eclesiástica accedeu ás Cortes, ao *Consejo de Estado*, ao *Consejo del Reino* e ao *Consejo de Regencia*, entre outras altas institucións. Ademais, determinados grupos católicos adquiriron un importante protagonismo: a ACNP, a ACE, a *Confederación Católica de Padres de Familia* e, máis tarde, o Opus Dei. A seguinte relación pode servir como exemplo de até que punto determinadas elites predominaron (de acordo co volume de cargos ocupados) nas altas esferas institucionais do réxime franquista: (a) até xullo de 1945 foron maioría os militares e os falanxistas, mentres os católicos só obtiveron tres carteiras ministeriais –todas no chamado *Gobierno de la Victoria*–, aínda que a de Educación Nacional a reterían até 1956; (b) entre 1945 e 1951, os falanxistas retrocederon lixeiramente mentres os militares gañaron unha mínima vantaxe sobre os católicos; e (c) entre 1951 e 1957, os militares gañaron unha clara vantaxe sobre os falanxistas e os católicos (entre os que a relación de equilibrio se estabilizou).

Durante estes aproximadamente vinte anos, os católicos acumularon ao redor do 25% do total dos altos cargos. As súas áreas de influencia foron, entre outras, as seguintes: (a) a presidencia do Goberno, cuxo titular exclusivo desde 1941, Luis Carrero Blanco[755], era membro da *Junta Nacional de Acción Católica* (e, anos despois, sería a chave do acceso do Opus Dei ás altas esferas do poder); (b) o Ministerio de Asuntos Exteriores, nas mans da ACNP a partir de 1945; (c) os ministerios de Educación e de Información e Turismo, onde os católicos estiveron practicamente equiparados cos falanxistas; (d) o Ministerio de Traballo, maioritariamente controlado polos falanxistas, aínda que os católicos ocuparon aproximadamente o 28% dos cargos; e (e) o Ministerio de Obras Públicas, controlado entre os militares e os católicos.

Paralelamente ao control político exercido polos grupos apuntados volveron agromar as redes sociais informais como vías para chegar a determinados centros de decisión nos lugares menos desenvolvidos de España. De feito, nestes casos, a estrutura clientelista non só non desapareceu, senón que foi propiciada polo réxime. En concreto, e como trazo particular do franquismo respecto de épocas anteriores, estaríamos en presenza dun *clientelismo subalterno* de tipo burocrático, en contraposición ao *power patronage*:

Power patronage	**Clientelismo subalterno**
• Designación de altos cargos na administración pública. • Asignación de funcións directivas nas empresas públicas ou parapúblicas. • Adxudicación de obras públicas. • Outorgamento de concesións. • Movementos de privatización. • Etc.	• Adxudicación de postos no sector público ou parapúblico. • Concesión de subsidios, préstamos, autorizacións, subvencións e exencións a empresas ou a particulares. • Etc.

Determinadas burocracias convertéronse en redes de padroado: a do partido único, a do sindicato único, a do Instituto Nacional de Previsión (antecedente do actual Instituto Nacional da Seguridade Social).

... e a igrexa católica como suxeito da relación clientelar co franquismo

Foron sobre todo tres os elementos cos que a igrexa católica española contribuíu á cimentación da ditadura franquista: (a) a lexitimación ideolóxica do golpe de Estado de xullo de 1936; (b) a achega de cadros e do groso da base social; e (c) a organización interna desta clientela, fundamentalmente a través da ACE. De acordo con Riezu Martínez (1996, 282-289), que seguimos moi de preto neste apartado, as características da igrexa católica que fixeron posíbel que esta puidese manter co réxime franquista unha relación clientelar foron (a) unha ideoloxía favorecedora e utilizábel e (b) unha organización eficaz que fomentou a estabilidade e a permanencia do réxime.

En relación coa igrexa católica é preciso salientar catro grandes cuestións, entre as que figura, en primeiro lugar, *a infraestrutura*. En efecto, o nacente réxime franquista atopouse cunha infraestrutura político-administrativa que presentaba numerosos problemas. En esencia, e en contraste coa eclesiástica, esta infraestrutura era complexa e heteroxénea. Pola contra, *a organización da igrexa católica ofrecía homoxeneidade, minuciosidade, coordinación e eficacia* a través das arquidioceses, das dioceses, das parroquias, das ordes relixiosas, etc. Esta situación posibilitou o reparto do poder entre o réxime franquista e a igrexa católica española, que *accedeu ás posicións centrais do campo político a cambio de pór ao dispor da ditadura a*

súa infraestrutura administrativa. Os elementos da primeira estrutura organizativa resultante foron o sistema de dioceses e de parroquias, a estrutura educacional (as escolas parroquiais, os colexios relixiosos, os seminarios diocesanos, etc.) e mais a infraestrutura sanitaria. Como consecuencia desta forma sutil e diluída de clientelismo, *a igrexa católica acumulou unha enorme cantidade de recursos políticos*, o que se manifestou tanto nas máis altas esferas –por exemplo, a través da presenza de membros da xerarquía eclesiástica católica no Goberno– como na vida cotiá –por exemplo, a través do control que os párrocos exercían sobre os mestres nas escolas–.

O segundo campo no que se manifestou dun xeito moi significativo a relación clientelar entre as institucións franquistas e a igrexa católica é *a educación*. Decidido a organizar e a programar polo miúdo un sistema educativo que consideraba de vital importancia –como vigoroso medio de ideoloxización social–, *Franco atopouse coa rica infraestrutura educacional que a igrexa católica puxo ao seu dispor a cambio da participación no poder*. O sistema educativo resultante desta forma clientelar de exercicio do poder era moi puntilloso e estaba marcado por unha coloración ideolóxica nacionalcatólica da historia, da ciencia e mais da relixión.

En terceiro lugar, *a prensa* constituíu outro ámbito básico de ideoloxización da sociedade no que se estabeleceron relacións de poder clientelar, que pasaron por diferentes fases: unha primeira fase de boas relacións entre a igrexa católica e o réxime franquista, e posteriormente as fases de críticas, de ataques e de ruptura. Neste caso, a natureza clientelista da relación entre o Estado e a igrexa exemplificouse na política de concesión ou de denegación de subvencións. En cuarto e derradeiro lugar debemos pór de relevo a importancia dos *informes parroquiais* e da *censura*: O réxime aproveitou a estrutura informativa eclesiástica local, directa, sobre as persoas e as actividades, para esixir informes parroquiais en numerosas circunstancias. Por outra banda, toda a actividade cultural someteuse a unha rigorosa censura político-confesional exercida polos cregos diocesanos e por persoas pertencentes a ordes e a congregacións católicas.

Estes son os principais puntos tratados neste capítulo:

- Nun contexto europeo no que proliferan os experimentos políticos autoritarios, a II República Española intenta implementar un programa democratizador que inclúe unha política relixiosa de radical separación entre o Estado e a igrexa católica e de laicismo marcadamente anticlerical. Esta política, que parte dun diagnóstico correcto do carácter antidemocrático da igrexa pero ignora groseiramente a importancia do catolicismo nos campos social, cultural e educativo, logra unir os sectores antirrepublicanos –católicos reaccionarios– e crear diverxencias entre os republicanos.
- Na Guerra Civil Española, a igrexa católica, como elemento fundacional e fundamental do bando nacionalista, pretende acceder ás posicións de dominación nos campos social e político, e para iso, amparándose no argumento da lexítima defensa, non dubida en bendicir a rebelión militar contra unha República que considera unha ameaza polo seu carácter secular. Os bispos, que poden alegar a brutal persecución á que son sometidos os membros da súa igrexa na zona republicana, aparecen como os representantes vitimizados dunha igrexa perseguida. Como tales, defenden a esencia espiritual e os intereses nacionais españois, e reducen as causas do conflito bélico á loita entre a relixión e os seus inimigos.
- A lexitimación eclesiástica esténdese ao réxime ditatorial do xeneral Franco. A partir de 1945 impónse claramente a necesidade dunha desfascistización estética parcial, e o réxime implementa unha decidida política de clericalización: mentres o Estado, cuxa relixión oficial é a católica, participa na selección das elites eclesiásticas, a igrexa recibe o apoio do Estado e participa no control dos campos institucional, relixioso, educativo e mediático. O Estado e a igrexa católica conforman unha unidade simbiótica.
- A elite política franquista é cerrada: a mobilidade é moi reducida e os modos de cooptación moi ríxidos. En xeral, os intercambios de recursos dentro da elite (altos cargos públicos e parapúblicos, adxudicación de obras públicas, outorgamento de concesións, etc.) lévanse a cabo de acordo co patrón

clientelar do *power patronage*, coherente co corporativismo ou corporatismo de Estado propio do réxime despótico franquista. O ditador concentra os poderes na súa persoa –aínda que os ministros adquiren unha certa autonomía– e recruta os leais elementos da elite dirixente entre o exército, a burguesía, a aristocracia, os círculos monárquicos, o partido único, o alto funcionariado e a igrexa católica, de acordo cos criterios de riqueza, parentesco ou amizade. Na periferia menos desenvolvida, o acceso aos centros de decisión –para conseguir postos no sector público ou parapúblico e para a concesión de subvencións, autorizacións, etc.– pasa por unhas redes sociais informais características dun clientelismo subalterno de tipo burocrático.

- Entre 1939 e 1953, a igrexa, a cambio da acumulación dunha enorme cantidade de recursos, pon ao servizo do réxime unha infraestrutura administrativa, educativa e sanitaria da que o propio réxime carece; entre 1953 e 1965, o Estado español e a Santa Sé asinan un anacrónico concordato no que a Santa Sé, a cambio do control dos campos ideolóxico e educativo, recoñece solemnemente o réxime despótico e abre así as portas da normalización internacional; e o Concilio Vaticano II lanza a tradicionalista xerarquía católica española –a avalista ideolóxica da ditadura– cara a un proceso de progresivo distanciamento do réxime; finalmente, entre 1965 e 1971, a relación clientelar entra nunha crise, o que non significa que a igrexa católica deslexitime o réxime radicalmente no plano ideolóxico nin impide que siga a beneficiarse do seu *status* de privilexio.
- Como consecuencia desta dinámica clientelar, a igrexa católica accede ás máis altas institucións do Estado –as Cortes, o *Consejo de Estado*, o *Consejo del Reino* e o *Consejo de Regencia*–, controla unha gran cantidade de altos cargos políticos e dispón do ensino, da prensa e da censura como potentes instrumentos de ideoloxización social.
- Para afirmar a identidade, outorgar poder e asegurar a orde e a cohesión, a relixión civil achega un modelo non confesional de valores e de orientacións e sacraliza o espazo cívico mediante símbolos, actos cerimoniais e mais rituais cargados de referencias transcendentais e épicas. A inexistencia

dunha relixión civil durante o réxime despótico franquista débese á exclusión dunha parte da sociedade. En xeral, hai unha relación esencialmente política entre o control da modernización da España contemporánea e mais a posición central da igrexa católica no campo social.

Capítulo 16

A política da igrexa católica en España a partir de 1936: o modelo non canónico de Puente Ojea

> Queridos obispos, os recordamos rigiendo la vida entera de este país. Diciéndonos cómo debíamos comportarnos, las películas y libros que podíamos ver y leer, hasta dónde podían llegar nuestras caricias. Recordamos vuestras lúgubres Semanas Santas, vuestros colegios clasistas, vuestra feroz persecución del deseo, vuestras terribles amenazas, vuestra malsana obsesión por los asuntos de alcoba. Os recordamos introduciendo a Franco bajo palio en las catedrales y, sin embargo, hemos guardado un respetuoso silencio para no disgustaros. Pero eso lejos de bastaros os ha servido para envaneceros y volver a clamar contra todo aquello que no se pliegue a vuestros preceptos. Creo que va siendo hora de que os calléis. Hora, por ejemplo, de poner fin a los insensatos privilegios económicos que seguís reclamando, y de volver a la idea de una educación laica, ajena a cualquier creencia religiosa.
>
> Gustavo Martín Garzo, “Sobre el catolicismo”

Unha aproximación alternativa ao poder político da igrexa católica

No capítulo 7, tras identificarmos dous modelos de análise da ideoloxía –o modelo de inclinación epistemolóxica e o de inclinación sociolóxica–, vimos que hai unha área intermedia de filiación marxista para a que puxemos de exemplo a Puente Ojea. Pero este autor realiza ademais 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, como intentaremos amosar fielmente ao longo das seguintes páxinas, un moi explícito compoñente de compromiso ideolóxico que o sitúa no ámbito do ensaio político. Despois de lle dedicar toda a segunda parte do noso traballo ao repertorio transitolóxico canónico –e ao tratamento da igrexa católica dentro deste repertorio–, e antes de continuarmos co desenvolvemento do noso modelo corporatista, parécenos imprescindíbel achegarnos, nas seguintes páxinas, aos elementos básicos da achega de Puente Ojea, probabelmente a máis ambiciosa entre as que, entre nós, tratan da igrexa católica desde posicións non dominantes.[756] Igual que apuntamos ao comezo do capítulo 9 verbo do repertorio canónico, cremos que hai moitos elementos do modelo de Puente Ojea que podemos aproveitar como ferramentas para o noso estudo do papel da igrexa católica no proceso democratizador español.

No capítulo 11 atopámonos coa dificultade de dar, no campo das ciencias sociais, cunha definición operativa da igrexa católica. Puente Ojea, de feito, é un dos poucos autores que lle dedican algunha breve reflexión a este asunto. Para empezar, constata que *a igrexa católica difumina os límites do seu autoconcepto, dotándose deste xeito dun recurso que lle confire unha gran capacidade de adaptación*, o que dificulta a localización e a atribución da autoridade verbo da súa produción ideolóxica: se nun determinado contexto pode ser conveniente tolerar unha manifestación marxinal, noutro contexto pode ser necesario afirmar a lexitimidade doutrinal exclusiva da xerarquía.

Despois, o autor describe esta igrexa como (a) un ente que pretende posuír todos os atributos dun Estado e (b) unha estrutura institucional xerárquica

dirixida á implementación da súa tarefa de proselitismo universal da fe católica. *O goberno eclesiástico reside na cúpula curial* –o papa en primeiro lugar, e logo os bispos– *e constitúe un monopolio estrito de poder* caracterizado, entre outros elementos, pola definición de dogmas, a formulación de normas maxistrais, o exercicio ilimitado de xurisdición, a imposición de sancións e de condenas, a soberanía fiscal e financeira para xestionar o seu patrimonio, a conformación das conciencias, tanto dos gobernantes políticos como dos gobernados, e as prácticas de coacción ou de intimidación das persoas polo medo ou pola ameaza. *O papa é o titular da única monarquía absoluta sen ningún xénero de limitacións formais ou corporativas que se deu na historia universal sen interrupción no decurso de case dous milenios*. En España, a maiores, a igrexa católica, como axente dos intereses da clase dominante, definiu o tecido ideolóxico que sostivo até os nosos días o persistente sistema de dominación político-relixiosa.

A simbiose igrexa-Estado na ditadura franquista

Se a igrexa católica adoptou unha postura moi radical durante a Guerra Civil –que explica a brutalidade do conflito, sen parangón naquela época– foi porque entendera a instauración da II República Española como unha operación dirixida a imposibilitar o mantemento da súa posición central no novo campo político laico. A igrexa española –integrista e superpapista– exercía un control social –a través das súas institucións, do sistema de ensino e no adoutrinamento da mocidade– que só podía ser desmantelado polo poder político, o que explica que se implicase totalmente no proceso de maduración e no propio estoupido da guerra, inducindo á conspiración os sectores da ultradereita social e económica –banqueiros, profesionais liberais, xornalistas, etc.– e achegando un apoio social vital para os rebeldes. Botou man de todos os seus recursos de modelación das conciencias para contribuír dun xeito decisivo á creación dun estado de opinión antirrepublicano e progolpista. De feito, *a rebelión militar contra o réxime constitucional republicano foi inmediatamente aplaudida pola igrexa católica*. Xa nos primeiros días da guerra, a xerarquía eclesiástica recorreu ao termo *cruzada*

para definir o conflito, que se lexitimou pola súa natureza salvífica e recristianizadora. Mentres a igrexa se integraba de inmediato no nacente Estado franquista e na súa función represiva, os centros escolares do territorio controlado polos nacionalistas convertíanse en transmisores dunha ideoloxía católica que a igrexa, consciente dos perigos inherentes á debilidade militar inicial da rebelión, lle forneceu ao *Movimiento Nacional* como un apoio inmediato en forma dunha base confesábel que disimulaba a defensa dos intereses burgueses. Polo tanto, o concepto canónico de *autoritarismo* é formalista e ahistórico, porque nega o feito de que *non hai ningún autoritarismo que non posúa unha ideoloxía*. De feito, *Franco sabía que se non quería que o seu réxime entrase nunha dinámica de loitas intestinas tiña que improvisar un alicerce ideolóxico sólido*. E dado que o poder da igrexa católica estaba intacto (e a súa ideoloxía totalmente consolidada), *a ditadura recorreu ao corporativismo nacionalcatólico*. Loxicamente, *a abrogación da laicidade republicana converteuse nun obxectivo básico do franquismo*, o que explica que xa en 1938 se suspendese a aplicación da regulación do divorcio e se eliminase o matrimonio civil como único válido.

No binomio que formou coa igrexa, o Estado pasou a ser o polo dominante en termos políticos: parasitou sen límite a mercadoría ideolóxica que necesitaba en prexuízo dunha fachada fascista que non tardou en sacrificar. Polo tanto, durante a ditadura franquista, *a simbiose Estado-igrexa resolveuse a favor do Estado*, que incorporou o dereito canónico no español e financiou os gastos dunha igrexa que arelaba poder beneficiarse facticamente do seu apoio ao réxime. As normas básicas do Estado franquista puxeron de manifesto a rexa imbricación da igrexa católica nas estruturas dun Estado que instaurou o monopolio ideolóxico dunha relixión e que estabeleceu una conxunción de poder, de feito e de dereito, entre as respectivas xerarquías.

Pero tamén se pode detectar esta imbricación da igrexa católica nas estruturas do Estado a través das políticas públicas que a beneficiaban a través de exencións fiscais, subvencións para o mantemento do culto e do clero, para os centros docentes, para as bibliotecas, etc. *Foi con estes privilexios cos que o Estado mercou a lexitimidade da que carecía*. No eido do ensino non universitario, a igrexa católica erixiuse en usufrutuaria absoluta dos poderes

públicos: os centros de ensino católicos pasaron a dominar a educación das clases medias e altas, obtiveron así grandes beneficios ideolóxicos e económicos e arruinaron os centros públicos tanto no plano financeiro como no da calidade do ensino. Este sistema clasista de docencia trasladouse tamén ao ensino universitario. O control de todo o sistema de ensino por parte da igrexa católica durante os 40 anos de ditadura produciu o pensamento confesionalista e a vocación nacionalista da dereita española que aínda hoxe é perfectamente detectábel. É a herdanza franquista do adoutrinamento nacionalcatólico. Nos nosos días, a docencia católica segue a recibir do Estado un trato de protección no fundamental, as subvencións económicas e a habilitación de diplomas e de títulos.

Do concordato de 1953 ao Concilio Vaticano II e o distanciamento táctico da igrexa católica

Logo dunha andaina que comezou en 1936, o concordato de 1953 entre o Estado español e a Santa Sé representa o punto máis alto da simbiose de poder entre o Estado e a igrexa católica. O Estado entregoulle unha gran parte da súa soberanía á igrexa mediante a recepción dunha lexislación heterónoma no sistema xurídico español.[757] É dicir, *o dereito canónico converteuse nunha fonte do dereito español, a fe católica consolidou a súa condición de relixión do Estado e a igrexa católica asegurou a súa posición central no campo político*. A igrexa católica logrou do Estado unhas concesións exorbitantes en distintos ámbitos: a construción e a conservación de inmóbeis, o financiamento do sistema interno asistencial e de pensións, a actividade misional e proselitista, os privilexios de foro e de exención do servizo militar, o ensino público, os medios de comunicación, a lexislación matrimonial, etc. A cambio da implementación deste desiderátum, a igrexa católica lexitimou a ditadura.

As democracias que, na práctica, recoñeceran o réxime franquista, atopáronse co problema de que, en España, as relixións cristiás –agás, obviamente, a católica– non gozaban de liberdade. Os EUA, concretamente, estaban interesados en converter o réxime franquista nun aliado, pero

necesitaban eliminar os atrancos constitucionais derivados da falta de liberdade relixiosa que había en España,[758] onde era preciso que se promulgase unha lei de liberdade relixiosa, cousa que, efectivamente, sucedeu. Ao comezo da seguinte década, Xoán XXIII, cun criterio que se revelaría como moi intelixente desde o punto de vista eclesiástico, decidiu que a súa igrexa necesitaba renovar a fachada. Para iso convocou o *Concilio Vaticano II*, que *levou a cabo unha revisión moito máis máis retórica que real*, dado que os documentos promulgados, á vez que lanzaban unha mensaxe liberal-democrática e impuñan unha renovación litúrxica, reforzaron os fundamentos eclesiolóxicos, así como toda a dogmática e o estrito ordenamento xerárquico da igrexa católica mediante a consolidación do enorme poder do papa.

A desorientación e a irrelevancia dos padres conciliares españois durante o concilio debéronse á súa ríxida instalación no imaxinario nacionalcatólico, que os afastou da realidade e dos movementos de renovación teolóxica que se estaban a dar noutros países europeos. *O episcopado franquista, que recibía as liñas de conduta directamente da Santa Sé, acolleu con desgusto a novidade eclesiolóxica da creación da conferencia episcopal*: os seus primeiros dirixentes foron persoas tradicionalistas que desnaturalizaron a función modernizadora do novo órgano e impediron unha revisión da herdanza nacionalcatólica a través da apertura aos novos movementos teolóxicos e eclesiolóxicos. Ao tempo, porén, a clandestina democracia cristiá española, así como algún prelado xa emancipado da doutrina nacionalcatólica –como Vicente y Tarancón–, recibiron o legado conciliar como un poderoso instrumento para superar a ditadura e instaurar unha democracia homologábel.

A partir deste momento, *a igrexa católica decidiu lanzarse a unha paulatina operación de despegue*, típica da multisecular tradición de oportunismo político[759] e de ambigüidade ideolóxica que a caracterizan. Como demostran a asemblea conxunta de bispos e sacerdotes de setembro de 1971 e mais o documento de 1973 *La Iglesia y la comunidad política*[760], a igrexa católica, forzada pola revisión conciliar, polo esgotamento físico do ditador, pola fatiga ideolóxica da ditadura e pola presión social, comezou a distanciarse dun réxime franquista que non semellaba estar en condicións de sobrevivirlles aos desafíos dos novos tempos. *Pero, á vez que perseguía a superación da etapa de*

simbiose co Estado, a igrexa católica non estaba disposta a renunciar aos privilexios adquiridos coa ditadura. Polo tanto, e en vista de que a catolicidade do Estado xa non se podía manter como un dogma, era preciso levar a cabo unha operación de readaptación constitucional democrática, pero moi controlada. A aconfesionalidade do Estado[761] non debía anular os privilexios da igrexa católica. O malestar nas altas instancias do réxime franquista (Carrero Blanco) non chegou até o enfrontamento porque a ditadura precisaba máis que nunca do apoio lexitimador do Vaticano.

A readaptación constitucional democrática de 1978

O inicio do proceso de transición da ditadura franquista ao réxime da Constitución de 1978 fíxase convencionalmente en 1976, tras a morte de Franco, pero comezou realmente coa Lei para a reforma política de finais de 1976. O proceso estivo acompañado de circunstancias anómalas, entre as que cabe destacar o predominio efectivo das forzas católicas e monárquicas. Esencialmente, o proceso de transición política podería cualificarse como unha *frustración do posíbel*. No canto de iniciarse a renovación das clases políticas directoras –o que implicaría a substitución dos que encarnaron o réxime da ditadura–, asistimos desde entón á fusión dos novos dirixentes democráticos cos dirixentes do franquismo, predominando, nesta fusión, a mentalidade, os intereses e mais as persoas do vello réxime.

A Constitución de 1978 é o produto de fórmulas urdidas por persoas designadas dixitalmente desde un Goberno de España continuísta derivado dunha ditadura. Na transición non existiu un proceso constituínte democrático tal e como foi deseñado polos grandes constitucionalistas dos séculos XIX e XX: non houbo un goberno provisional –neutral e integrado por técnicos, xuristas e políticos demócratas e de prestixio– que asumise a dirección o proceso, non se elixiron por sufraxio universal e de xeito expreso unhas Cortes constituíntes exclusivamente encargadas de redactar a Constitución, non se votou nun referendo a forma de goberno, e o proceso non tivo lugar nun réxime de liberdades públicas sen restricións antidemocráticas.[762] A elaboración da

Constitución monárquica de 1978 foi atípica, heterodoxa e *sui generis*: o que houbo foron pactos cociñados á marxe da opinión pública, que non só non conduciron a ningunha ruptura, senón que aseguraron a continuidade de institucións sen lexitimidade democrática derivadas do golpe militar do 18 de xullo de 1936. A opinión pública, impaciente por suprimir o réxime vixente, foi traizoada polos seus propios líderes políticos.

Ao comezo da transición había moi poucos monárquicos e o franquismo xa non era sostíbel. Así que o rei se atopaba nunha situación de extrema precariedade política. As escasas posibilidades de conservar a súa coroa dependían da súa habilidade para transformar rapidamente a fachada do edificio da ditadura. Entre os militares, na igrexa católica e na gran dereita reinaban a consternación, a perplexidade e o temor, e percibíase a súa dispoñibilidade psicolóxica para aceptar unha ruptura constitucional pacífica e unha perspectiva democrática sen reservas nin espazos acoutados. As carreiras políticas das persoas ligadas ao franquismo –incluída a do rei– dábanse por rematadas. Unha represión aberta e xeneralizada era impensábel, e un golpe militar nacería xa morto, porque era politicamente inviábel. A opción republicana aparecía, para as forzas progresistas e para a opinión pública (segundo algunha enquisa non publicada), como a lóxica consecuencia dunha saída democrática. A liquidación incruenta do franquismo e dos poderes fácticos que o apoiaran frustrouse, porén, por mor da insolidariedade, o derrotismo, os egoísmos e os personalismos dalgúns líderes da oposición, fundamentalmente do PSOE[763].

Impulsado pola súa propia ambición política e presionado internacionalmente para facer que o cambio fose esencialmente formal, Felipe González, un mozo anticomunista moi prometedor, que inicialmente cultivaba unha retórica marxistizante falsa e acorde coa súa escasa solidez intelectual e ideolóxica, e de quen Franco, ao parecer, tivo noticias que recibiu con certo agrado, negociou secretamente un pacto de readaptación institucional co *establishment* monárquico-católico-franquista, sobre a base de dous puntos fundamentais: a promesa do non recoñecemento e da non alianza cos comunistas e a incuestionabilidade absoluta da institución monárquica. Felipe González traizoou practicamente todos os cadros do PSOE e toda a súa militancia –aínda que tamén é certo que no partido foran ingresando moitos

católicos e moitos sindicalistas franquistas oportunistas–, imposibilitou coa súa actitude a unión da oposición democrática e frustrou a posibilidade de realizar os ideais democráticos da cidadanía, incluída unha consulta sobre a cuestión monarquía-república (que seguramente conduciría á desaparición da monarquía). A operación, encabezada por Felipe González, de destrución da unidade da oposición mediante a constitución, en 1975, da *Plataforma de Convergencia Democrática* (xunto con democratacristiáns e algúns esquerdistas testemuñais), case un ano despois do nacemento da *Junta Democrática* (que agrupaba o groso do resto da oposición), preparou o contubernio socialista coa dereita franquista. En 1976, a *Junta Democrática* integrouse na *Platajunta* (Coordinación Democrática), xunto coa *Plataforma de Convergencia Democrática*.[764] A división da oposición democrática foi aproveitada polo Goberno de España, que, nese mesmo ano –e cos partidos políticos aínda sen legalizar–[765], convocou o referendo sobre a Lei para a reforma política. No canto de procurar a recuperación da iniciativa e o aseguramento dunha posición estratéxica firme mediante a defensa dun voto negativo tallante, acompañado dunha declaración solemne de que a oposición só negociaría co Goberno de España para constituír un executivo provisional en pé de igualdade que preparase unhas eleccións limpas para elixir unhas Cortes constituíntes, o contorno de Felipe González optou na campaña por defender unha ambigua abstención.

O PCE e as demais formacións políticas á súa esquerda quedaron axiña desprovistas de todo protagonismo no proceso de cambio. De feito, o PCE converteuse nun aliado formal da monarquía instalada por mor do tropismo do seu líder cara ao poder e os seus afagos[766], de tal modo que *o proceso de cambio se substanciou no consenso entre o PSOE, a UCD e, en xeral, as forzas monárquico-católicas*. Despois de renunciar á única estratexia moralmente honesta e politicamente segura, de non forzar o Goberno de España a conducir o proceso pola vía da ruptura institucional e de entrar en chalaneos e en compromisos, a oposición democrática xa non puido desfacerse de todos os *parafernalia* –incluída a institución monárquica– que arrastraba o réxime aínda vixente. O inesperado éxito da amálgama política socialista-neofranquista baseouse sobre a *desmemorización colectiva*: a enorme fenda xeracional aberta

no tecido social polo simple paso do longuísimo tempo transcorrido entre 1936 e 1976 fixo que xa non houbese memoria histórica da existencia dunha república antes do franquismo.

Baixo o impulso do rei, as Cortes compostas por procuradores franquistas elaboraron a Lei para a reforma política, que foi referendada nas urnas sen garantías de imparcialidade e de xogo limpo, mediante votos emitidos nun contexto de falta de liberdade política, sindical e informativa. A lei –realmente unha ilexítima e ilegal carta outorgada por un rei nomeado por Franco que incumprira o seu xuramento de fidelidade á ditadura– non lle puido conferir ao parlamento o carácter de constituínte, como tampouco o puideron as eleccións ás Cortes de xuño de 1977, que elixiron unhas Cortes ordinarias. *Nunca houbo nin un suxeito constituínte nin unha asemblea constituínte* (en todo caso, as Cortes constituíntes foron as dos procuradores franquistas), senón uns pactos clandestinos e radicalmente antidemocráticos que constituíron unha fraude democrática que eliminou toda posibilidade de sorpresas desagradábeis para o Goberno de España e para a continuidade da institución monárquica, e que se fraguou de costas ao pobo por unha esquerda que aspiraba a un rápido acceso ao poder, polos democratacristiáns, polos monárquicos liberais e polas elites franquistas (como o rei ou os membros das Cortes).

O relatorio constitucional, designado o 1 de agosto de 1977 pola comisión constitucional creada polo Goberno de Suárez á sombra do poder rexio, estaba composto maioritariamente por valedores dos poderes capitalista, eclesiástico e militar. Formaban parte del dous franquistas católicos –Cisneros Laborda (antigo *Jefe Nacional* do SEU e moi próximo a Arias Navarro) e Fraga Iribarne (ex ministro de Franco)–, tres monárquicos, dos cales polo menos dous estaban estreitamente vinculados á igrexa católica –Herrero y Rodríguez de Miñón e Peces-Barba Martínez–, un catalanista católico conservador –Roca i Junyent–, Pérez-Llorca e Solé Tura. Polo tanto, *o relatorio estaba integrado por cinco católicos activos*. A xefatura do Estado (monarquía ou república) e as relacións entre o Estado e a igrexa católica eran dúas cuestións pendentes desde a Guerra Civil que a nova Constitución debía resolver, e das que a esquerda, amosando unha notábel inmoralidade, se despreocupou. Felipe González non

quería regatearlle concesións á igrexa, e Santiago Carrillo non quería volver cometer os erros que conduciran á derrota da II República.

O relatorio sabía moi ben como elaborar un texto constitucional de anatomía democrática, pero de fisioloxía eminentemente conservadora, nos límites obrigados dun cambio político de terzo. De feito, o proceso de elaboración do proxecto de Constitución por parte do relatorio foi deplorábel: levouse a cabo dun xeito confidencial e sen levantar acta dos seus traballos e das súas conclusións, moi lonxe dos métodos abertos, democráticos e públicos. O resultado do proceso é unha democracia secuestrada, caracterizada por unha monarquía católica restaurada, un bipartidismo oligárquico con alternancia no poder e unha igrexa católica dotada duns poderes moi parecidos aos que tivo con Franco. En definitiva, a transición é un modelo de xogo sucio e de intrigas de palacio, por moito que a versión modélica da propaganda oficialista sexa comunmente aceptada.

A construción do baluarte católico

Os actores internacionais tiveron unha enorme relevancia durante a transición. As grandes potencias chamadas *democráticas* e mais o Partido Socialdemócrata Alemán e o Partido Republicano estadounidense exerceron presións e financiaron a oposición democrática. Isto explica o auxe de Felipe González e Alfonso Guerra, dous personaxes chave que acabaron liderando o partido eixe da oposición democrática, o PSOE, e dirixindo unha democracia moderada e controlábel polo conglomerado capitalista: os sectores financeiro e terratenente, a igrexa católica e o exército. De feito, *a igrexa católica foi un dos tres grandes protagonistas da transición*, xunto co rei e mais as oligarquías dos partidos políticos. As esixencias derivadas do imparábel proceso histórico de secularización levaron a igrexa católica a renunciar á tese do Estado católico, que, porén, seguiu a manter *in pectore*, aínda que nin a realidade nin os seus propios intereses lle permitisen defendela expresamente. *A igrexa demandou un estatuto especial coa garantía da soberanía da Santa Sé* en todos aqueles casos nos que o Estado o pactase mediante acordos de rango internacional. Os

instrumentos xurídico-internacionais de 1976 e de 1979 acabaron co medo eclesiástico a que a esquerda se excedese no seu radicalismo e puxese en perigo os privilexios da igrexa católica.

Como xa se viu, *a igrexa católica estivo sobrerrepresentada no conservador relatorio constitucional* no que se xestou o seu novo estatuto xurídico-público de acordo coa vontade do cardeal Enrique y Tarancón e do nuncio Dadaglio[767], dous personaxes que traballaron xuntos ao longo de todo o proceso democrático. A mediados de 1975, e á marxe da actividade exercida *sotto voce* orientando o voto cara á democracia cristiá e os populares –en confesionarios, púlpitos e sancristías, así como nas entrevistas con políticos e sindicalistas–, a Conferencia Episcopal lanzou un estratéxico escrito titulado *La reconciliación en la Iglesia y en la sociedad*[768], no que a institución modulou retoricamente as súas pretensións de poder a teor das súas efectivas posibilidades de xogo. En novembro de 1977 difundiu o documento *Los valores morales y religiosos en la Constitución*[769], amosando un *new look* doutrinal que celebraba os dereitos humanos, os valores e as virtudes da democracia, a equidade e a xustiza, o libre acceso á cultura, etc., de acordo co que lle conviña dicir naquela importante conxuntura. Este cambio de imaxe, porén, chocou coa oposición de moitos prelados nostálxicos, oposición que non só non danou os intereses globais da igrexa católica, senón que lle permitiu, como sempre, compracer a todos os fieis, cada un dos cales podía invocar algún prelado para defender a imaxe da igrexa católica que máis lle gustaba.

O primeiro que esixiu a igrexa católica foi a substitución do concordato de 1953. *O 19 de agosto de 1976 ratificouse o breve acordo entre o Estado e a Santa Sé*, unha anomalía do dereito internacional que, porén, e *xunto coa Lei para a reforma política, acabou sendo a folla de ruta pactada entre o Estado e a igrexa católica* para acadar un determinado *status* da igrexa na democracia; unha folla de ruta que nunca se puxo en cuestión, como demostran os acordos de 1979.[770] En só dous artigos, o acordo de 1976 regulou o máis urxente: a renuncia do Estado ao padroado rexio para o nomeamento de bispos –unha renuncia moi xenerosa, xa que, aínda que o acordo de 1976 xa marcaba as liñas directrices, non se sabía cal sería exactamente o *status* da igrexa católica no novo réxime político–, a terna de nomes sometida á aprobación da Santa Sé

para o nomeamento do vigairo xeral castrense, e a renuncia (suxeita a reservas) da Santa Sé ao privilexio de foro para sacerdotes e relixiosos. O resto das materias deixáronse para acordos ulteriores que regulasen os detalles das relacións entre o Estado e a igrexa católica. Hai que advertir que Franco fora abondo pragmático para non asinar un acordo como o de 1976, que *supuxo unha cesión de soberanía e a renuncia a un instrumento de control sobre a igrexa católica*. De feito, foi grazas ao padroado rexio que Franco puidera contar sempre cun episcopado sumiso.

Os acordos que desenvolveron polo miúdo as relacións entre o Estado e a igrexa católica asináronse o 3 de xaneiro de 1979 (sobre asuntos xurídicos, económicos, de ensino e culturais, asistencia relixiosa ás forzas armadas e servizo militar de cregos e relixiosos) e foron ratificados o 4 de decembro do mesmo ano. O concordato de 1953, por certo, segue en vigor en todo aquilo que non foi derrogado en 1979, tal e como se recoñece nos preámbulos e nas conclusións destes acordos.[771] Nótese que *a Constitución se promulgou o 27 de decembro de 1978*, e que *os cinco acordos foron asinados só sete días despois*, polo que, evidentemente, a súa redacción tivo lugar moito tempo antes da sanción do artigo 16 da Constitución –concretamente durante os dous anos anteriores–, e non a partir do devandito texto constitucional, como sería lóxico se respectase a dignidade da Constitución, no moi discutíbel suposto de que fose preciso recaer de novo en antidemocráticas prácticas concordatarias. Polo tanto, e polas datas nas que se elaboraron, *estes acordos son propiamente preconstitucionais*. En definitiva, unha considerábel cota da soberanía española quedou hipotecada –produciuse un despoxo subrepticio de soberanía– en función dunha folla de ruta plasmada no acordo de 1976, e a igrexa católica –lonxe das estridencias innecesarias do nacionalcatolicismo e das onerosas implicacións formais nas estruturas xurídicas do poder estatal– recuperou de feito, pola propia mecánica do marco legal, un case-monopolio relixioso no pluralismo nominal da democracia española que consagrou o artigo 16 da Constitución. Ademais, *os acordos do 3 de xaneiro de 1979 son inconstitucionais*, dado que son contrarios ao que prevén os artigos 14 e 16.3 da lei fundamental.

O novo réxime permitiu o paso do aconfesionalismo nominal ao criptoconfesionalismo fáctico,[772] ao estabelecer unha forma de hexemonía pública da igrexa católica nacida do punto 3 do artigo 16 da Constitución de 1978 e dos acordos entre o Estado e a igrexa católica de 1979. Os acordos xestáronse, unha vez máis, de costas á opinión pública e no segredo dos despachos. O artigo 16.3 da Constitución ditouse polas forzas políticas que dirixían o labor do relatorio constitucional, no seu subterráneo propósito de seguir privilexiando a igrexa, sen verdadeiro debate parlamentario, coa complicidade dos medios de comunicación e a pasividade dunhas esquerdas que renunciaron a defender os principios irrenunciábeis da laicidade como fundamento dunha democracia de nova planta. A imprecisión xurídica do seu texto e a súa ambigüidade xeral agachan o criptoconfesionalismo da Constitución, cuxo artigo 16.3 –unha norma inconstitucional– [773]serviu para enmascarar a *actualización constitucional da tradicional hexemonía da igrexa católica*. As demais confesións ás que alude o artigo teñen o papel práctico de comparsas na confirmación do case-monopolio da relixión católica, dada a súa irrelevancia sociolóxica. Pero aludir a elas representa unha inmellorábel coartada redaccional, perfectamente calculada pola propia igrexa e polos pais constitucionais, para exhibiren o seu espírito pluralista e, sobre todo, para vestir cunha linguaxe de falsa imparcialidade a descarada confirmación dos privilexios da igrexa, que se cobre así cun manto de formal respectabilidade.

A igrexa católica conseguiu (como ningunha outra fe relixiosa do mundo), que o seu estatuto especial fose pactado de poder a poder, de soberanía a soberanía, entre o Estado e a Sé romana, mediante concordatos ou acordos. Desta maneira, a igrexa segue a atribuírse unha soberanía xurídico-política que rompe o principio de igualdade do artigo 14 da Constitución cun recoñecemento –democraticamente espurio e exorbitante– que crea unha situación anómala e única no seo da comunidade internacional: cuns instrumentos xurídicos de obrigado cumprimento –mentres non se denuncien por algunha das partes– provócase unha restrición da soberanía do Estado que xera efectivamente un *espazo de soberanía da igrexa católica dentro do corpo político nacional*. *A igrexa logra imporlle ao Estado que a recoñeza como un ente de dereito público no ámbito xurídico nacional e como suxeito plenamente soberano no ámbito*

internacional, e non como unha asociación relixiosa sometida en todo ao dereito común, o cal pon en evidencia a vocación de poder que caracteriza a igrexa e sobarda o ámbito xurídico no que deben situarse as normas que regulen as relacións do corpo político coas relixións desde un punto de vista laico –como premisa necesaria dunha auténtica tolerancia–, que é o do dereito privado común.

No momento no que a Constitución se someteu a referendo popular, os partidos políticos e o Goberno de España, dun xeito irregular, xa asumiran a tradición nacionalcatólica e lle concederan á igrexa católica unha posición de exorbitantes privilexios mediante acordos internacionais coa Santa Sé que só necesitarían a formalidade dunha simple sinatura do executivo sete días despois de entrar en vigor o artigo 16 da Constitución. De maneira que *o que dispón o apartado 3 do artigo 16 é, de intención e de feito, unha aconfesionalidade simulada e astutamente calculada* polas dúas partes na sombra. A redacción do parágrafo é un cheque en branco que pode incluír o que unha e outra parte, de común acordo, queiran en cada momento. En conclusión, un Goberno de España clerical foi quen comprometeu a soberanía do pobo español cando preparou un artigo deliberadamente enganoso que serviu de coartada *a posteriori* do que se negociara e concedera moito antes. Coa Constitución de 1978 e os acordos de 1979, a igrexa conseguiu construír un baluarte.

Os actuais privilexios da igrexa católica

Actualmente están xeneralizados uns modos concretos de aplicar os acordos de 1979 e unhas prácticas viciosas –xeradas tamén pola pauta constitucional– no comportamento das autoridades civís que violan a letra e o espírito de imparcialidade que pretende impor a Constitución. Estamos en presenza, pois, dunha declaración constitucional de aconfesionalidade que resulta moi vantaxosa para a igrexa actual porque a exonera de corresponsabilidade política formal, e tras a que se agacha, polo tanto, unha especie de *confesionalismo fáctico*. E foi un Goberno de España aínda confesional –dominado por monárquicos e católicos, a dereita e o centro do arco político– o que introduciu

no Estado aconfesional este *réxime encubertamente favorábel á igrexa católica*. Porque os mandatos indefiníbeis de *ter en conta* e de *cooperar*, que se recollen no artigo 16.3 da Constitución, permiten cubrir tanto as elevadas subvencións económicas como as competencias de ensino en réxime de plena validez pública de títulos ou de diplomas habilitantes, a inclusión da catequese optativa, pero retribuída oficialmente, nos centros do Estado, e algunhas outras onerosas miudezas máis, como o privilexio de oficializar os símbolos eclesiásticos –as festividades relixiosas, os honores militares tributados a certas manifestacións de culto público, etc.– e o de gozar dunha presenza privilexiada e crecente da igrexa, dos seus ministros e das súas clientelas nos medios públicos de difusión.

En realidade, *a relixión católica perdeu a posición de dominación da que gozou durante a ditadura*. Pero co artigo 16.3 da Constitución (e a lexislación concordante), *a igrexa católica obtivo unha cobertura institucional que a converteu no polo politicamente beneficiado do binomio que forma xunto co Estado*. Agora, a igrexa atópase nunha situación envexábel: non ten ningunha corresponsabilidade no Estado, pode criticar con total liberdade os actos do Goberno de España cando lle conveña e goza de todas as vantaxes que lle outorga un estatuto xurídico privilexiado, que unha aplicación abusiva vai consolidando e ampliando ao seu favor. Pero como a igrexa segue a ser a mesma *in pectore*, a súa obsesión por dominar, a súa codicia proselitista e a súa intolerancia conxénita empúxana a pedir sempre máis e a simular un sentimento de insatisfacción, con independencia duns privilexios dos que goza e que presentan dúas vertentes: a práctica regulamentario-administrativa e a práctica simbólica.

(a) *A práctica regulamentario-administrativa*. En España, e a maiores da regulación da presenza da igrexa católica nos medios de comunicación públicos, nos hospitais, nos centros de asistencia social, nas forzas armadas, nos cárceres, etc., *unha parte da renda das persoas físicas transfírese á igrexa católica*, porque a lexislación fiscal permite que os cidadáns que o desexen (na práctica, aproximadamente un terzo) poidan, sen aumentar o volume da súa tributación, asignarlle unha parte das súas cotas do IRPF á igrexa católica. Estes privilexios financeiros converten a igrexa católica nun lastre para a economía. A opacidade deliberada impide coñecer a cifra global da axuda financeira que

recibe a igrexa católica das distintas administracións públicas, cifra que aparece dispersa por diferentes conceptos da selva orzamentaria. A isto hai que lle engadir os privilexios das enormes exencións fiscais das que segue a gozar a igrexa, en discriminación inxusta verbo dos demais cidadáns, individual e colectivamente. Téñase en conta que *esta exorbitante axuda económica é pagada por todos os cidadáns de calquera ideoloxía*.

A área da educación laica e gratuíta é para a democracia un espazo intanxíbel, consubstancial aos seus alicerces éticos, e ningunha instancia confesional ou partidista posúe o menor dereito a invadila, usurpando as expectativas de liberdade de conciencia e de igualdade de todos os cidadáns. Só este modelo de ensino público pode xerar unha educación pluralista para a democracia. Habería que incluír nos programas da docencia pública o estudo das relixións como fenómenos históricos, dos enfrontamentos que xeraron e dos debates sobre a fe relixiosa e a existencia de Deus, ou da alma e a súa natureza, porque estes coñecementos son parte da historia da cultura e contribúen a que o home poida coñecerse racionalmente a si mesmo. Porén, *a normativa sobre a liberdade relixiosa ten como obxectivo implantar de feito a supremacía do ideario católico no campo educativo*. Mentres, por unha banda, os orzamentos públicos prevén a transferencia de importantes partidas para a chamada *escola privada concertada* (é dicir, para a escola confesional católica), por outra banda prodúcese unha a inxerencia eclesiástica nos plans educativos (amparada no dereito dos pais a elixir a forma de educar seus fillos) a través do favorecemento da catequese –as chamadas *clases de relixión*– nos centros públicos e a retribución dos catequistas con cargo aos orzamentos públicos. Polo tanto, *a escola asume institucionalmente a tarefa de transmitir, con carácter facultativo, a relixión católica* como forma de conciencia. A política educativa, un dos servizos públicos esenciais de calquera Estado democrático, aparece así fortemente mediatizada polo factor relixioso, o que conduce a unha efectiva *renuncia a unha escola pública non confesional*. O Estado non ofrece unha educación pública, universal, laica e gratuíta (que admite a súa complementación relixiosa confesional mediante a catequese parroquial ou doméstica) porque debilitaría gravemente a perpetuación automática da posición de hexemonía da

igrexa católica e obrigaría as familias que elixisen unha educación confesional para seus fillos a pagala.

Cómpre sinalar, en fin, que o artigo 16.3 da Constitución só alude ás crenzas relixiosas, co que quedan fóra do seu ámbito de aplicación os dereitos daqueles que non teñen crenza relixiosa ningunha e desexan promover ou manifestar co soporte dos medios de difusión os seus sistemas de crenzas, de convicciónS ou de concepciónS relativas ao mundo e á vida que sexan irrelixiosos ou antirrelixiosos. Instáurase, neste sentido, unha odiosa *discriminación práctica contra os increntes*, cuxas ideas se sitúan fóra da órbita da relixión. As convicciónS dos agnósticos ou dos ateos, ou simplemente dos indiferentes ante o feito relixioso, son directa ou indirectamente discriminadas fronte á específica protección que o Estado lle outorga á confesión dun credo relixioso, porque a non-profesión dunha fe relixiosa aparece inevitabelmente, no contexto dese réxime de favor, como unha carencia ou como unha limitación da conciencia, como a ausencia dunha dimensión moral que se trata xuridicamente como un plus.

(b) A segunda vertente dos privilexios dos que goza a igrexa católica é *a práctica simbólica*. No artigo 16.3 da Constitución estabélecese que ningunha confesión terá carácter estatal, o que significa que as autoridades públicas non poden comparecer publicamente, como representantes, gobernantes ou servidores da comunidade política, en cerimonias ou en cultos relixiosos. Porén, hai unha práctica que nos últimos anos vai *in crescendo* e tinxe as institucións públicas dunha coloración católica. A institución monárquica e mais a xefatura do Goberno de España teñen unha especial responsabilidade nas *violacións simbólicas da aconfesionalidade nominal do Estado*. Non se debe esquecer que os símbolos son o precipitado visíbel das relacións de poder. Sirva como exemplo a reiterada presenza do rei ou do príncipe herdeiro, como tales e con pública solemnidade, nas festividades de Compostela en honor ao apóstolo Santiago. Esta presenza acada sempre os seu punto culminante na ofrenda ou consagración de España ao apóstolo, invariabelmente iniciada coas palabras *Señor Santiago*, que Franco puxo de moda hai varias décadas. Á marxe do sentimento de agravio que provoca o feito de que precisamente o ofrecido sexa un Estado laico, o que resulta bochornoso é o escandaloso fomento oficial dunha

tradición falsaria, desautorizada mesmo –de forma discreta e reservada– pola Santa Sé. Pero tamén os demais membros dos gobernos central e autonómicos, os alcaldes, os concelleiros e demais autoridades honran a miúdo coa súa presenza as ancestrais cerimonias relixiosas. A isto hai que lle engadir as numerosas festividades a conta dos máis diversos santos e virxes[774].

Balance: sobre a liberdade relixiosa e o criptoconfesionalismo

Vemos pois como unha práctica abusiva chega a instaurar ilexitimamente un *espazo relixioso xuridicamente protexido en nome dunha liberdade relixiosa entendida como algo formalmente diferente da liberdade ideolóxica xeral*, creando así con aparente inocencia un ámbito que resulta sempre privilexiado para a igrexa católica. A chamada *liberdade relixiosa* non pode, porén, ser diferenciada arbitrariamente das demais conviccióǹs ideolóxicas, xa que iso equivale a lle outorgar á relixión, de forma solapada, unha excelencia que merece un tratamento especificamente protector, algo que choca co estabelecido na Constitución: a chamada *tolerancia relixiosa* non é acredora de ningunha regulación constitucional especial, porque forma parte indivisíbel da común tolerancia ideolóxica rexida polo principio pluralista. O artigo 16.3 da Constitución é absolutamente superfluo nun Estado democrático que se ateña ao principio laicista de tolerancia, e representa unha arcaica supervivencia da ditadura franquista que ten como función, perfectamente calculada polos relatores constitucionais no seu momento, a de habilitar un cómodo e amplísimo espazo xurídico e práctico para manter o tradicional réxime privilexiado da igrexa católica, ademais de cubrir constitucionalmente os acordos xa comprometidos coa Santa Sé.

O criptoconfesionalismo medra día a día, e é preciso reivindicar un réxime autenticamente aconfesional, cando o Estado incrementa o xa enorme custo da factura eclesiástica, mentres a igrexa católica invade sucesivamente novas parcelas de poder ante un Estado inexperto na modulación dese poder e acomplexado e temeroso na esixíbel defensa da súa soberanía. A secularización da convivencia pública é unha dimensión esencial da democracia moderna. A

conciencia relixiosa, tan respectábel como calquera outra pero non máis no plano dos dereitos, está lexitimada unicamente para reclamar a súa protección, no plano privado, é dicir, no marco xeral da protección normativa que garante o exercicio da liberdade de asociación a todos por igual no seo dun Estado democrático de dereito.

A igrexa católica debe ser tratada como unha asociación privada constituída para promover os seus fins relixiosos, sen reclamar un estatuto corporativo específico protexido por un sedicente dereito eclesiástico como rama do dereito público, diferenciándose así do estatuto xeral das asociacións ou das fundacións de dereito privado, sexan ou non sexan entes con fins relixiosos. Pola contra, *o modelo de relacións entre o Estado español e a igrexa católica sitúa o seu tratamento no ámbito do dereito público*, co cal se incumpre o postulado da estrita non interferencia mutua entre os ámbitos privado e público e se lle recoñece á igrexa católica un estatuto superior ao que lles corresponde ás asociacións ou ás fundacións constituídas para promoveren crenzas, valores e ideoloxías de calquera natureza dentro dos requisitos de orde pública. Este modelo viola os principios de igualdade ante a lei e de pluralismo ideolóxico, xa que lle recoñece á igrexa católica dereitos especiais que introducen unha situación de discriminación verbo de calquera outra asociación ou fundación dedicada a outros fins, e tamén verbo doutras crenzas ou ideoloxías de calquera cidadán que non desexe o non poida asociarse para cultivar, defender ou difundir as súas ideas. A igrexa católica –unha asociación de crentes nun credo relixioso– non só goza dos dereitos de libre asociación, de pensamento e de expresión, como lle corresponde a calquera asociación nun Estado democrático de dereito, senón que, ademais, reclama –vulnerando a anterior premisa xurídica indispensábel– que o corpo político financie as súas necesidades económicas, ou que lle outorgue especiais medidas de protección ou de apoio. Esta ambigüidade malsá nas relacións do Goberno de España e da administración pública coa igrexa deriva (a) da arrogación de soberanía internacional da Santa Sé, a súa posición formal como *alter ego* do Estado, que lle permite facer sempre o dobre xogo dunha igrexa que é soberana e está, ao mesmo tempo, sometida á orde xurídica interna que lle outorga privilexios; e (b) do feito de que a igrexa local acaba sempre usurpándolle ao Estado retallos de soberanía

nacional, en tanto que está sostida e subrogada pola soberanía dun poder estranxeiro, a Sé romana. En definitiva, *cando o Estado asina acordos coa Sé romana, está a recoñecer como poder público unha congregación de crentes, o cal equivale a instituír un réxime de favor para esta congregación en detrimento da igualdade xurídica e fáctica dos cidadáns e do estrito pluralismo ideolóxico como núcleo do Estado democrático de dereito*.

Estes son os principais puntos tratados neste capítulo:

- Aínda que a igrexa católica é deliberadamente ambigua á hora de autodefinirse –o que lle permite adaptarse con facilidade a distintas situacións–, pode ser descrita como un ente que pretende posuír os atributos propios do Estado e cuxa estrutura institucional xerárquica, na que a cúpula curial monopoliza o poder ideolóxico, normativo e xurisdicional, está ao servizo do proselitismo universal da fe católica.
- O concepto canónico de *autoritarismo* é formalista e ahistórico, porque todo autoritarismo posúe unha ideoloxía. No caso do franquismo, a ditadura atopa no corporativismo nacionalcatólico un alicerce ideolóxico sólido que lle permite adquirir a lexitimidade da que carece a cambio da concesión de privilexios (sobre todo no ámbito educativo, no que se pon en pé un sistema clasista controlado pola igrexa católica).
- Coa II República, a igrexa católica vese desprazada das posicións centrais do campo político, o que explica a súa total implicación na Guerra Civil, que interpreta como salvífica e recristianizadora, así como a súa inmediata integración no Estado franquista.
- Co concordato de 1953 culmina a relación simbiótica de poder entre o o Estado e a igrexa católica: a cambio da lexitimación da ditadura, o dereito canónico convértese nunha fonte do dereito español, o catolicismo consolídase como relixión oficial e a igrexa afianza a súa posición central no campo político.
- Os prelados españois asisten desorientados ao Concilio Vaticano II porque seguen rixidamente instalados no imaxinario nacionalcatólico, pero cando o

concilio –malia o carácter extremadamente moderado das reformas *ad intra* que emprende– asume o legado liberal-democrático, a igrexa española comeza unha andaina que a leva a despegarse dun réxime franquista cuxas expectativas de supervivencia van a menos.

- A igrexa católica española comprende que o mantemento dos seus privilexios no posfranquismo pasa pola renuncia á catolicidade formal do Estado, así como polo apadriñamento e o control dun proceso de readaptación institucional que convirta España nunha democracia homologábel pero só aparentemente aconfesional e, en realidade, criptoconfesional.
- De feito, a igrexa católica é un dos tres grandes protagonistas (xunto co rei e as elites partidarias) do proceso constituínte posto en marcha na transición política, que obedece á folla de ruta que trazan a Lei para a reforma política e mais o acordo entre o Estado español e a Santa Sé de 1976, e que se caracteriza, en xeral, pola falta de liberdades, a ausencia dun goberno provisional neutral e a inexistencia dunhas Cortes elixidas exclusivamente para redactar a Constitución.
- Mentres traballa o relatorio constitucional composto por unha ampla maioría de católicos comprometidos, a esquerda desenténdese da cuestión relixiosa e a Santa Sé negocia uns acordos internacionais co Estado que se asinan só unha semana despois da promulgación da Constitución e afianzan a posición central da igrexa católica no novo campo político español.
- Os actuais privilexios da igrexa católica española maniféstanse basicamente nun plano regulamentario-administrativo (vantaxes fiscais e financeiras moi difíciles de cuantificar, interferencia ideolóxica no campo educativo, presenza nos medios de comunicación públicos, nos hospitais, nos centros de asistencia social, nas forzas armadas e nos cárceres, etc.) e nun plano simbólico (violacións da aconfesionalidade do Estado protagonizadas polas autoridades públicas, calendario laboral condicionado polas festividades católicas, etc.).

Capítulo 17

Unha adaptación sistémica chamada *transición política*

> Al parecer es una tentación irresistible renunciar a un poder político en peligro, si ello asegura un control sobre los asuntos económicos.
>
> Isaac Asimov, *Fundación e Imperio*

O camiño español cara ao capitalismo avanzado

Cando, no capítulo 1, nos achegamos á *world-systems analysis* de Wallerstein (1995[2]), puidemos ver que esta metodoloxía opera sobre os *sistemas históricos*, que son relativamente autónomos e están limitados no tempo e no espazo. Pois ben, desde o final do século XIX, a *economía mundial capitalista* é o único sistema histórico existente no planeta. Wallerstein (1995[2], 235) precisa que "within a functioning historical system, there is no genuine free will. The structures constrain choice and even create choice. Both the oppresion by the strong of the weak and the resistance of the weak to the strong, for example, are structured, predictable, measurable phenomena". Polo tanto, non debemos perder de vista que *a transición española foi un fenómeno propio do sistema histórico da economia mundial capitalista*. Ou, con outras palabras: (a) non estamos ante unha mutación sistémica en termos da *world-systems analysis* e (b) as eleccións tomadas durante o proceso estiveron constrinxidas (e mesmo creadas) polo sistema.

Giner (1994, 62-64) insire o caso español no contexto internacional da segunda metade do século XX. As potencias dominantes decidiron que o sur de Europa debía quedar libre de políticas socialistas e aberto ao investimento de capital estranxeiro nun marco de estabilidade e de prezos baixos. Unha estrutura política non liberal debía albergar unha economía liberal, é dicir, había que manter os campos económicos dos países máis pobres do sur de Europa en condicións óptimas para o investimento, cunha forza de traballo moi barata e cuns sindicatos domesticados. A maiores, os réximes despóticos do sur de Europa empregaron o Estados

> para complementar los débiles esfuerzos del capital privado en la tarea de acumular capital en gran escala, en la industrialización masiva, la urbanización creciente, etcétera. [Estes réximes] se comprometieron activamente en la expansión capitalista del Estado y en la producción monopólica capitalista estatal. Bajo la égida de la autarquía nacional, Italia y España desarrollaron grandes *holdings* industriales del Estado, como [...] el Instituto Nacional de Industria (INI, constituido en 1941) [...]. [...] Después de algunas primeras fricciones y tensiones con áreas del sector privado, el legado públicamente reconocido del difunto Estado fascista se ha mezclado fácilmente con las nuevas formas del capitalismo avanzado occidental.

Neste contexto, son tres os elementos que, segundo Giner, explican as transicións cara á democracia no sur de Europa: (a) a natureza non totalitaria do sistema de dominación de clase; (b) a transformación da estrutura económica; e (c) o esgotamento da ideoloxía fascista como lexitimadora do tradicionalismo. A propósito do primeiro destes tres elementos, entendemos que cando Giner nega o carácter totalitario do réxime franquista, en realidade está a facer dúas cousas: (a) diferenciar este réxime dos propiamente totalitarios ou totalitario-absolutistas –como o hitleriano ou o estalinista– e (b) caracterizalo como *despótico*, o que implica, por unha banda, que non é autoritario no sentido canónico, e, por outra banda, que comparte elementos cos réximes totalitarios. De todos os xeitos, e como xa apuntamos no capítulo 13, cremos que, neste punto, o modelo de Giner aínda acusa a influencia da tipoloxía dos réximes políticos de Linz. Nós, con Navarro[775], sostemos que o réxime despótico franquista se caracterizou pola súa *esencial dimensión totalizante*, cuxa expresión *par excellence* foi o puntilloso intervencionismo social e ideolóxico da igrexa católica.

Vidal-Beneyto (2000, 2) ofrece unha descrición da situación das democracias no momento da transición:

> el actual ejercicio de la democracia en una sociedad mediática y masiva, priva de su eficacia y significado a los elementos esenciales del modelo democrático: opinión pública, representación, debate político, participación, pluralismo.
>
> [...]
>
> A esas graves disfunciones se añade la fagotización del Estado (y de la sociedad) por los partidos: la política es una actividad que se reserva exclusivamente a los profesionales reclutados y formados por ellos. [...]
>
> [...] El modelo que se impone es el de la democracia como instrumento de legitimación y de control que propugna limitar la participación ciudadana y el pluralismo político y hace del consenso, y de la negociación directa entre los grupos, los nuevos pilares de la vida política.

Foi nesta conxuntura –a da imposición do modelo de *democracia de control*– na que, segundo Vidal-Beneyto, tivo lugar o proceso de transición en España, que desembocou nun *cambio de réxime político levado a cabo para*

confirmar o sistema social. A "autotransformación[776] del franquismo, de sus protagonistas y de sus beneficiarios" posibilitaría así que "desde el jefe de Estado (el rey) y su presidente de gobierno hasta la casi totalidad de la estructura de poder de la dictadura" adquirisen "una nueva legitimidad, la de compartir la paternidad de la democracia" (Vidal-Beneyto, 2000, 4).[777]

Giner e Sevilla-Guzmán (1980, 216 e 229, nota 18) insisten en que é imposíbel explicar a longa duración do réxime franquista sen acudir aos factores internacionais, e que o tópico da combinación da axuda fascista e das políticas franco-británicas de non-intervención é simplista e insuficiente. Ademais, a ditadura coincidiu no tempo cun ciclo de prosperidade capitalista e aproveitou esta conxuntura para facer que a economía española abandonase a súa situación semiperiférica e se integrase no núcleo duro do capitalismo industrial. O Estado español forzou a transformación capitalista para, como comunidade política parlamentaria incardinada en alianzas supranacionais (OTAN, CEE, Parlamento Europeo, etc.), incorporarse plenamente nunha economía oligopolística, multinacional e corporativa. Para crear unha base inicial que posibilitase o *shift to core*, combinou instrumentos tales como o capitalismo de Estado, o proteccionismo, a represión do sindicalismo e mais a aceleración da educación técnica. Despois chegou a hora do investimento internacional e dos fluxos de capital, da liberalización e dunha privatización limitada. O resultado do fenomenal crecemento que tivo lugar entre 1959 e 1971 foron a elevación do nivel de vida da cidadanía, os incrementos salariais, a plena integración nas redes industriais multinacionais, o incremento dos investimentos privados españois fóra do Estado, etc.

O modelo corporatista desenvolvido por Giner e Pérez Yruela (1979) permítenos entender a transición política española como a *adaptación do corporativismo franquista* –un corporatismo político, ou de Estado, de tipo fascistizante e tradicionalista, que, á vez que prohibiu os partidos políticos e os sindicatos, estabeleceu e controlou unhas corporacións profesionais verticais nas que se integraron os empresarios e os traballadores– *ás necesidades propias das sociedades modernas avanzadas*, ás que España se achegou a partir de mediados dos anos sesenta do século XX. O *consenso*[778], neste sentido, non foi outra cousa que a *negociación entre as redes consensuais*

corporativas, que, co seu poder relativo –derivado do estado de equilibrio entre as corporacións, que lles conviña conservar–, *acordaron o proceso de transición*. A coalición hexemónica de corporacións oligopolísticas pretendía sobrevivir, e para iso era precisa unha adaptación, que, de feito, supuxo unha *Gleichschaltung* do sistema político español verbo dos do seu contorno, e se plasmou no modelo corporatista. A transición política despexou así o camiño cara a unha sociedade pluralista na que "una coalición hegemónica de corporaciones oligopolísticas [...] restringen las libertades constitucionales y erosionan las fácticas", aínda que "no las han eliminado del todo, y ello a causa en gran parte de su propio interés en no hacerlo, pues tal paso daría al traste con el equilibrio de cuya continuación depende la existencia de muchas de ellas" (Giner e Pérez Yruela, 1979, 82).

Elementos para un modelo corporatista do cambio político en España

O modernismo reaccionario español: a tradición corporativista ibérico-latina

A nosa opción polo repertorio corporatista para o estudo da transición política española lévanos a deternos no modelo corporativo de Wiarda.[779] En xeral, este modelo analiza o cambio político nas nacións ibérico-latinas, as cales presentan tradicións e modelos de desenvolvemento específicos para os que o repertorio canónico funcional-pluralista –fillo da teoría da modernización e dos estudos sobre o desenvolvemento, como vimos nos capítulos da primeira parte– non resulta acaído.[780] De feito, os modelos canónicos revelan un etnocentrismo –de etioloxía protestante e de orientación crecentemente secular– que conduce ao descoñecemento dunha área, a ibérico-latina, marcada polo catolicismo. En efecto, os países latinos quedaron á marxe e illados das correntes modernizadoras (como a reforma protestante, o pluralismo relixioso, o racionalismo, o desenvolvemento científico, o capitalismo, a revolución industrial, o liberalismo, a democracia, o socialismo, a democracia cristiá, etc.) e mantiveron, a partir do século XVI, unha orde

sociopolítica[781] esencialmente articulada en dúas clases, estratificada, xerarquizada, burocratizada, elitista, corporativista, patrimonialista, autoritaria, tradicionalista e católica:

> It should be made clear at the outset that when we use the term corporatism, we are using it in two distinct, but often interrelated, senses. The first refers to the manifestly corporatist experiments and regimes of the 1930's and 1940's and may be defined as a system of authority and interest representation, derived chiefly (though not exclusively) from Catholic social thought, stressing functional representation, the integration of labor and capital into a vast web of hierarchically ordered, "harmonious", monopolistic, and functionally determined units (or *corporations*), and guided and directed by the state. The second sense in which we use the term corporatism is broader, encompassing a far longer cultural-historic tradition stretching back to the origins of the Iberic-Latin systems and embodying a dominant form of sociopolitical organization that is similarly hierarchical, elitist, authoritarian, bureaucratic, Catholic, patrimonialist, and corporatist to its core. (Wiarda, 1974, 6.[782])

Malia non perder nunca a súa esencia, esta tradición ideolóxica non foi tan ríxida como para non acomodarse á industrialización, á sociedade de masas e aos acelerados cambios sociais. *Fronte aos desafíos da modernidade, o modo especificamente latino de abordar o proceso de cambio consistiu en absorber todo aquilo que resultaba útil das novas correntes mentres o resto era rexeitado para preservar as tradicións e as institucións consideradas valiosas*. Como vimos nos capítulos 13 e 14, o nacionalcatolicismo foi a ideoloxía que lle deu cobertura a este tipo de modernización en España. Precisamente no caso de España, Portugal e as súas colonias, a sociedade e o Estado concibíronse como *orgánico-corporativos*:

> government is natural, necessary, and ordained by God for achieving harmony among men. [...] organic theory subordinates human law to natural and divine law, is more tolerant of authority, slights the individual in favor of group "rights" or a superior "general will", accepts and justifies the status quo, reserves extensive powers for traditional vested interests, and leads inherently toward a corporate system which subordinates man to some allegedly higher end and unity. (Wiarda, 1973, 212.)

De aí que o modelo de separación de poderes fose alleo á tradición destes países, que preferiron unha estrutura monista (unha monarquía ilustrada ou un poder executivo todopoderoso), na que as corporacións como a igrexa católica tivesen asignado un amplo ámbito de poder. Porén, a partir da segunda metade do século XIX –cando se fixo evidente a presión da industrialización, da urbanización, dos acelerados cambios sociais e das novas correntes ideolóxicas–, xurdiu unha nova ideoloxía do desenvolvemento que, sempre dentro do marco orgánico-corporativo propio da tradición ibérico-latina, tratou as mesmas cuestións fundamentais das que se ocuparon Marx, Durkheim ou Weber. Tratando de cohonestar (a) a consideración tradicional pola orde e pola xerarquía con (b) os novos imperativos de cambio e de modernización, autores como Suárez[783], Donoso Cortés, Unamuno ou Ortega y Gasset, entre outros, elaboraron un repertorio para o pensamento e para a acción:

> They attempted, for instance, to deal with the phenomenon of mass man by erecting corporate structures that provided for class harmony rather than conflict, structured participation rather than rootlessness and alienation. Representation was generally to be determined by functions (labor, business, agriculture, religion, etc.) rather than through divisive interest groups and political parties. The state was to regulate and harmonize the entire process. In this way, the Iberic-Latin nations sought to face up to modern realities, but without sacrificing the organic-corporate structures of the past. (Wiarda, 1973, 215.)

En realidade, o modelo de Wiarda pode ser emparentado co do *reactionary modernism* de Herf (1984), que este autor aplica no caso do nacionalismo alemán. Para Herf, en efecto, a *modernidade* non existe como fenómeno xeral: o que hai son sociedades que, enfrontadas aos problemas derivados das revolucións industrial e francesa, emprenden cadansúa andaina modernizadora procurando reconciliar as súas tradicións nacionais coa cultura, a tecnoloxía e as institucións políticas e económicas modernas. No caso alemán pode observarse unha evolución paradoxal na que se combinaron (a) o reaccionarismo político –é dicir, o rexeitamento da Ilustración, considerada corrupta e contraria á alma alemá– e mais (b) o progreso tecnolóxico. O nacionalsocialismo recolleu no seu programa ideolóxico o modernismo

reaccionario, convertido xa nunha parte da identidade nacional onde convivían o irracionalismo e a tecnoloxía. Finalmente, polo tanto, as solucións propostas polo modernismo reaccionario foron moito peores que os problemas políticos, económicos e sociais que procuraron resolver. “The challenges created by the second industrial revolution were not to be mastered by philosophical speculation on technology and the soul” (Herf, 1984. 235).

O século XX: do Estado corporativo á organización corporatista

Enlazando co que xa apuntamos no capítulo 9 sobre a andaina histórica da corporación, Wiarda apunta como as novas ideas orgánico-corporativistas sobre o desenvolvemento acadaron unha ampla difusión na primeira metade do século XX.[784] En España, concretamente, e na medida en que representou un esforzo modernizador, a *Falange* non foi un movemento totalmente reaccionario, malia a súa preocupación por manter as estruturas tradicionais corporativas, xerárquicas e elitistas. En xeral, os elementos que determinaron a orde institucional de España –considerados anacrónicos no resto do mundo occidental– foron o sistema económico colonial, semifeudal e precapitalista baseado sobre a explotación dos recursos, a estrutura política autoritaria e patrimonialista, o modelo social xerárquico e corporativo, o sistema de foros e de privilexios, o clientelismo señorial, o poder da igrexa católica e mais o predominio inmutábel da cultura relixioso-política católica. A estrutura corporativa servía tendencialmente os intereses das elites dominantes mediante a subordinación das forzas sociais emerxentes á autoridade dun aparato estatal controlado precisamente polas elites.

Os cambios graduais que se produciron dentro desta orde institucional corporativa foron inducidos e xestionados desde os sectores dominantes cando (a) non foi posíbel eludir a adaptación ás novas circunstancias e (b) resultou conveniente adoptar aqueles aspectos modernizadores que, podendo ser controlados, se consideraron necesarios e útiles. Porén, os cambios non acadaron nunca unha dimensión revolucionaria, non cuestionaron nunca o *statu quo*, que se mantivo dentro do marco corporativo:

> The good society is still pictured as one in which each individual is rooted and secure in his life station, where representation is determined by functions and status and not as the result of mere citizenship, where decision-making is centered in the hands of corporate, sectoral elites who are harmonized and coordinated into an organic whole, and where the state exercises firm but benevolent authority over the whole scheme. (Wiarda, 1973, 229.)

A canalización dos procesos de cambio levouse a cabo por medio da cooptación das elites, a contención das novas forzas sociais a través da súa institucionalización (é dicir, a súa conversión en axencias burocratizadas dependentes do Estado), ou o control das clases medias e baixas mediante o reparto de beneficios marxinais entre elas e a súa inclusión no aparato administrativo do sistema estatal. Con todo, *no tardofranquismo produciuse un aumento da conflitividade*[785] *e o sistema tradicional corporativo sufriu unha crise de grandes proporcións* por mor da aparición de novos intereses que apelaban a principios alleos ao sistema corporativo, das mutacións que se produciron no seo do propio sistema, do horizonte de novos valores e principios organizativos, da exposición do Goberno a esixencias completamente novas, así como das presións e das influencias exteriores. Xurdiron novas plataformas de poder –tales como as organizacións de obreiros e de labregos, os partidos políticos, un sector militar máis profesionalizado ou unha igrexa católica renovada– ao tempo que se manifestou unha forte presión desde o exterior –basicamente dos EUA e dunha morea de axencias internacionais–, mentres *os mecanismos tradicionais de adaptación empezaron a fallar e a vella cultura política ultraconservadora se resistía a desaparecer*. Unha filosofía do cambio foi minando o marco da orde e da estabilidade. As novas ideoloxías, os novos intereses e as novas formas institucionais, en combinación coas novas presións desde fóra, supuxeron un desafío sen precedentes ás vellas institucións estabelecidas.[786]

Deste xeito, a mediados dos anos setenta do século XX materializouse o que Martínez Alier (1988, 300) describe como o paso “de un sistema político corporativista a un sistema pluralista, parlamentario, precisamente en los años en que en otros países europeos empezaba un debate científico sobre

«neocorporativismo». Naquela época, o propio Martínez Alier (1977, 45-46 e 50-51) adiantaba así a situación:

> Muchos de quienes han dirigido la transición al posfranquismo fueron educados dentro del corporativismo católico español; los señores Oreja, Lavilla, Cavero, Reguera, Belloch Puig, Carriles, Otero Novas, José Luis Álvarez han sido no sólo socios de la ACNP sino miembros de su Consejo nacional. Además, conviene estudiar las ideologías de la burguesía y más en una época en que es probable una resurrección del corporativismo. [Xa] mucho antes del Concilio Vaticano II los corporativistas católicos españoles utilizaban la doctrina de la función social de la propiedad no sólo para defender la propiedad privada de las fábricas sino también la propiedad latifundista. [...] Por cierto, este principio de la función social de la propiedad parece que resucitará en un artículo de la actual Constitución.[787] Proviene de Duguit, un teórico corporativista de principios de siglo [...].
>
> [...]
>
> [O] corporativismo (nótese que *no* digo el fascismo) resulta un tema incómodo de estudiar en la España actual, por dos razones. De un lado, la indudable vinculación al corporativismo católico de la mayor parte de los políticos de la UCD. La política de «reconciliación nacional» (el «no remover el pasado», como dice Carrillo) desaconseja sacar esta vinculación a la luz, tal como ocurriría si la historia de la ACNP (desde 1909 hasta 1978) se convirtiera en tema de discusión pública. De otro lado, el hecho de que una cierta dosis de democracia parlamentaria parece ser perfectamente compatible con un cierto grado de corporativismo [...], aunado al hecho de que la socialdemocratización del partido comunista (y, desde luego, la del partido socialista) no les lleva a oponerse a este nuevo Estado posfranquista. Esas son las razones que hacen incómodo, inoportuno, discutir en España el corporativismo católico español, y el corporativismo, católico o laico, europeo.

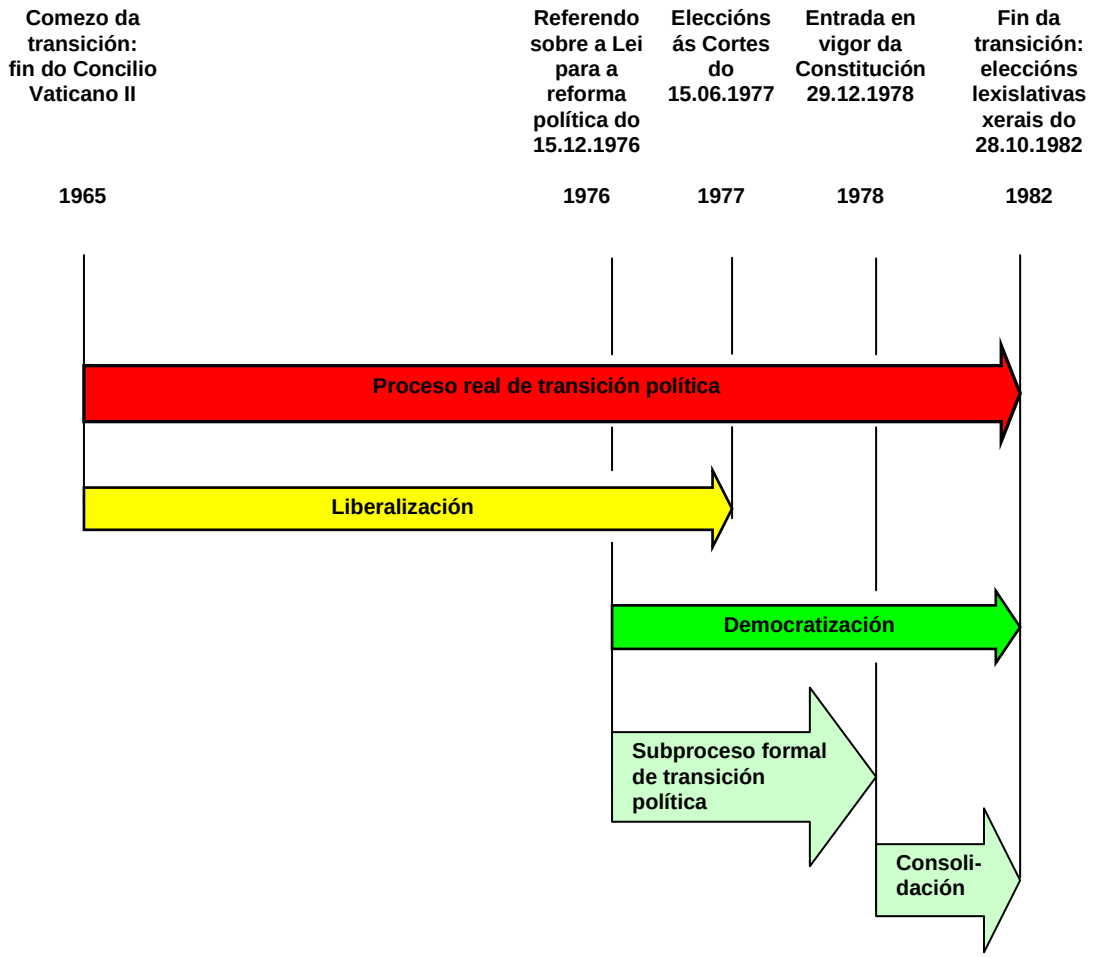
Os tempos do proceso: na procura dunha periodificación

A transición real cara a un sistema corporatista

O'Donnell e Schmitter ([1986], 19-20) propoñen un modelo moi útil para a elaboración dunha periodificación da transición política española. De acordo con estes autores, entendemos que a transición (ou, mellor, o *proceso real de*

transición) é o *período que se estende entre dous réximes políticos, ou, máis exactamente, entre, por unha banda, o inicio do proceso de disolución do réxime autoritario e, por outra banda, o estabelecemento dalgunha forma de democracia*. Durante este período, (a) as regras de xogo efectivamente vixentes están definidas polos gobernantes, aínda que se sabe que comezou unha transición cando estes gobernantes empezan a modificar as súas propias regras de xogo para poderen ofrecer mellores garantías dos dereitos dos individuos e dos grupos; e (b) estas regras, que van determinar nunha medida importante os recursos que se van poder empregar lexitimamente no campo político e mais os axentes admitidos a participaren nel, son obxecto dunha loita intensa entre os distintos actores políticos, que procuran defender os seus intereses inmediatos e a longo prazo.

A partir de 1965, unha vez finalizado o Concilio Vaticano II, e até a celebración das eleccións ás Cortes do 15 de xuño de 1977, tivo lugar un subproceso de *liberalización* e de crise. Vistos *a posteriori*, os procesos de liberalización poden obxectivamente formar parte das transicións, aínda que non son nin necesarios nin suficientes para a democratización. Co referendo da Lei para a reforma política, o 15 de decembro de 1976, abriuse o período constituínte (como veremos *infra*, neste mesmo capítulo), así como o máis amplo subproceso de *democratización*. Polo tanto, houbo un curto período no que coincidiron a liberalización e mais a democratización. Da democratización formaron parte o *subproceso formal de transición política* –até a entrada en vigor da Constitución, o 29 de decembro de 1978– e mais a *consolidación* da democracia –desde que entrou en vigor a lei fundamental até que se celebraron as eleccións lexislativas xerais do 28 de outubro de 1982, que o PSOE gañou por maioría absoluta[788]–. *Todo este período* abrangue o que cualificamos como *proceso real de transición política*[789]:



Os autores sitúan o inicio do subproceso formal de transición en diversos momentos, entre os cales sobresaen (a) o nomeamento de Juan Carlos de Borbón como sucesor na xefatura do Estado, (b) o nomeamento ou o asasinato de Carrero Blanco, (c) a morte de Franco (como puidemos constatar no capítulo 6, esta é a opción do modelo canónico) e (d) a caída de Arias Navarro e o nomeamento de Suárez. Morodo (1984, 101 e 129) mesmo dá, na mesma obra, dúas datas distintas para o comezo da transición formal: o 1 de xullo de 1976, cando o rei forzou a dimisión de Arias Navarro, e o 15 de decembro de 1976, cando se celebrou o referendo no que se aprobou a Lei para a reforma política (esta última é a nosa opción).[790]

Un exemplo ilustrativo deste debate acerca do momento inicial (e tamén do final) da transición formal é a reflexión que realiza Sánchez Navarro (1998, 24-25) desde unha perspectiva xurídica:

en nuestra opinión, la transición viene netamente delimitada por dos datos históricos precisos, iniciándose con la muerte del General Franco y concluyendo con la entrada en vigor de la Constitución de 1978. Esta tesis, que evidentemente cabe complementar aludiendo a períodos de «pre-transición» y «post-transición», se refuerza además cuando se concibe la transición como un fenómeno eminentemente jurídico. Porque la originalidad de la transición española radica, sobre todo, en el procedimiento jurídico utilizado para llevarla a término, a diferencia de otras transiciones europeas, casi contemporáneas (como la portuguesa o la griega). De esta forma, nuestra transición consistió en ser un paso de la dictadura a la democracia *dentro de la legalidad*, es decir, manteniendo sin solución de continuidad la legalidad establecida por la dictadura, para transformarla en otra democrática. El tránsito formal «de la ley a la ley» supuso, pues, una radical alteración sustancial. En definitiva, la reforma como método permitió una evidente ruptura de fondo, lo que permite hablar de «ruptura reformista» o «reforma rupturista».[791]

Desde esta perspectiva, el fallecimiento del General Franco supone la puesta en marcha de las «previsiones sucesorias» establecidas en las Leyes Fundamentales entonces vigentes. Y la entrada en vigor de la Constitución de 1978 significa la definitiva derogación de dichas Leyes Fundamentales (disposición derogatoria primera), iniciándose así un período claramente distinto, por la vía de la reforma de la legalidad vigente. En este sentido, en los tres años transcurridos entre el 20 de noviembre de 1975 y el 29 de diciembre de 1978 se pasa de un régimen pseudoconstitucional a otro constitucional, en la acepción material y original del término Constitución que plasmó el conocido artículo 16 de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789.

Giner (1985, 211-212), cun criterio que só parcialmente coincide co noso, distingue entre o *proceso real de transición* e mais a *transición en sentido literal* (o que nós cualificamos de *subproceso formal de transición*). A *transición real* foi máis lenta do que comunmente se pensa. Comezou ben antes da morte do xeneral Franco:

Así, por ejemplo, la formación de sindicatos libres tiene su origen remoto hacia 1958 [...].La historia de la creación de sindicatos clandestinos, pero efectivos para la negociación, en los decenios que siguieron es fundamental para entender hasta qué punto existía ya una infraestructura sindical cuasidemocrática antes del desmoronamiento formal del franquismo. Lo mismo podría decirse de otros ámbitos de la vida política española [...]. Son cosas previas al período que va del 20 de noviembre de 1975 a la proclamación de la Constitución de 1978, pero son elementos clave de la transición real, que la conforman y explican. Son parte de ella.

Pola contra, na *transición en sentido literal* hai que distinguir tres fases: (a) a primeira fase de *endurecemento*, na que o réxime franquista intentou sobrevivir mediante a decisión de Arias Navarro de febreiro de 1974 de reducir a transformación da ditadura a un simple eufemismo, o que lle outorgou creto á oposición democrática en vida do ditador; (b) a segunda fase de *liberalización*, na que se produciu a disolución das institucións non reconvertíbeis, como as Cortes, e mais o recoñecemento da oposición (até daquela mantida na ilegalidade); e (c) a terceira fase de *democratización*, que produciu unha nova orde política. En canto á *consolidación* da democracia, Giner semella apoiarse na posición minimalista de Linz que puidemos estudar no capítulo 5 e segundo a cal a democracia está consolidada cando os axentes antisistema están reducidos á irrelevancia. En efecto, Giner entende que a democracia se consolidou no momento no que xa non houbo forza ningunha capaz de cuestionar ou mesmo derrocar a orde constitucional. O que, de feito, se consolidou en España foi un *sistema corporatista* cuxa estabilidade descansa sobre pactos entre diversos intereses colectivos.

Se nos distanciamos claramente do modelo transitolóxico canónico, que, como vimos no capítulo 5, mantén a liberalización fóra do proceso de transición,[792] tampouco nos identificamos co modelo de Giner, que semella dubidar entre dúas datas como punto de partida do subproceso formal de transición, febreiro de 1974 (como acabamos de ver) e novembro de 1975 (como vimos no extracto literal que reproducimos *supra*). Nós avogamos por situar o momento inicial do subproceso de democratización, que englobou a transición formal e a consolidación, no mes de decembro de 1976. Tamén entendemos que a liberalización non formou parte da transición formal, aínda que ambos subprocesos transcorreron en paralelo durante seis meses. Cando alude á fase de *endurecemento*, Giner propón unha diferenciación entre a etapa de Arias Navarro e as anteriores até 1965, sen que sexa quen de nos convencer de que se deban facer aquí distincións cualitativas.

Como constata Sánchez Navarro (1998, 24), os autores non se poñen de acordo á hora de fixar o momento no que finalizou o proceso de transición. Entre as diversas propostas atópanse a aprobación da Lei de reforma política, as

primeiras eleccións democráticas, a aprobación da Constitución española,[793] as eleccións xerais de 1982 ou mesmo as eleccións xerais de 1986.[794]

1965: arrinca o proceso

Apunta Serrano Blanco (2006, 32): "Quizá sea excesivo otorgar un papel determinante a la Iglesia en la Transición democrática española, conscientes de la enorme complejidad inherente a los procesos [...] de cambio político. Sin embargo, es evidente que la transformación en las funciones públicas del catolicismo español favorece y posibilita la democratización del país". Nós cremos que debemos matizar esta afirmación. Evidentemente, un proceso real de transición política é complexo e longo. Así, o actual réxime democrático é a culminación de procesos iniciados a mediados da década dos anos sesenta do século XX e protagonizados por novos grupos sociais.[795] Se Giner, cun criterio que asumimos, alude ao proceso *real* de transición para diferencialo da transición en sentido literal, chama a atención a ausencia dos *outputs* do Concilio Vaticano II entre os *elementos chave* dos que Giner predica a necesidade de incluílos no proceso de transición, xa que o condicionaron e son esenciais para explicalo. Compartimos o estupor de Tusell Gómez (1988, 379 e 385-386) cando observa que, "si se examinan algunas de las versiones acerca de los motivos que facilitaron en España la transición de un régimen dictatorial a uno democrático, el lector puede quedar asombrado por la inexistencia de referencias suficientes al papel de la Iglesia"; porén, "a partir de la segunda mitad de la década de los sesenta, y de una forma imperturbable, [as] enseñanzas [da xerarquía eclesiástica] contribuyeron de una manera decisiva a que a partir de 1975 se pudiera producir la transición en paz desde un régimen autoritario a una democracia". Para nós foi en 1965, no momento da finalización do concilio, cando pode situarse o punto de inflexión no que se deron todas as circunstancias precisas para que a igrexa católica comezase unha progresiva operación de afastamento do réxime franquista. Poderíamos falar, apoiándonos en Mannheim (1990, 3), dunha *constelación*, é dicir, dunha conxunción específica de factores nun momento dado, cuxa observación pode

chegar a ser importante se partimos da idea de que a reunión simultánea dos distintos factores codertermina a configuración do factor concreto no que estamos interesados.

A partir de 1965, en efecto, o réxime despótico tivo que se enfrontar a unha deslexitimación ideolóxica progresiva provocada precisamente pola deserción da igrexa católica, que era o seu principal aval político tanto no interior como no exterior.[796] Ao sinalar o ano 1965 como a data do inicio da transición hai determinados acontecementos –como o referendo sobre a Lei para a reforma política ou as eleccións ás Cortes do 15 de xuño de 1977 (que se celebraron só un ano e un ano e medio, respectivamente, despois da morte de Franco)– que poden ser analizados cunha perspectiva máis ampla e pasan así a inserirse nun relato máis verosímil. E ademais podemos pór de relevo, con Calleja Sáenz de Navarrete (1988, 359), a "*relevancia objetiva de la Iglesia en el advenimiento del cambio democrático*", que "*es muy superior a la que se le reconoce desde fuera*".[797] Sobre a andaina da corporación católica neste período volveremos nos capítulos 19 e 20.

Un proceso en dúas etapas: a liberalización e a democratización

O'Donnell e Schmitter ([1986], 20-27) cren que *dentro da transición hai que distinguir dúas etapas, que poden darse á vez: a liberalización e mais a democratización*. En efecto, semella acaído entender o proceso real de transición como unha dobre corrente na que se produce a interacción destes dous subprocesos. Durante a *liberalización*, que pode ser a *primeira etapa da transición*, trátase de redefinir, ampliar e facer efectivos certos dereitos que protexen a individuos e a grupos sociais ante os actos arbitrarios ou ilegais cometidos polo Estado ou por terceiros. Dicimos que a liberalización *pode ser* a primeira etapa da transición porque *pode haber liberalización sen democratización*, cando os gobernantes chegan á conclusión de que, se abren espazos para a acción individual e colectiva, van ser quen de diminuir diversas presións e obter a información e o apoio necesarios *sen* alterar la estrutura de autoridade –é dicir, sen ter que explicarlle á cidadanía as súas actuacións ou

someter a súa pretensión de gobernar ao resultado de eleccións libres e competitivas–. Por iso é posíbel que se lles outorguen garantías fundamentais aos individuos e aos grupos ao tempo que se lles impide participar en eleccións libres, expresar a súa opinión sobre as medidas oficiais e/ou exercer os dereitos que farían os gobernantes razoabelmente responsábeis perante eles. Porén, e aínda que este subproceso non cuestiona o réxime existente, as prácticas liberalizadoras poden provocar un cambio na estratexia dos demais actores, dado que adoitan crecer, institucionalizarse e incrementar os custos da súa eventual anulación. É neste momento cando a liberalización adquire o seu interese analítico como etapa da transición, porque, *mentres a liberalización avanza, as demandas de democratización se intensifican*. A cuestión é se estas demandas van ser suficientemente fortes como para xerar un cambio sen provocar unha regresión autoritaria.[798]

Pola contra, a *democratización*, que é a *segunda etapa da transición*, xa implica o cambio dos principios polos que se rexen as institucións e a inclusión na vida cidadá de determinados colectivos sociais, institucións e problemas. Para o caso español, Colomer Calsina (1998, 14-18) entende que non houbo, nesta etapa, unha acción xeral unitaria, coordinada e masiva da oposición para acabar coa ditadura. Cando morreu Franco, ningún actor político podía impor a súa alternativa preferida: os franquistas *duros* non podían continuar a ditadura sen o ditador, os *brandos* non podían reformar o réxime sen enfrontarse aos duros e sen o apoio da oposición, e esta tampouco tiña forza dabondo para estabelecer un novo réxime. Neste momento é posíbel distinguir dúas fases. Na *primeira fase* non houbo cooperación entre o Goberno de España reformista e a oposición rupturista (agás o intercambio de mensaxes co PCE de cara á súa legalización, que se produciu o 9 de abril de 1977), senón transaccións *desde arriba* entre duros e brandos. Suárez, elixido polo rei tras unha astuta manipulación do *Consejo del Reino*, combinou promesas, presións e ameazas e foi quen de conseguir que os duros que ocupaban as institucións autoritarias aceptasen a reforma constitucional (limitada) do réxime. No referendo no que se aprobou a Lei para a reforma política só se ofreceron dúas alternativas: reforma ou continuísmo. Manipulouse a axenda para deixar fóra dela a alternativa da ruptura, o que levou a moitos partidarios desta opción a votaren pola reforma. Na

segunda fase, tras as eleccións de xuño de 1977 –que non lle outorgaron á UCD a maioría absoluta esperada– comezaron as negociacións e os pactos entre os reformistas –que romperon os acordos cos franquistas ao teren que abandonar a idea dunha reforma limitada– e a oposición rupturista: negociouse –por medio do intercambio de votos no parlamento– unha nova Constitución.

A Lei para a reforma política

Se nós pensamos que o referendo sobre a Lei para a reforma política marca o inicio do subproceso de democratización, Sánchez Navarro (1998, 49-50) cualifica esta lei como o *momento central da transición*. Hai que subliñar o feito de que as Cortes a aprobaron *só un ano despois de morrer Franco* e menos de cinco meses despois do nomeamento de Suárez como presidente do Goberno de España:

> Esta Ley marca, sin ningún género de dudas, la transición desde el régimen autoritario al democrático. [...]
>
> [...]
>
> Y fue cabalmente la *Ley para la Reforma Política* la que abrió la espita para que tal presión [a dunha sociedade politicamente evolucionada verbo do vixente marco xurídico-constitucional] pudiese encontrar una válvula de escape dentro del juego de las instituciones, por lo que no resulta descabellado considerarla como el momento cumbre del proceso de transición política española.

Morodo (1984, 116-127) analiza en profundidade a Lei para a reforma política[799] como un elemento nuclear da estratexia dual de Suárez, que, para facer desaparecer politicamente as institucións franquistas mediante a súa reforma, tivo que se enfrontar a dúas institucións chave do réxime despótico –o *Consejo Nacional del Movimiento* e as Cortes– e mais á oposición democrática cunha lei que presenta as seguintes *características xerais*: (a) A enunciación do *principio da soberanía popular* e o recoñecemento dos *dereitos fundamentais* e da *separación de poderes* como alicerces do Estado de dereito:

> Artículo primero:
> Uno. La democracia, en el Estado español se basa en la supremacía de la Ley, expresión de la voluntad soberana del pueblo.
> Los derechos fundamentales de la persona son inviolables y vinculan a todos los órganos del Estado.
> Dos. La potestad de elaborar y aprobar las leyes reside en las Cortes. El Rey sanciona y promulga las leyes.

(b) O estabelecemento dun *bicameralismo* alleo á ortodoxia dos procesos constituíntes pero explicábel no contexto da transición, no que, co obxecto de cohonestar a reforma e a ruptura, foi precisa unha tranquilizadora ambigüidade xurídico-política, que se plasmou no artigo segundo da lei. Este prevé a elección dos deputados "por sufragio universal, directo y secreto", mentres os senadores "serán elegidos en representación de las Entidades territoriales" e mais polo rei, que "podrá designar [...] Senadores en número no superior a la quinta parte del de los elegidos". (c) A *atribución ao monarca da titularidade duns poderes importantes* considerados imprescindíbeis para asegurar o proceso constituínte, incluídos a sanción e a promulgación das leis, o nomeamento do presidente das Cortes e do *Consejo del Reino*, a designación de senadores e a convocatoria de referendos sobre proxectos de reforma constitucional e sobre opcións políticas de interese xeral. (d) A regulación, nas disposicións transitorias da lei, das primeiras *eleccións ás Cortes*.

O artigo 23.b) da *Ley Orgánica del Estado* recoñecíalle ao *Consejo Nacional del Movimiento* a atribución de "conocer e informar, antes de su remisión a las Cortes, cualquier proyecto o modificación de Ley Fundamental". O ditame non vinculante do devandito órgano, do 16 de outubro de 1976, relativo ao proxecto de Lei para a reforma política, foi favorábel, o que puxo de relevo a coexistencia, no franquismo, de sectores evolucionados e tradicionalistas. O informe que o Goberno de España lle enviou ao *Consejo Nacional del Movimiento* en relación co proxecto de Lei para a reforma política obtivo 80 votos a favor, seis abstencións y 13 votos en contra. As Cortes –malia a súa división interna en dúas posicións– seguiron o camiño do *Consejo Nacional del Movimiento* e aprobaron o proxecto de Lei para a reforma política o 18 de novembro de 1976. Dos 531 procuradores que integraban a cámara,

497 estaban presentes, 425 votaron a favor do proxecto, 59 en contra e 13 abstivéronse. Soto Carmona (1998, 42) lembra que entre os procuradores que votaron en contra estaba Guerra Campos, representante da igrexa católica xunto a Cantero Cuadrado.[800] Así expostos, estes feitos poden causar certa sorpresa, pero Bastida (1998, 18-19) atópalles unha explicación plausíbel cando observa que

> el objectivo principal de la Ley para la Reforma Política era el de elegir unas Cortes democráticas para que *a posteriori* se produjeran los cambios políticos oportunos, [polo que] la aprobación de dicha ley significó una insólita autoinmolación de las Cortes franquistas. Conviene recordar, no obstante, que lo inusitado y extraordinario de este pacífico suicidio se debe más a una observación externa del fenómeno que a la constatación de la estructura interna del proceso. [Así,] el análisis de la procedencia, cargos acumulados e intereses económicos de los procuradores franquistas –así como su previsible inserción en alguno de los futuros partidos más influyentes, cosa que en efecto ocurrió–, explica con creces las razones para su apoyo al haraquiri institucional. En el horizonte de esta oscura política no se columbra el propio sacrificio que no venga acompañado de algún gaje o prebenda, incluida la afortunada reencarnación en una nueva vida democrática. Teniendo esto presente, la perplejidad cesa.

O 15 de decembro de 1976, a Lei para a reforma política foi sometida a referendo. Para Morodo (1984, 149-155), a abstención da oposición significou que esta aceptaba implicitamente a estratexia da reforma pactada, e *a abstención da xerarquía eclesiástica católica evidenciou a súa colaboración no consenso*.[801] A oposición, que pretendía afondar nunha reforma real, non quixo unirse ao voto negativo da extrema dereita nin tampouco darlle un cheque en branco ao Goberno de España.

O 77,4 % do censo acudiu ás urnas, e o 94 % dos votantes emitiu un sufraxio afirmativo. Polo tanto, unha inmensa maioría rexeitou tanto as opcións aperturistas, continuístas e reaccionarias como as rupturistas e revolucionarias. Para Morodo, cuxa interpretación difire sensibelmente da de Colomer Calsina que vimos *supra*, non houbo unha manipulación da axenda política que deixou fóra a opción rupturista, senón que a cidadanía rexeitou o franquismo e amosou a súa vontade de cambio por consenso (ruptura pactada). Bastida (1998, 21), nun esforzo por atopar unha posición intermedia, entende que *co*

triunfo da alternativa reformista se verificou unha síntese entre ruptura e reforma: desapareceu o réxime franquista pero permaneceron as institucións do Estado, que se reformaron.[802]

As eleccións ás Cortes do 15 de xuño de 1977

As negociacións entre o Goberno de España e a oposición conduciron, segundo Morodo (1984, 155-168 e 187-199) aos seguintes resultados: (a) A *lexitimación indirecta da coroa*. A monarquía foi o punto de partida do consenso; de feito, a forma de Estado nin sequera foi obxecto de grandes debates, até o punto de que non se celebrou un referendo sobre esta cuestión.[803] Con todo, puidéronse observar posicións políticas diferenciadas: os nacionalistas vascos e cataláns máis radicais eran netamente republicanos, o PSOE era republicano pero aceptaba a monarquía (republicanismo testemuñal), e AP, UCD, PSP[804], PCE[805] e outros (entre eles os nacionalistas vascos e cataláns máis moderados) apoiaban a monarquía. Gómez Movellán (1999, 38) observa criticamente que "el símbolo más expresivo de que la Constitución del 78 no fue un acto radical de proclamación de la voluntad de la Nación fue la imposición del régimen político, la Monarquía, antes de que comenzara el proceso constituyente".[806] (b) A *non esixencia de responsabilidades* aos franquistas. (c) O *recoñecemento de todas as forzas políticas* da oposición. (d) A elaboración dunha *normativa electoral consensuada*.

O 9 de abril de 1977 produciuse a legalización do PCE, previamente acordada entre o Goberno de España e a comisión negociadora (o momento concreto da legalización quedou nas mans de Suárez). Os sectores máis conservadores reaccionaron inmediatamente: Manuel Fraga Iribarne cualificou a legalización de *golpe de Estado*, e o sorprendido exército, que fora manipulado polo presidente do Goberno de España, reaccionou coa dimisión do ministro da Mariña, o almirante Pita da Veiga, e cunha nota indignada do *Consejo Superior del Ejército*. Pola contra, a igrexa católica non se pronunciou oficialmente.[807] O 15 de xuño de 1977 –cando só transcorreran seis meses

desde o referendo sobre a Lei para a reforma política– celebráronse eleccións ás Cortes,[808] cuxos resultados amosaron unha maioría moderada de centroesquerda (UCD-PSOE) con vontade de cambio (reforma-ruptura).[809]

En dous documentos emitidos en febreiro e en abril, a Conferencia Episcopal dirixírase aos católicos para advertilos de que a súa fe católica posibilitaba o voto a distintos partidos, aínda que existían opcións incompatíbeis coa fe (Calleja Sáenz de Navarrete, 1988, 42-43, e Díaz-Salazar Martín, 2006, 198-199).

Un debate non resolto: o proceso constituínte

A maior parte dos autores fixan no momento no que se celebraron as eleccións ás Cortes de 1977 o inicio do período constituínte. Máis correcto, segundo Bastida (1998, 21, nota 12) e Soto Carmona (2007, 250), sería datar o comezo deste proceso o 15 de decembro de 1976, o día no que se aprobou en referendo a Lei para a reforma política que posibilitou a celebración das eleccións. Nós estamos de acordo con esta idea de Bastida e Soto Carmona, o que nos leva a subsumir o período constituínte no subproceso de democratización. En todo caso, *o carácter constituínte das Cortes elixidas en xuño de 1977 é obxecto dun debate non resolto*. Vexamos algún exemplo desta discusión académica.

Payne (1984, 269) despacha o asunto dun xeito expeditivo: “En junio de 1977 se celebraron las primeras elecciones parlamentarias para una asamblea encargada de redactar una constitución democrática”. Tamén Sánchez Navarro (1998, 58) entende que as Cortes se concibiron desde o principio como constituíntes (aínda que tamén con funcións lexislativas). Un dos relatores constitucionais, Peces-Barba Martínez (1988, 16-17), pola contra, amósase bastante máis inseguro:

> Ni siquiera estaba claro que teníamos que hacer una nueva Constitución, y mucho menos que su gestación, desde el origen, debía ser exclusivamente parlamentaria. La ambigüedad con la que todo se había producido en la reforma no permitía saber si éramos o no unas Cortes constituyentes. Se evocaba la posibilidad de una reforma

> Constitucional [*sic*], pero no era el encargo específico de los electores y no se podía decir que habíamos sido elegidos para hacer una Constitución.

Segundo Gallego-Díaz e Cuadra (1989, 25), a Lei para a reforma política non aludía a unhas Cortes constituíntes, pero "el país no tuvo grandes dudas sobre el carácter constituyente de las Cortes que iba a elegir": os electores "sabían que aquellos por los que estaban votando se habían encomendado a sí mismos esa tarea: redactar la novena Constitución española". Con máis vagar, Morodo (1984, 121-122, 169-213) caracteriza o proceso constituínte como singular, *sui generis* e heterodoxo.[810] As disposicións transitorias da Lei para a reforma política non sinalan, "cuestión que siempre quedará polémica, si serían o no constituyentes [...]. [...] Formalmente, la Ley para la Reforma Política aparece como una convocatoria a Cortes, no definidas como constituyentes, pero de intencionalidad finalista: elecciones para establecer una nueva legalidad". *As Cortes terían así carácter constituínte no seu resultado*, que foi o texto constitucional. O proceso abrangueu o período que foi desde o 26 de xullo de 1977 até decembro de 1978 e tivo sete etapas: (a) O 26 de xullo de 1977 constituíuse a Comisión de Asuntos Constitucionais e Liberdades Públicas do Congreso dos Deputados, no seo da cal, o 2 de agosto de 1977, se designou un relatorio encargado de elaborar un anteproxecto de Constitución que se publicou o 5 de xaneiro de 1978 e se debateu na comisión e polo pleno do Congreso durante os meses de maio a xullo de 1978. (b) Entre agosto e outubro de 1978, o Senado aprobou varias modificacións ao texto do proxecto. (c) En outubro de 1978, a Comisión Mixta Congreso-Senado debateu secretamente e aprobou o texto constitucional. (d) O 31 de outubro de 1978, as dúas cámaras aprobaron o ditame da Comisión Mixta Congreso-Senado. (e) O 6 de decembro de 1978, o proxecto de Constitución foi sometido a referendo. (f) O 27 de decembro de 1978, o rei sancionou a Constitución. (g) O 29 de decembro de 1978, a Constitución publicouse no BOE.

Nunha liña parecida, Soto Carmona (1998, 65-67) entende que o proceso constituínte tivo as seguintes características: (a) foi atípico; (b) levouse a cabo sen un goberno provisional e (c) sen unha asemblea constituínte unicameral para redactar a Constitución; (d) foi *autoconstituínte*, é dicir, non foi un proceso constituínte orixinario e ilimitado, senón derivativo (procedeu directamente da

legalidade anterior) e condicionado polo reformismo que impuñan a Lei para a reforma política e mais a constitucionalización da monarquía; (e) as cámaras foron elixidas como cámaras lexislativas, pero a vontade dos parlamentarios, do Goberno de España e mais do rei converteunas en constituíntes.

Tamén Colomer Calsina (1998, 116) repara no feito de que a Lei para a reforma política non preveu con claridade a apertura dun proceso constituínte tras a celebración das primeiras eleccións ás Cortes. Pero as Cortes lexislativas transformáronse elas mesmas en constituíntes e apoiaron esta decisión no artigo 3º.1 da Lei para a reforma política[811]. Finalmente, Capella (2003, 30-31) entende que a asemblea elixida "iba a ser una asamblea constituyente sólo materialmente. [...] Sólo *a posteriori* podrían ser calificadas de constituyentes las nuevas Cortes".[812]

Do relatorio constitucional –creado para redactar un anteproxecto de Constitución e do que estiveron ausentes a minoría vasca e o PSP– formaron parte Gabriel Cisneros Laborda (UCD), Manuel Fraga Iribarne (AP)[813], Miguel Herrero y Rodríguez de Miñón (UCD), Gregorio Peces-Barba Martínez (PSOE), José Pedro Pérez Llorca (UCD), Miquel Roca Junyent (CDC) e Jordi Solé Tura (PCE-PSUC). O relatorio reuniuse por primeira vez o 22 de agosto de 1977 e decidiu por unanimidade traballar de xeito confidencial e sen levantar actas, o que, desde o punto de vista da ortodoxia democrática, e como apunta Morodo (1984, 172-174), constitúe unha irregularidade. Porén –e aquí Morodo únese á maior parte dos autores que entenden que, neste caso, o fin xustifica os medios–, o segredo[814] co que traballou o relatorio acabou sendo positivo, porque facilitou o necesario consenso constitucional:

> En aquellos momentos, en defensa de los principios ortodoxos democráticos, la no confidencialidad, es decir, la diafanidad desde el comienzo, era [...] la postura correcta. Pero, desde la perspectiva posterior, desde los resultados, ha sido positivo que se mantuvieran en secreto los trabajos de la ponencia. Como en el problema constituyente, las irregularidades –e, indudablemente, lo fueron– se legitimarían por el resultado correcto del amplio consenso conseguido.

Segundo Peces-Barba Martínez (1988, 30-34), foi o relator Roca Junyent quen suxeriu a conveniencia de que os traballos foran secretos. A "conexión

con el exterior" non era desexábel para traballar con tranquilidade, evitar presións e interferencias e desactivar politicamente algúns asuntos delicados, como por exemplo o da forma de Estado, así que os relatores aceptaron e respectaron escrupulosamente o *pacto de cabaleiros*.

Outro exemplo de recepción do segredo como elemento do canon metodolóxico relativo aos procesos de democratización proporciónanolo Aguilar Fernández (1996a, 221), quen sostén que durante a transición política as diferenzas puideron resolverse *en petit comité*, entre un número moi reducido de interlocutores apoderados polos seus partidos políticos, o que contrasta co sucedido na II República, coa súa dificultade para levar a cabo un diálogo tranquilo e moderado sobre os temas máis sensíbeis por mor dunha especial radicalización provocada pola publicidade dos debates e pola intervención activa da prensa militante.

Bastida (1998, 25) sinala como, malia o carácter secreto dos traballos do relatorio,

> el conocimiento de determinados contenidos indeseados –fundamentalmente en lo tocante a materias religiosas, autonómicas y de enseñanza– de lo que pudiera llegar a ser definitiva Constitución, suscitó una gran cantidad de respuestas críticas por parte de los estamentos más tradicionalistas de la sociedad, amén de reacciones de variada índole en numerosos grupos de presión y personajes de la vida política de toda laya.[815]

Durante o período constituínte, e en contra do argumento de Peces-Barba Martínez que acabamos de ver *supra*, o segredo e o consenso crearon as condicións idóneas para que se puidesen producir presións discretas sobre os relatores coa finalidade de condicionar o resultado do debate constitucional. A igrexa católica estivo moi lonxe de desaproveitar a ocasión de defender a súa posición, sobre todo en materia de aconfesionalidade do Estado, ensino, matrimonio e aborto. Algúns *asesores* católicos –entre eles Olegario González de Cardedal e José María Martín Patino– reuníronse cos relatores da UCD, e, tanto durante os traballos do relatorio como mentres se reuniu a Comisión Constitucional, os propios responsábeis políticos centristas democratacristiáns actuaron, nas negociacións reservadas co PSOE, como combativos garantes dos intereses eclesiásticos.[816] En perfecta coherencia co modelo corporatista

que se estaba a implementar, a propia xerarquía expresou pública e tamén reservadamente o seu interese en que (a) a súa igrexa fose expresamente mencionada no texto constitucional, ao igual que os partidos políticos e os sindicatos, (b) a liberdade de ensino protexese eficazmente a súa posición central no campo educativo, e (c) non se amparase a posibilidade de disolución do matrimonio. A presión eclesiástica viuse favorecida polo feito de que máis da metade dos parlamentarios eran católicos practicantes.[817]

En contra da opinión de que as negociacións reservadas non son democráticas, Gunther e Blough (1980, 99 e 106) valoran moi positivamente o segredo como elemento do proceso constituínte, polo menos no tocante á regulación das relacións entre o Estado e a igrexa católica:

> Muchas de las diferencias existentes en las cuestiones Iglesia-Estado entre las Constituciones de 1931 y 1978 pueden ser atribuidas al hecho de que la mayoría de los momentos decisivos del proceso constituyente republicano tuvieron lugar en las sesiones plenarias de las Cortes, mientras que en el proceso constituyente más reciente los problemas más cruciales se resolvieron por medio de discusiones privadas entre un pequeño número de representantes de partidos con autoridad para alcanzar compromisos vinculantes en nombre de sus delegaciones parlamentarias respectivas.

Os mesmos autores (Gunther e Blough, 19809, 101) subliñan que as sesións plenarias das Cortes constituíntes republicanas foron o marco idóneo para que os políticos puidesen “desarrollar sus habilidades oratorias y [...] competir entre sí por el apoyo de los sectores anticlericales de la sociedad española”. Pola contra, as deliberacións secretas e restrinxidas do último proceso constituínte foron as que permitiron consensuar unha Constitución mellor.

Colomer Calsina (1998, 114-144 e 171) detense no feito de que a Constitución se negociou nun período de 16 meses –a segunda metade de 1977 e o ano 1978– mediante o intercambio de votos parlamentarios entre os partidos reformistas e rupturistas. Houbo algúns temas especialmente significativos, xa que constituíran dramáticos campos de batalla en anteriores intentos fracasados de construír un réxime democrático: a monarquía, o exército, as cuestións socioeconómicas, a descentralización política e a relixión. A ampla aceptación da Constitución debeuse ao feito de que non respondía a

expectativas particulares, aínda que tampouco lle era allea a ninguén. A estabilidade das institucións non se debeu á súa eficiencia, senón ao feito de que, dada a distribución do poder de negociación entre os actores políticos, a ningún lle compensaba promover cambios nas regras de xogo.

Estes son os principais puntos tratados neste capítulo:

- O sistema franquista de dominación de clase responde ao modo ibérico-latino de abordar os procesos de modernización cando son ineludíbeis ou convenientes, e consiste na incorporación selectiva e gradual dos elementos considerados útiles e no rexeitamento daqueles que cuestionan o *statu quo*, é dicir, a esencia do modelo socio-institucional orgánico-corporativo. Aínda que fundamentalmente preocupado pola autoridade e pola xerarquía, o réxime despótico franquista renuncia ao fascismo como fonte de lexitimación e induce, a partir do final dos anos cincuenta, un extraordinario desenvolvemento económico que sitúa España nunha posición central no sistema capitalista.
- A entrada no campo político franquista de novos axentes provoca un aumento da conflitividade e unha profunda crise do sistema corporativo. O fallo dos mecanismos tradicionais de adaptación desemboca na transición política, durante a cal o corporatismo de Estado franquista se adapta ás esixencias da economía oligopolística, multinacional e corporativa. Esta adaptación está estruturalmente determinada pola economía capitalista, o actual sistema histórico. É dicir, ten lugar un cambio de réxime, non unha mutación sistémica. Os autores do cambio, as elites representativas dos diferentes intereses colectivos que pretenden sobrevivir, levan a cabo dun xeito consensuado a autotransformación do franquismo nun sistema corporatista dotado dunha orde política pluralista dentro das coordenadas estruturais do sistema histórico e baixo unha forte presión exterior.
- O proceso real de transición é o período comprendido entre o final do Concilio Vaticano II, que marca o inicio do proceso de disolución do réxime despótico, e o estabelecemento da democracia, que pode considerarse

consolidada coa celebración das eleccións lexislativas xerais do 28 de outubro de 1982. O proceso pode dividirse en varios subprocesos ou etapas: o de liberalización, até as eleccións ás Cortes do 15 de xuño de 1977; o de democratización, que comeza co referendo da Lei para a reforma política, o 15 de decembro de 1976; o formal de transición, que abrangue o período de democratización que chega até a entrada en vigor da Constitución, o 29 de decembro de 1978; e o de consolidación, entre a entrada en vigor da lei fundamental e o final do proceso real de transición.

- Durante a transición, os gobernantes, inmersos nunha loita pola dominación do campo político, van modificando as regras vixentes neste período para permitir o acceso de novos axentes ao campo e definir os recursos susceptíbeis de seren empregados. Así, durante a liberalización prodúcese unha expansión dos dereitos individuais e colectivos, o que alimenta as demandas de democratización. Durante a etapa de democratización, a axenda política enriquécese co principio da soberanía popular, co recoñecemento dos dereitos fundamentais e mais coa separación de poderes. Todos os axentes atópanse nunha situación de debilidade relativa, o que conduce á necesidade do acordo entre as elites (primeiro entre as franquistas e despois entre estas e as da oposición democrática), que descartan o continuísmo, a reforma limitada e a ruptura e optan por unha metodoloxía consensual reformista (de ruptura pactada) posteriormente referendada por un voto cidadán atrapado entre as dúas únicas opcións dispoñíbeis: a continuísta e a reformista. Teñen lugar as primeiras eleccións ás Cortes, cuxos resultados amosan a preferencia do electorado polas opcións moderadas.
- O consenso concrétase na lexitimación da institución monárquica, na non esixencia de responsabilidades políticas ás elites franquistas, no recoñecemento dos axentes políticos democráticos e mais na fixación dunha normativa electoral. As primeiras Cortes non son elixidas como constituíntes, pero cerran o período constituínte aberto tras a aprobación da Lei para a reforma política mediante un proceso atípico de elaboración dunha lei fundamental que ten que transcorrer dentro dos límites impostos pola metodoloxía reformista e polos consensos básicos acadados.

- A igrexa católica ocupa, de acordo coa tradición orgánico-corporativa ibérico-latina, unha posición central no campo político español, o que explica a dominación da cultura relixioso-política católica. Os resultados do Concilio Vaticano II provocan o comezo do proceso real de transición, durante o cal a igrexa católica renovada lle vai retirando ao réxime despótico o seu fundamental apoio ideolóxico e empeza a operar no campo político como un axente con novas aspiracións de dominación. Cando arrinca a etapa de democratización, a corporación católica, despois de se abster de recomendar o sentido do voto no referendo sobre a Lei para a reforma política, aproveita que o relatorio constitucional traballa en segredo para presionalo discretamente coa finalidade de asegurar os seus intereses.

Capítulo 18

Elementos dunha democratización controlada: a dimensión internacional, o corporatismo e a memoria histórica

> Can one disregard the influence of international forces on mobilization and political order in changing societies? Given their stress on history, sequence, mobilization, and development, it is curious that the [...] analyses virtually ignore the impact of imperialism, decolonisation, neocolonialism, and the cold war.
>
> Mark Kesselman, “Order or Movement? The Literature of Political Development as Ideology”

Unha democratización prevista. Os actores e os factores externos no proceso español de transición política

A dimensión internacional nos procesos de transición: un espazo por explorar?

Os modelos que subliñan a repercusión dos factores internacionais sobre a estrutura e sobre os procesos políticos internos ocupan unha posición marxinal no campo da ciencia social fronte a aqueles que destacan a importancia da cultura e da estrutura social interna na definición da política e do Estado. Isto é o que sostén Almond (1990, 354), e efectivamente, como vimos no capítulo 5, os autores canónicos soen ignorar os actores e os factores externos nos procesos de transición política como o español. Neste sentido, Gourevitch (1978, 900) observa como os "students of comparative politics treat domestic structure too much as an independent variable, underplaying the extent to which it and the international system are parts of an interactive system", Pridham (1997[2], 9) fíxase en que a "comparative literature on democratic transitions has tended to conclude that international factors have been essentially secondary in importance, for regime change is primarily a dynamic process which is internally motivated", e Drake (1994, 1) cre que, en moitos textos transitolóxicos, "analysts have concluded that outside forces had a marginal impact". O máis común, nestes casos, é unha mención dos actores e dos factores externos como variábeis secundarias ou mesmo a simple ausencia de calquera referencia. Polo tanto, a transición política sería esencialmente un fenómeno interno. Sartorius e Sabio (2007, 549) tamén se fixan neste feito:

> La tesis más habitual sobre el estímulo que supuso para la democracia española la presión desde el exterior subraya que el contexto internacional resultó favorable, pero que, a la postre, su influencia no fue demasiado determinante. Se consideraba que los factores internos, el papel de las élites o las precondiciones existentes en el Estado y en la sociedad civil españolas resultaban argumentos explicativos suficientes para entender el proceso de cambio. Pero ¿era posible que, dadas las características de la sociedad española desde 1945, la posición

geoestratégica de España y los intereses concretos de determinados Estados, no hubiesen intervenido los actores internacionales en la Transición española?

Na procura dunha resposta a esta pregunta atopámonos con Pridham (1997[2], 9), para quen "any bald relegation of exteral factors to a secondary or subordinate category is too simplistic";[818] con Rustow (1970, 348), que sostén que as influencias exteriores están case sempre presentes nos procesos de transición; con Schmitz e Sell (1999, 25), que opinan que no estudo dos procesos de democratización é importante "to identify and integrate the impact of international factors on the process", porque a influencia internacional pode cambiar o curso da política interna; e con Gourevitch (1978, 882-883), que, con máis precisión, alude aos elementos do campo internacional que inflúen poderosamente na definición do tipo de réxime –da estrutura institucional, da maquinaria, do proceso e dos procedementos de toma de decisións– e do modelo de coalición das elites –das forzas sociais e das relacións políticas entre elas–. Estes elementos son o sistema de Estados internacional –é dicir, o reparto de poder entre os Estados–, a economía internacional –é dicir, o reparto da actividade económica e da riqueza– e as liñas de tensión ideolóxica. En referencia concreta aos EUA, Kesselman (1973, 150) observa que a literatura de política comparada se afasta da realidade contemporánea cando constrúe os seus modelos sobre a modernización, o desenvolvemento e o cambio[819] sen considerar os efectos desestabilizadores e mesmo devastadores do poder norteamericano sobre outros países.

A escaseza de recursos do repertorio funcional-pluralista neste caso queda patente en Ortuño Anaya (2002 e 2004), que intenta salientar a importancia da dimensión internacional en determinadas transicións políticas, incluída a española, ao tempo que procura disimular as limitacións do canon. A autora alude á dimensión internacional da transición española como "una de las características más desconocidas de dicho proceso. El impacto y la importancia que los actores y factores externos tuvieron sobre la democratización en España son prácticamente desconocidos".[820] Con outras palabras: "La dimensión internacional de la transición española no ha sido objeto de estudio por parte de historiadores o politólogos".[821] Poderíase deducir deste punto de partida que os actores e os factores externos ocupan simplemente un espazo

aínda inexplorado, cando o certo é que (a) mentres o repertorio canónico descoñece amplamente a dimensión internacional nos procesos de transición, (b) hai algúns autores non canónicos, como Garcés –totalmente ignorado por Ortuño Anaya[822]– ou Sartorius e Sabio, que, como veremos seguidamente, si elaboran modelos relativos a esta dimensión, obviamente utilizando os recursos doutro repertorio. Por iso resulta incoherente a conclusión á que chega Ortuño Anaya (2004, 42) cando, tras referirse brevemente a algún traballo canónico sobre esta cuestión, afirma que "existe un reconocimiento de la influencia exterior sobre los procesos de democratización".

Neste ámbito non caben, desde logo, modelos sinxelos. Coidamos que é preciso, non xa incorporar a dimensión internacional na nosa análise, senón mesmamente *partir* dela, por entendermos que os actores internacionais (os EUA, Francia, o Vaticano, a Comisión Trilateral, as poderosas fundacións vinculadas aos grandes partidos políticos da República Federal de Alemaña, etc.) constitúen elementos contextuais determinantes ou polo menos *transcendentes*, por empregar o temo ao que acode Almond (1990, 376 e 384), quen cre que os cambios de réxime e outros desenvolvementos políticos relevantes poden atribuírselles a factores internacionais. Para Pereira Castañares (2007, 367),

> la incidencia del factor internacional hacia el interior se mostró desde el mismo día de la reinstauración de la Monarquía española. En este sentido, se puede observar cómo desde el inicio de la Transición hubo no sólo interés, sino también firmes deseos de llevar a cabo una intervención exterior controlada por parte de algunas potencias extranjeras; es el caso de Francia, la República Federal de Alemania, Estados Unidos, el Vaticano y en menor medida algunas otras potencias europeas occidentales. Hubo líderes y protagonistas indiscutibles con un papel relevante como Giscard d'Estaing, F. Mitterrand, Helmut Schmidt o H. Kissinger. El protagonismo también de ciertas organizaciones como la Comunidad Europea o el Consejo de Europa será fundamental y determinante. Las Internacionales de partidos y sindicatos, principalmente alemanas y francesas, contribuirán de forma creciente a la reconstitución, organización y financiación de partidos y sindicatos españoles.
>
> [...]
>
> En suma, y utilizando la metodología que nos ofrece la transitología, se puede decir que en la incidencia del factor internacional sobre la Transición española hubo un control indirecto aunque continuo desde el exterior de la Transición española. Hubo

> condicionalidad, entendiendo por ello el uso de la coerción a través de las instituciones y organizaciones internacionales y regionales. Hubo consentimiento, en tanto en cuanto hubo relaciones o vínculos entre los actores nacionales y el entorno exterior. Existió interdependencia entre la política interior y la economía, con la política exterior y las relaciones internacionales. En definitiva, una constatación indiscutible de que la historia del franquismo y, con más razón, la de la Transición española no se puede entender ni explicar sin tener en cuenta la política exterior y la incidencia del factor internacional sobre el cambio político.

Os autores que máis esforzos lle dedican a este tema en España son Garcés (1996 e 1999) e Sartorius e Sabio (2007).[823]

Os EUA e a ditadura franquista

Os réximes como o franquista sempre reforzaron a hexemonía dos países capitalistas situados no centro do campo político internacional, como demostran os acordos que vincularon o Estado español aos EUA e mais ao Vaticano a partir da década dos anos cincuenta do século XX.[824] Á vez, os procesos de transición coas mellores expectativas de éxito son os que non cuestionan as posicións dominantes, por non falar dos procesos que mesmo as melloran. Na transición española incidiron múltiples actores exteriores: os EUA, os Estados e as institucións supragobernamentais e internacionais da Europa occidental ou as organizacións transnacionais partidistas. Pero foi a política exterior norteamericana a que tivo unha especial transcendencia, xa que Washington, que lle daba prioridade absoluta aos seus intereses xeoestratéxicos, só estaba disposto a favorecer un cambio de réxime en España se o país se incorporaba total e definitivamente ao bloque occidental. Logo do asinamento, en xaneiro de 1976, do Tratado de amizade e cooperación, Juan Carlos I viaxou aos EUA, onde o seu compromiso de promocionar unha democratización controlada foi moi ben acollido.[825]

Seguindo a Aguirre Rojas (2003b, 52-66) cando expón as dinámicas do sistema-mundo capitalista na obra de Wallerstein, vemos que *a transición política española tivo lugar nun período de dominio forte da potencia hexemónica norteamericana*. Durante a *pax americana*, que abrangueu o período entre 1945

e 1973, os EUA eran a primeira potencia económica e militar, dominaban o mundo e deseñaban e impuñan a súa xeopolítica global. Neste contexto, e de acordo con Mesa (1992, 142-143),

> España, en 1975, era un país que había comenzado su expansión económica, al tiempo que un apreciable desarrollo industrial; era, pues, un socio cuyo tránsito hacia fórmulas democráticas había que cuidar al máximo. [Ademais,] España ocupaba [...] un espacio estratégico privilegiado en el esquema defensivo de la Alianza Atlántica y, muy en particular, en su flanco sur [...]. [Finalmente,] en momentos de cambio para las dictaduras mediterráneas y con el precedente inmediato de la revolución portuguesa de 1974, Europa Occidental y EE UU no tenían el menor interés en apadrinar o tolerar veleidades políticas hispánicas que amenazasen la estabilidad del sistema.[826]

O propio Mesa (1992, 144-150) sostén que o deseño da política exterior española durante a transición quedou feito moi cedo, cun "objetivo combinado, claro y ambicioso. Incorporar España a la vida internacional, sin las limitaciones que había supuesto el franquismo; establecimiento de unas relaciones diplomáticas universalizadas y adhesión total al mecanismo político y económico de la Europa occidental". Efectivamente, ao longo do primeiro trimestre de 1977, España universalizou as súas relacións exteriores (coas excepcións de Israel, Albania e Corea do Norte).

Con máis vagar, Garcés[827] constata que un dos resultados da Guerra Civil Española foi a reintegración de España no sistema conservador europeo. A partir da Segunda Guerra Mundial, os mandos militares dos EUA apoiaron activamente a continuidade do réxime de Franco, que lle achegou á Coalición da Guerra Fría os recursos derivados da situación xeográfica de España.[828] A partir de 1944, os EUA incluíron España dentro do seu perímetro defensivo, até o pundo de que apareceu subordinada aos intereses xeoestratéxicos norteamericanos e utilizada en todas as opcións e en todos os escenarios da Guerra Fría, época durante a que os EUA estruturaron a política exterior española.[829] A península ibérica debía quedar perfectamente encadrada nos espazos económico e militar dominados pola superpotencia, que, no ano 1945, ao remate da Segunda Guerra Mundial, vía na España franquista un réxime que lle garantía seguridade militar, territorio e vantaxes económicas.[830] O Goberno dos EUA era consciente de que a ditadura non podía durar

indefinidamente, polo que procurou adiantarse á previsíbel reivindicación da soberanía interna e externa por parte dos españois. En 1956, porén, e malia que a oposición interna empezaba a dar mostras públicas da súa existencia, non semellaba haber razóns para a preocupación: a solidez do réxime non se resentía. O exército, a igrexa católica e o poder económico seguían a apoiar firmemente o ditador. Entre 1939 e 1975, en definitiva, o réxime de Franco foi quen de estabilizar España, e os EUA colocárono entre as súas ditaduras protexidas.[831] En efecto, en outubro de 1961, como xa indicamos no capítulo 3, o Grupo de Estudos Especiais do *Institute for Defense Analysis* elaborou o chamado *Proxecto Vulcano*, un traballo patrocinado polo Pentágono que incluíu España entre as ditaduras protexidas por parte dos EUA e propuxo unha *intervención preventiva* –é dicir, política– para evitar unha actuación militar directa no caso de que os réximes ditatoriais rexistrasen unha evolución adversa aos intereses dos EUA.

As previsións dos EUA verbo do posfranquismo

Desde a súa coñecida posición canónica neste tema –á que nos achegamos nos capítulos 4 e, sobre todo, 5–, Whitehead (1994, 58-59) sostén que os vencedores da Segunda Guerra Mundial *non* consideraron prioritaria a *promoción da democracia* en España, Portugal, Grecia e Turquía, que quedou adiada a un futuro indeterminado, dado que estes Estados eran aliados de confianza no enfrontamento coa Unión Soviética durante a Guerra Fría.[832] Enlazando con esta idea de Whitehead –aínda que desde un punto de vista por completo desprovisto dos sinuosos matices deste autor–, Garcés (1996, 158-162), apoiado nunha rica bagaxe documental, formula a seguinte tese: “En tanto la dictadura perdurara los ciudadanos no podrían decidir democráticamente su suerte colectiva, pero ¿cómo controlarlos después de Franco? La respuesta al interrogante llevaría a crear las mediaciones de una transición al posfranquismo que mantuviera los recursos de España dentro de la Alianza bélica y a merced de los intereses del capital transnacional”. Os plans estadounidenses tiñan como obxectivo asegurar que os líderes políticos

que lle sucedesen ao xeneral Franco mantivesen España dentro da órbita occidental. Para iso, os estrategos norteamericanos non dubidaron en captar destacadas personalidades do antifranquismo, como Carlos Zayas Mariátegui, Joan Reventós Carner, José Federico de Carvajal ou Mariano Rubio Jiménez. Franco, pola súa banda, non se opuxo a estes plans, xa que non cuestionaban a súa permanencia no poder e aseguraban, para despois da súa morte, unha axeitada cooptación das persoas chamadas a integrar as elites dirixentes.[833]

Xa en 1944, un informe norteamericano avanzou o modelo da transición política española: "El despacho de 8 de diciembre de 1944 del agregado naval de EE UU [en España] diseña el propio marco al que se ajustó la transición política tras el fallecimiento de Franco en 1975 [...]. El documento original, en los Archivos Nacionales de Washington, D.C., fue desclasificado el 8 de octubre de 1976".[834] O mencionado documento é un informe confidencial no que se dá conta dunha entrevista na que Juan March recomendaba unha intervención aliada para axudar a estabelecer unha monarquía constitucional en España. Cremos que a insinuación de Garcés de que o documento reflicte unha posición oficial norteamericana é difícil de compartir, dado que só recolle unhas reflexións de Juan March acompañadas do que parece ser un comentario distante e máis ben escéptico:[835]

> An Assistant Military Attache and an Assistant Naval Attache visited Juan MARCH in his residence on 5 December, 1944. (MARCH is Spain's richest man and was by himself largely responsible for financing Franco's armies during the Civil War). In the course of an hour and a half interview, March made the following significant commentaries on the present political situation in Spain:
>
> 1. In order to prevent another civil war in Spain, March recommends anglo-american intervention to establish a constitutional monarchy.
>
> 2. If there is no Allied intervention along the lines suggested above, he predicts the following sequence of events within Spain:
>
> After the termination of European hostilities [a Segunda Guerra Mundial aínda non rematara], the peoples of the Allied nations will turn their attention to the Fascist dictatorship which exists in Spain and will raise such a storm of protest and criticism that their respective governments will be forced to indicate their disapproval of the present regime. The Rightists, themselves, the Army in particular, will then overthrow Franco and bring back the King.

3. Returning under such circumstances, the King would be placed in an impossible political position. There would be Leftist agitation throughout Spain, and the King would be identified with the forces of reaction, particularly if he tried to utilize his authority to maintain order. March asserts the Monarchy would not last more than three months, and that its final demise would initiate a period of unchecked chaos and anarchy throughout Spain.

4. To prevent this turn of events, March recommends Anglo-American indorsement of a plan to establish a constitutional monarchy in Spain by previous agreement between the parties of the moderate Right, headed by Gil Robles and those of the Left, excluding the Communists. This agreement would provide for the establishment of a constitutional monarchy under which the King would be reduced to the status of a figure-head and the government entrusted for the present and probably for many years to come to a Leftist coalition with the Right, assuming the role of the parliamentary opposition. The first step in achieving this change in the Spanish political structure would be the establishment of a provisional military government, probably headed by General Aranda or even by General Orgaz, a government which would invite the King to return with the provision that he accept in full the constitution previously approved by the aforementioned groups. The provisional government would hold general elections for a Cortes which would assume the political direction of the country. With a Leftist government under a constitutional monarchy, March feels that order and unity could be maintained within Spain.

5. March stated that if a republic were established instead of a constitutional Monarchy, it would rapidly disintegrate into three separate and independent republics (i.e., the Spanish Republic, Catalan Republic, and Basque Republic) and that the unity of Spain would be permanently shattered. March feels that national separatism is the shoal upon which Spanish republicanism inevitably flounders.

6. March asserted that Gil Robles was in fundamental agreement with him in respect to Spain's political future, but that Gil Robles felt that his Rightist group should play a more active role in both the provisional and constitutional governments through a political coalition with the moderate Left.

7. With respect to Franco's recent allegations of neutrality, March asserted that Franco had wanted to enter the war but could not because

(a) Hitler ordered him to stay out.

(b) The political situation and public sentiment within Spain were such that Franco could not risk entering the war.

MY [?] COMMENT:

The principal obstacle to the establishment of a constitutional monarchy in Spain is the strong popular sentiment, particularly among the urban proletariat, against a Resotration [*sic*], no matter how constitutionally limited the monarch might be. Leftist political leaders assert that even should they be convinced of the desirability of a

> constitutional monarchy (which none of them are) they would hesitate to express this opinion fo [*sic*] fear of being completely discredited among their followers.
>
> The sole reason advanced by March for preferring a constitutional monarchy to a republic is that, in his opinion, only the monarchy would be strong enough to deal effectively with regional separatism. This justification of the monarchy raises the interesting question of whether March, while ostensibly advocating a constitutional monarchy, actually would expect the king to ignore the restraints imposed by the constitution whenever they might interfere with the "effective solution" of a difficult national problem such as that of regional separatism. It is sometimes forgotten that Alfonso XIII also presided over a constitutional monarchy, if the mere existence of a constitution theoretically limiting the king's powers be taken as the criterion for so classifying a political regime.

Hai un segundo informe que Garcés (1996, 65) reproduce parcialmente traducido ao español e que recolle a opinión que Ramón Serrano Suñer lle manifestou ao agregado militar adxunto dos EUA o 21 de xaneiro e o 6 de marzo de 1946:

> no es aún el momento oportuno para que Franco y el Ejército pasen el gobierno a los monárquicos. La evolución de España debe ser hacia la monarquía, pero lentamente – muy lentamente. No soy partidario de las democracias. Yo creo en el gobierno totalitario, pero debemos girarnos hacia las democracias que en la realidad controlan el futuro inmediato [...]. España debe reorientar su política hacia la de los conquistadores. Confío que EE UU no nos haga sentir su presión demasiado pronto, pues si así lo hiciera el peligro del comunismo amenazaría sombrío [...].

Se algo semellan demostrar estes dous documentos é a existencia de diferenzas nas posturas das elites franquistas verbo da evolución do réxime, que oscilaban entre, por unha banda, unha rápida transición cara a unha monarquía constitucional consensuada polos grupos moderados da dereita e da esquerda e situada baixo a tutela dos aliados occidentais, e, por outra banda, o mantemento *sine die* do *statu quo*, na espera do momento oportuno para instaurar unha democracia. Hai, pola contra, outro documento oficial norteamericano, un informe redactado case un ano despois do anterior (o 8 de outubro de 1945) polo secretario de Estado Norman Armour, que si parece apoiar a tese de Garcés de que foron os EUA os que avanzaron o deseño da transición política española:[836]

> un régimen que garantizara algunas libertades básicas (de palabra, prensa, reunión, un sistema judicial imparcial), con independencia de quién esté a su cabeza, contaría abrumadoramente con un pueblo desesperadamente ansioso de que le eviten la angustia y derramamiento de sangre de otras disensiones fratricidas. Semejante régimen podría llegar a existir sólo en base a una coalición de gobierno en la que participaran líderes militares y que debería ir desde, digamos, Prieto en la izquierda hasta Gil-Robles en la derecha. Sin embargo [...] ni una sola figura española políticamente madura ha sido capaz o ha querido proponer tal solución. En todos los informes de los Consulados que se acompañan, la única mención a semejante régimen es una parecida atribuida al dirigente de Sevilla del ala liberal de Gil-Robles, el ex ministro de Agricultura Giménez Fernández.

Garcés deduce que "ésta sería la matriz de la transición aplicada en España por la Coalición de la Guerra Fría. Al frente del Estado y de las FF AA, el designado por Franco como Rey; el Ejecutivo y el Parlamento compartidos entre el ala católica liberal y la fracción socialista que se reconocía en Prieto –la del sevillano Felipe González, alumno y ex correligionario del democristiano Giménez Fernández". Os convenios asinados en 1953 entre os EUA e España fixaron definitivamente o "alineamiento de Franco con la Coalición de la Guerra Fría"[837] a través da instalación de bases militares e a fixación de directrices que permitiron integrar a economía española na do resto dos países occidentais.[838]

Cortada (1980, 249-250) sitúa os primeiros indicios das preocupacións estadounidenses sobre o posfranquismo a mediados dos anos sesenta do século XX. Os EUA querían evitar a inestabilidade política que podía traer consigo a morte do ditador, polo que presionaron o Goberno español para que desenvolvese unha "formula for the transition of power to a future government". Nos anos seguintes, os EUA apoiaron ante os seus aliados o réxime español e mais a sucesión na xefatura do Estado na persoa de Juan Carlos de Borbón.[839]

O contexto xeopolítico dunha transición controlada

Sartorius e Sabio (2007, 570) recórdannos que

> cuando Franco murió, Portugal se encontraba en pleno proceso revolucionario, la izquierda francesa y la italiana golpeaban las puertas del poder con la mitad de sus ciudadanos detrás, la Argelia tercermundista se erigía en líder del movimiento revolucionario norteafricano, el 30 de abril de 1975 se había producido la caída de Saigón en manos del Vietcong, y Mozambique y Angola habían logrado la independencia en junio y noviembre de ese mismo año, respectivamente. No ha de extrañar, por lo tanto, que España se convirtiera en la «niña de los ojos» para el Pentágono.

De aí que mesmo Schmitter (1994, 17) sosteña que os EUA tiveron un papel significativo nos procesos de democratización como o español, e que o faga case en contradición coa súa posición canónica verbo da irrelevancia dos actores externos nestes casos, á que nos achegamos no capítulo 5. O apoio que lle prestaron ao proceso derivou da constatación de que a protección e a reinstalación dos anteriores aliados autoritarios xa non era unha opción viábel, aínda que, en realidade, como precisan Sartorius e Sabio (2007, 559-564 e 575-579), o prioritario para os EUA non era tanto a democratización española,[840] senón a renovación dos vantaxosos acordos –que a comezos de 1976 se converteron nun tratado posteriormente ratificado polo Senado dos EUA– e a conservación das estratéxicas bases militares no territorio español.[841] Garcés[842] coincide con Schmitter en que a estabilidade política á que aspiraban os EUA para o posfranquismo xa non podía basearse sobre a ditadura militar. Despois da morte de Franco cumpría un sistema de partidos políticos, para o cal desde os anos sesenta se aplicaron plans consistentes en cooptar, financiar e protexer equipos de variadas etiquetas que debían organizar uns partidos controlados e destinados a seren legalizados cando as circunstancias fosen as óptimas para ocupar o espazo electoral. Os plans norteamericanos relativos ao posfranquismo centráronse no obxectivo de

> anclar a España militar, económica y políticamente en las instituciones supranacionales creadas por la Coalición de la Guerra Fría. Ello requería reemplazar la superestructura

> jurídico-política por otra homologable con regímenes liberales. Lo que se llevó a cabo en 1976-1977 actualizando los planes [...] de restaurar la monarquía y fortalecer las estructuras socioeconómicas mediante su «legitimación democrática». (Garcés, 1996, 213-214.)

Para que puidesen realizarse con éxito estes plans de integración plena de España na Coalición da Guerra Fría era preciso crear un sistema de partidos que (a) impedise unha democratización socializante e (b) estivese nucleado ao redor dun *partido dominante subxacente*.[843] De feito, os obxectivos e mais os programas políticos dos grandes partidos de ámbito estatal (a UCD, que articulou o eixe de centro-dereita, e o PSOE, que articulou o eixe de centro-esquerda) foron esencialmente idénticos no tocante ao mantemento do *statu quo*. Os partidos políticos convertéronse en (a) asociacións paraestatais (b) formadas por *equipos políticos protexidos*, (c) financiadas desde a Coalición da Guerra Fría (a través de fundacións e doutras vías), (d) respectuosas co *statu quo* socioeconómico (para o que contaron coa axuda duns sindicatos integrados no sistema, unha vez desaparecida a súa dimensión de clase) e (e) dirixidas por oligarquías internas afastadas da cidadanía.

Tratábase de que os partidos políticos puidesen representar o Estado ante a sociedade –e non tanto representar a sociedade ante o Estado– e, en definitiva, de construír un *sistema pluralista restrinxido e condicionado*. De feito, a reforma realizouse a partir do presuposto básico de que determinados feitos consumados derivados de pactos secretos –mesmo para os órganos de representación dos partidos políticos– debían evitar que a sociedade puidese adoptar decisións políticas fundamentais. Destes plans formaba parte Juan Carlos de Borbón, quen estaba chamado a ser o garante dunha transición controlada. Pola contra, o almirante Luis Carrero Blanco, designado por Franco presidente do Goberno en xuño de 1973 grazas á súa demostrada lealdade, converteuse nun problema para o control que pretendían exercer os EUA: a súa identificación co ditador podía introducir inestabilidade sociopolítica no proceso de transición.

> ¿Cómo se resolvió la contradicción? En diciembre de 1973, en medio de movilizaciones sociales contra la dictadura, el almirante Carrero voló por los aires dentro de su automóvil. Veinte años después aún es materia de especulación si hubo un

comanditario desconocido del magnicidio, o quién con su pasividad pudo dejar hacerlo, posibilitarlo. Entre las circunstancias extrañas que envolvieron este atentado no fue la menor la actitud subsiguiente de Franco. Tras enterrar a Carrero, homenajearle y decir en público a propósito del atentado que «no hay mal que por bien no venga», alejó del gobierno a todos los hombres del almirante y despejó el camino hacia una monarquía más próxima al prototipo auspiciado desde Washington [...]. (Garcés, 1996, 165.)[844]

En realidade, o control que a Coalición da Guerra Fría exerceu sobre o cambio político español obedeceu ao propósito de evitar unha dinámica política que puidese desembocar en solucións inconvenientes:

Por un lado, los sectores que apoyaron la dictadura del general Franco preservaban las estructuras socioeconómicas sobre la[s] que se asentaba su hegemonía social interna. Por otro lado, los centros de decisión de la Coalición de la Guerra Fría reafirmaban su dominio sobre el territorio, economía y recursos españoles. Una sustitución del régimen del Dictador que [...] hacía décadas que los servicios estratégicos de EE UU venían tratando de lograr sin arriesgar el sistema de poder construido desde 1939. ¿A qué riesgos aludían? A que los ciudadanos –lo que los sociólogos llaman movimientos populares, *mass movements*– asumieran el protagonismo del cambio y lo condujeran hacia horizontes distintos de los programados. Para evitar tal riesgo los planificadores previeron disponer de personas estipendiadas, comprometidas a conducir el cambio de régimen, a institucionalizarlo, sin devolver sus derechos nacionales y democráticos a unos ciudadanos deliberadamente mantenidos en un nivel bajo de movilización y rígidamente encuadrados. (Garcés, 1996, 174.)

En síntese, e sempre segundo Garcés (1996, 188),

la Administración demócrata Carter-Brzezinski, en coordinación con los gobiernos de su Coalición bélica, instalaron un régimen liberalizante en el que los aparatos civiles y militares fueron renovados paulatinamente mientras se creaban partidos políticos dependientes de centros de decisión de la propia Coalición, en especial de la RFA. La democristiana Fundación Konrad Adenauer había financiado su ascendiente sobre los democristianos españoles, tanto de los que estaban dentro como fuera del partido gubernamental; la liberal Fundación Neumann hizo lo propio sobre los liberales de dentro y fuera de UCD; la socialdemócrata Friedrich Ebert sobre el equipo de González Márquez.

A planificación estadounidense da transición política española –ríxida nos fins e flexíbel nos medios, como demostrou a diferenza entre os procedementos de extrema violencia empregados por Henry Kissinger e mais os modos máis suaves do presidente Carter–[845] foi coherente co deseño xeoestratéxico do presidente Truman[846], para quen a península ibérica tiña unha importancia central no escenario da Guerra Fría.[847] O primeiro Goberno tras a morte de Franco atívose estritamente ás instrucións de Henry Kissinger de non ir máis aló dun cambio político moi limitado.[848] Pola contra, a partir de finais de 1976, o Goberno do presidente Carter[849] adoptou a doutrina de política exterior elaborada pola poderosa Comisión Trilateral, coñecida como *doutrina da democracia controlada*, que tamén tería unha repercusión inmediata no sistema político español, no que era preciso lexitimar a sucesión do franquismo sen alterar as súas estruturas socioeconómicas. Nun espazo de tempo moi curto, o novo Goberno de España, presidido xa por Adolfo Suárez, legalizou os partidos políticos (cuxos líderes cooptados aceptaron o cambio programado) e convocou eleccións.[850] En apoio do seu modelo, Garcés cita un documento do ano 1975 da devandita Comisión Trilateral:[851]

> a) descentralizar la administración pública; b) convertir a los Parlamentos en órganos más técnicos y menos políticos, reduciendo el peso de las ideologías revolucionarias sobre la sociedad; c) personalizar el poder para estimular la identificación de los ciudadanos y reducir sus exigencias de participación; d) hacer de los partidos órganos de gestión más que de discurso político [...]; e) disminuir la influencia de los periodistas en los medios de comunicación [...]; f) reducir los recursos financieros puestos a disposición de las Universidades [...]; programar la reducción de las pretensiones profesionales de quienes reciben una educación superior; g) en las empresas, combatir la presión a favor de la autogestión o de la participación de los trabajadores en su dirección [...]; h) no confiar al azar el funcionamiento democrático [...]; i) establecer una especie de Pacto Atlántico en el terreno ideológico [...]. (Garcés, 1996, 177-178.)

Tovias (1991, 179) ofrécenos unha lista das accións concretas levadas a cabo polos EUA durante a transición política: (a) apoio económico (aquí, o autor cita dous exemplos relativos a Portugal); (b) apoio moral aos novos líderes políticos (o rei, Felipe González); (c) apoio público á democracia (asistencia do vicepresidente á coroación de Juan Carlos de Borbón, elevación

do rango dos acordos bilaterais, que pasaron a ser tratados); e (d) influencia diplomática sobre terceiros países en temas especialmente importantes (*v.g.*, entrada na Comunidade Económica Europea)[852]. Pola contra, os partidos e os sindicatos estadounidenses mantivéronse completamente á marxe dos acontecementos. Isto último podería explicarse, segundo Powell (2007a, 21-22) polas "diferencias estructurales entre el sistema sociopolítico estadounidense y el que se pretendía establecer en España". Había unhas diferenzas estruturais e conceptuais que dificultaban a actuación dos axentes non estritamente gobernamentais (os partidos políticos, as fundacións políticas, os sindicatos, as igrexas, etc.). Así, por exemplo, os dous grandes partidos estadounidenses –ambos identificados, en termos europeos, co centro e coa dereita ideolóxicos– tiñan dificultades para (e pouco interese en) relacionarse coas formacións españolas situadas máis á esquerda.

Os designios socialdemócratas aleméns

Segundo relata Viñas Martín (2003, 427), os EUA non actuaron sós para influíren nos acontecementos españois:

> Kissinger insistió en que le preocupaba de tal suerte lo que pudiese ocurrir en el sur de Europa (Portugal, España, Italia y Yugoslavia) que los Estados Unidos se reunían en secreto y a alto nivel una vez por mes con otros tres países europeos para intercambiar información, coordinar planes e incluso pensar en actuaciones comunes de cara a Yugoslavia. [...] Se trataba de encuentros de los ministros de Asuntos Exteriores de los Estados Unidos, Francia, República Federal de Alemania y Reino Unido. Tenían lugar antes de las reuniones del Consejo de la OTAN y en ellas se abordaban temas [...] referidos a los países mencionados. Estos [...] se trataban de forma muy confiencial.

A República Federal de Alemaña foi probabelmente o único país da Europa occidental que desenvolveu unha estratexia sistemática na promoción da democracia liberal no sur do continente.[853] En abril de 1974, o secretario de Estado norteamericáno, Henry Kissinger, mostrouse favorábel a aplicar en Portugal as medidas adoptadas en Chile desde medio ano antes, o que suscitou a preocupación dos propios aliados europeos,[854] en especial do

Goberno alemán. Así, o chanceler socialdemócrata Willy Brandt declarou que Europa non toleraría un Pinochet. En realidade, *serían os intereses estratéxicos da República Federal de Alemaña os máis prexudicados pola previsíbel inestabilidade continental que provocaría unha represión masiva e violenta no sur de Europa*, ao pórse en perigo a *Ostpolitik* –a política de distensión e de aproximación ao bloque do Leste mediante a redución das causas de confrontación entre os bloques– e, polo tanto, a reunificación alemá.

> El gobierno de Alemania Federal ofreció a Kissinger métodos distintos para reintegrar a Portugal en la disciplina de la Coalición y evitar en España otra revolución democrática: penetrar en los dos Estados ibéricos a través de los políticos cooptados, financiarlos y darles apoyo político bajo cobertura de organizaciones centradas en la propia RFA –las internacionales Demócrata-Cristiana, Socialdemócrata y Liberal. (Garcés, 1996, 167.)

Foi así, co apoio da socialdemocracia alemá, como foron elixidos, en Suresnes, os novos dirixentes do PSOE, que non se amosaron contrarios ao ingreso incondicional de España na CEE e na OTAN.

> Simultáneamente los restantes partidos del Parlamento alemán –el Liberal y el Democristiano– cooptaban a grupos "homologados" entre quienes en España se disputaban las larguezas financieras alemanas. [...] EE UU y el conjunto de la Coalición bélica apuntalaron su dominio estratégico sobre España al socaire de su transición desde una dictadura al pluripartidismo, que elevaron a prototipo para América Latina.
>
> Retener el control estratégico sobre España después de Franco era un programa común de la Alianza Atlántica, aplicado en común. [...] Los grupos que en 1977 fueron legalizados y emergieron controlando la escena política eran precisamente los selectivamente financiados desde gobiernos de la Coalición de la Guerra Fría. [...]
>
> El posfranquismo no puede entenderse cabalmente sin considerar que se iniciaba con equipos cooptados [...], que de pronto aparecieron a la luz ante una ciudadanía privada durante cuarenta años de organizaciones y derechos políticos. [...]
>
> Si se tiene presente esta realidad se entenderá mejor el gran contraste que en las postrimerías del franquismo se da entre propuestas públicas y práctica política. [...]
>
> [Era] una operación de imagen que buscaba, sí, sintonizar con la expectativa de la mayoría de los españoles de recuperar su soberanía, pero para atraer sus votos y después reconducir el país a un puerto distinto. [...] Si los gobiernos de la OTAN ya habían resuelto que a Franco le sucediera la persona por él elegida, ¿dónde estaban en 1976 las organizaciones españolas, con independencia financiera y raíces

> nacionales para sostener que la decisión sobre la forma de Estado debían adoptarla libre e informadamente los españoles? (Garcés, 1996, 168-170.)

En xeral, sempre segundo Garcés (1996, 458), "las pocas personas que confeccionaron las listas cerradas y bloqueadas que dominaban el Parlamento nacieron [*sic*] con estipendios alemanes, y rivalizaban entre ellos [*sic*] por recibir más *deutsche-marks* [*sic*]". Para ilustrar esta afirmación, Garcés (1996, XX) engade:

> El 24 de mayo de 1984, ante la Comisión del Parlamento de la R.F. de Alemania que investigaba la evasión fiscal del consorcio Flick (industria de armamentos), el socio de éste –Günter Max Paefgen– afirmaba que dinero negro evadido entre 1973 y 1976 era entregado a Alfred Nau –tesorero del SPD y presidente de la Fundación Friedrich Ebert– y desviado hacia Mario Soares y Felipe González «para mantener la situación en esos dos países, que estaban a punto de pasarse completamente al otro lado (*sic*), para estabilizar la situación en la Península Ibérica y América Latina». Después de 1977 la alemana Ebert continuó financiando al equipo de González, que además fue subvencionado desde bancos y grandes empresas en cuantías que sumaban miles de millones de pta [*sic*] –siempre de forma oculta. En marzo de 1994, el Parlamento germano respondía a una interpelación del Partido Bündnis 90 que las fundaciones Ebert (socialdemócrata), Adenauer (democristiana), Seidel (socialcristiana) y Neumann (liberal) habían estipendiado aún en 1992 a dirigentes de organizaciones políticas homónimas de la Península Ibérica por una cuantía de 902 millones de pta [*sic*], y en 1993 por 831 millones adicionales.

Para entendermos mellor o relato de Garcés no tocante á política da República Federal de Alemaña verbo da democratización española pode ser útil acudirmos a Sartorius e Sabio (2007, 641-677), que comezan por constatar que as relacións políticas entre a España franquista e a República Federal de Alemaña eran excelentes, o que quizais se explica polo feito de que (a) a democracia alemá non se fundou sobre a resistencia antinazi e (b) a democracia cristiá forneceu os chanceleres federais durante un crucial e prolongado período que non rematou até 1969.[855] Durante a Guerra Fría –unha época pouco propicia para o cultivo da memoria histórica–, as posturas antifascistas eran sostidas pola esquerda, mentres a dereita subliñaba o seu anticomunismo.

As mobilizacións estudantís dos anos 1968 e 1969 puxeron de manifesto un enfrontamento xeracional que fixo abrollar a memoria do nacionalsocialismo. En 1969, o socialdemócrata Willy Brandt converteuse en chanceler federal, e a memoria histórica[856] pasou a ser un elemento central da construción da identidade colectiva da Alemaña occidental. A socialdemocracia –primeiro con Willy Brandt, até 1974, e despois con Helmut Schmidt, até 1982– ocupou a Chancelaría Federal durante todo o período que nós cualificamos de *proceso real de transición* en España. Helmut Schmidt coincidiu cos EUA e con Francia (*v. infra*) na necesidade de evitar unha revolución esquerdista que puidese afastar España do bloque occidental, o que implicaba o apoio a Juan Carlos I como factor de estabilidade no proceso de democratización e de europeización e mais a necesidade de apoiar un cambio pacífico. Na axenda política alemá, España ocupaba un lugar destacado, como demostran as conversas de Hans Dietrich Genscher, o ministro de Asuntos Exteriores alemán, co Goberno dos EUA. A presión alemá a prol da democratización en España era moi relevante, dado o peso da Alemaña occidental dentro da Comunidade Económica Europea. Coherentemente, o Goberno da República Federal de Alemaña amosouse partidario da entrada dunha España democrática na CEE.

A Chancelaría Federal e a Fundación Friedrich Ebert[857] optaron clara, decidida e unicamente polo PSOE de Felipe González como representante do socialismo español,[858] é dicir, apremaron para que o socialismo se unise baixo aquelas siglas. Mentres tanto, a democracia cristiá[859] na oposición financiaba os diferentes partidos españois de inspiración cristiá, nomeadamente a UCD de Adolfo Suárez, apoiada pola Fundación Konrad Adenauer, e mais a Alianza Popular de Manuel Fraga Iribarne, axudada pola ultraconservadora Fundación Hanns Seidel que dirixía Franz-Josef Strauß.[860]

Ô Espagne[861]

Sartorius e Sabio (2007, 592-641) e mais Lemus López e Pereira Castañares (2003, 522-524) analizan polo miúdo o comportamento dun país central como Francia durante a transición política española. O papel máis destacado

correspondeulle ao presidente da República, Valéry Giscard d'Estaing, elixido en 1974, que exerceu un férreo control sobre a política exterior francesa, e mesmo adoitaba tomar decisións unilaterais, sen contar nin co seu primeiro ministro nin co seu ministro de Asuntos Exteriores. Este personalismo presidencial marcou a política francesa verbo da España posfranquista.

A Giscard e á opinión pública conservadora coa que se identificaba non lles interesaba que o seu veciño meridional experimentase unha deriva revolucionaria, que podía interferir nas intensas relacións comerciais entre os dous países. Francia era o principal cliente español, e España –cunha economía en expansión– era o terceiro mellor cliente de Francia. De maneira que xa antes da morte do ditador, en febreiro de 1975, o presidente da República se entrevistou con Juan Carlos de Borbón, a quen moitos medios de comunicación franceses –entre eles *Le Monde*–, así como a esquerda partidaria, consideraban incapaz de liderar unha democratización por estar demasiado comprometido coa herdanza franquista. Pero Giscard apostou pola monarquía,[862] na que vía un elemento esencial para unha transición política pacífica. Asistiu á coroación de Juan Carlos de Borbón[863] empeñado en *apadriñar* e tutelar moi persoalmente –con consellos e recomendacións directas ou a través do seu amigo, o embaixador plenipotenciario Jean-François Deniau, que gozaba dun acceso privilexiado ao rei– unha andaina democratizadora española que debía realizarse pola vía da reforma e culminar co ingreso de España na CEE, ao que, paradoxalmente, lle acabaría pondo numerosos obstáculos (persoalmente e a través de Jacques Chirac, o seu primeiro ministro).

Polo tanto, Francia apoiou a reforma política capitaneada polo monarca español,[864] que debía implementarse con máis rapidez da desexada polos EUA por mor dos perigos inherentes á resistencia do búnker franquista e ás manobras da esquerda. De aí que en Francia, tanto no campo político como no mediático, se acollese positivamente o nomeamento de Adolfo Suárez como presidente do Goberno de España.

A gentleman will walk but never run[865]

O último dos actores internacionais ao que imos aproximarnos neste momento é Gran Bretaña, e imos facelo da man de Sartorius e Sabio (2007, 677-701), pero tamén de Viñas Martín (2003, 41). A prioridade británica, xa desde o final da Segunda Guerra Mundial, viña sendo a de garantir a estabilidade en España, cuxo réxime non amosaba signos de debilidade. Así que, pouco antes da morte de Franco, o Goberno laborista británico decidiu prestarlle un apoio cauto, morno e escéptico a un proceso de evolución democrática en España no que tivese cabida a solución monárquica encarnada en Juan Carlos de Borbón. Dentro da esquerda, o PSOE considerábase como unha formación moderada que conviña apoiar, ao tempo que se consideraba conveniente postergar a legalización do PCE até despois das primeiras eleccións lexislativas. Paradoxalmente, o Goberno británico consideraba fundamental a legalización dos sindicatos libres en España.

A opinión pública conservadora –representada no xornal *The Times*– non amosaba precisamente unha actitude ferozmente antifranquista, pero apoiou os pasos que se foron dando durante o proceso formal de transición. A implicación británica máis activa na transición española quedou basicamente limitada aos sindicatos, que decidiron apoiar a Unión Xeral de Traballadores fronte ás poderosas pero comunistas Comisións Obreiras. En canto aos partidos políticos, o conservador amosou a súa preferencia pola Alianza Popular de Manuel Fraga Iribarne, aínda que Margaret Thatcher asistiu a un congreso da UCD en 1978, mentres os laboristas apoiaron o PSOE de Felipe González. De feito, os laboristas comprometéronse a vetar a entrada de España na CEE se non contaban co beneplácito do PSOE. Isto supuxo unha notábel presión sobre o executivo español, que viu como o partido no goberno dun país central da CEE puña nas mans do PSOE un recurso político moi poderoso nun asunto de vital importancia para o país.

Unha democratización desde arriba: a readaptación política das clases dirixentes

A inviabilidade dunha revolución

Giner (1981, 49-50) remóntase ao ano 1959 para explicar a evaporación da ideoloxía fascista e o derrubamento do réxime clerical español: daquela, en efecto, o Opus Dei empezou a desprazar do poder "a otros sectores eclesiásticos anticuados, y especialmente a la Falange", rexeitou as políticas autárquicas e introduciu "políticas neocapitalistas pragmáticas", ao tempo que se anunciaba o xurdimento dun "poderoso movimiento de oposición estimulado por cristianos de izquierda".

Para Giner, Sevilla-Guzmán e Pérez Yruela (1978, 139-141), hai varios factores que explican a descomposición do réxime franquista a partir do final de 1975: (a) a conxuntura política internacional; (b) a presión democrática da oposición; (c) o interese das clases dominantes por buscar "fórmulas parlamentarias y relativamente democráticas" que lles permitisen controlar a oposición concedéndolle "ciertas parcelas de poder subordinado"; (d) a contradición existente entre os imperativos da "modernización" capitalista –que esixe racionalización e maximización da produción– e o reaccionarismo dun réxime que defendía a ultranza o privilexio; (e) as fendas abertas polo pluralismo limitado, nas que se desenvolveron movementos opositores que co tempo resultou demasiado custoso reprimir frontalmente e que acabaron sendo semitolerados e hostilizados policial e administrativamente; e (f) a liberalización –requirida pola "modernización"–, que minou a existencia do réxime a través da difusión de contraideoloxías.

No capítulo 17 avanzamos que o proceso español de transición se desenvolveu baixo unha forte presión exterior, tal e como acabamos de ver con máis detalle neste capítulo. E tamén chegamos á conclusión –que agora podemos comprender mellor, despois de aproximarnos aos actores externos decisivos– de que aquel proceso desembocou nun cambio de réxime, non nunha mutación sistémica. Determinados axentes do campo político –ás elites

políticas– acordaron por consenso que o franquismo lle abrise a porta a unha nova orde política pluralista cun forte compoñente corporatista, pero sen que tan importante cambio traspasase o máis mínimo os límites estruturais impostos pola economía capitalista. En palabras de Giner (1994, 67-69), a transición non se produciu –non puido producirse, matizaríamos nós– a través dunha revolución, senón a través dunha *democratización desde arriba*:

> En España, ciertos planes serios para una "ruptura democrática" con el pasado dictatorial, albergados por fuerzas antifranquistas incluso hasta en 1977, se volvieron inadecuados o innecesarios en vista de que ciertos grupos estratégicamente ubicados dentro del régimen se inclinaban a realizar concesiones. A su turno estos grupos se vieron ayudados por la notable buena voluntad que demostraron la mayor parte de líderes opositores puestos fuera de la ley, para conciliar y embarcarse en una política consensual. [A] orden internacional militar, político y económico de Occidente habría hecho que cualquier intento serio de cambio estructural abrupto, político o social, resultara no sólo altamente costoso en todo sentido, sino en última instancia de éxito improbable.
>
> [...] En la Europa del Sur [...], casi todas las fuerzas presentes se vieron obligadas a entrar en acuerdos y concesiones mutuas, conducentes al gobierno constitucional, *bajo una poderosa vigilancia desde arriba o desde fuera*. En todos los casos, ciertos árbitros de la situación, internos o externos, impusieron los límites y condiciones de la transición.
>
> Sea lo que fuere, como resultado del proceso de transición (aparte del surgimiento de nuevas instituciones políticas, sindicales y de otro tipo, vinculadas con la democracia parlamentaria y constitucional) las pautas heredadas de la dominación de clase y la desigualdad social han sido respetadas por los nuevos sistemas de praxis política. Después de todo, se trata del mismo sistema que predomina en todas partes en la Europa occidental.[866]

O'Donnell e Schmitter ([1986], 82) constatan este mesmo feito cando observan como os sectores privilexiados chegaron probabelmente á conclusión de que o réxime "autoritario" era prescindíbel a partir do momento no que xa acadaran os seus obxectivos e entendían que a súa perpetuación no poder podía provocar unha polarización social e unha reacción popular violenta. Tamén Stepan (1994, 117) abonda neste argumento cando sinala que dentro da coalición autoritaria existían elementos importantes que percibían que, na medida en que as condicións ían cambiando, os seus intereses a longo prazo

ían estar máis asegurados nun contexto institucional democrático. Neste sentido, Giner e Sevilla-Guzmán (1980, 218-221) constatan que *a burguesía buscou a fórmula política que máis lles conviña aos seus intereses como clase hexemónica*. Esta é a razón de que as "forms of autocratic and anti-parlamentarian rule" puidesen deixar de ser convenientes nun contexto de certo desenvolvemento económico, e de que aparecese como preferíbel o marco político liberal, no que tivo lugar un "vast negotiating process". No caso español, de feito, a burguesía industrial xa mantiña relacións cos sindicatos clandestinos desde o final dos anos cincuenta, cando constatara que a vía pacífica era máis atractiva que a represiva:

> This change in attitude, together with vast socio-structural changes, cultural transformations – the rise of new subcultures, secularisation, the spread of new political needs – precipitated the final loss of identity of the political formula of Francoism. [...] Even certain sectors of the service classes – formerly highly loyal to the Chief of State and all he stood for – began to ask for the introduction of restricted democratic measures. Meanwhile, the most important legitimating body, the Church, had begun its orderly and skilful withdrawal of support. These trends were fully apparent after 1969.

Con todo, o ditador foi quen de continuar gobernando despoticamente até a súa morte, xa que contaba cunha notábel autonomía: sen respectar a liña sucesoria, nomeou sucesor o príncipe Juan Carlos de Borbón –que se comprometeu repetida e publicamente a continuar o franquismo sen Franco– e permitiu a existencia das chamadas *asociacións políticas*, representantes do pluralismo de clase dun réxime político que apoiaban con absoluta lealdade e en aberta oposición a un sistema político multipartidista. Tras a morte de Franco, no entanto, a continuación do réxime revelouse imposíbel sen algunhas reformas técnicas suaves pero fundamentais da estrutura do Estado, que a vella garda non deu implementado. Nun contexto de represión policial, de axitación política democrática interna e internacional, de conflitividade laboral, de rebelión guerrilleira no País Vasco e de terrorismo, o *establishment* franquista –especialmente nos niveis altos das clases de servizo– abandonou o Goberno e a vella garda. Despois da dimisión de Arias Navarro en xuño de 1976,[867] Juan Carlos I nomeou xefe do Goberno de España a Adolfo Suárez, unha persoa cunhas inmaculadas credenciais franquistas[868] que recibiu o

encargo de desmantelar con coidado o réxime desde dentro, preservando a institución monárquica, mantendo o exército como o incuestionábel árbitro final da situación e protexendo os diferentes grupos do réxime fronte ao novo sistema legal que terminase por implantarse. Nun tempo moi curto, e con exclusión tanto do continuísmo de extrema dereita como da oposición revolucionaria[869], entrou en vigor a Constitución de 1978, tras a que se agachou un pacto no que *se acordou a non intervención do exército a cambio da moderación da oposición*. Garantíronse os dereitos liberais básicos, impedíronse as demandas de xustiza que puidesen evocar, aínda que só fose remotamente, un axuste de contas entre os bandos enfrontados na Guerra Civil, e imposibilitouse o cuestionamento dos privilexios do exército, dos grupos financeiros ou do rei.

Así podemos entender mellor a *clasificación dos actores do proceso de transición* que propoñen Colomer Calsina (1998, 27-43) e Soto Carmona (1998, 29-32):

A oposición revolucionaria:	Os anarquistas, os marxistas revolucionarios e os nacionalistas radicais.
Os rupturistas ou a oposición democrática[870]:	A *Junta Democrática de España*, a *Plataforma de Convergencia Democrática*, o PCE[871], o PSOE[872], os nacionalistas moderados galegos, vascos e cataláns, algúns liberais e democratacristiáns.
Os reformistas:	Juan Carlos I, o Goberno de Suárez, Herrero y Rodríguez de Miñón, a UCD.
Os aperturistas ou pseudo-reformistas:	Inicialmente Juan Carlos I, Arias Navarro, Fraga Iribarne, Areilza, Garrigues, AP[873].
Os continuístas ou inmobilistas:	Os políticos e os funcionarios franquistas.
Os reaccionarios ou ultras (o chamado *búnker*):	Encadrados nalgunhas institucións franquistas.

En realidade, este esquema evoca o canónico proposto por Huntington, que vimos no capítulo 5, do que agora podemos percibir o carácter normativo. Os axentes desprazados do centro do campo político foron os que Huntington cualifica de *ultraconservadores*, é dicir, os continuístas ou inmobilistas e os reaccionarios ou ultras. Non tiveron posibilidade ningunha de acumular recursos políticos os axentes que Huntington define como *extremistas revolucionarios*, a oposición revolucionaria. Os que protagonizaron o proceso foron aqueles que Huntington chama *reformistas democráticos* –a oposición democrática– e *reformistas liberais* –os reformistas e os aperturistas do

Goberno de España–. O réxime despótico estaba morto, pero mentres algúns seguían a soñar coa revolución, Clío, a musa da historia, portábase como unha boa alumna e redactaba aplicadamente unhas liñas escritas cunha caligrafía clara, recta e exemplar.

A recepción do modelo corporatista

Tamén Garcés (1996, 212-213) se fixa no mantemento do *statu quo* socioeconómico como elemento da reforma política (que se complementa co elemento estratéxico, que vimos *supra* neste mesmo capítulo). Os protagonistas da transición política foron persoas vinculadas ao réxime franquista (Adolfo Suárez, Leopoldo Calvo Sotelo, Rodolfo Martín Villa, Francisco Fernández Ordóñez, Manuel Fraga Iribarne, etc.) que procuraron "la continuidad de las estructuras del sistema socioeconómico anterior. [...] Después de 1975 innovar en los medios era funcional para preservar los fines, el orden social construido después del derrocamiento del sistema democrático republicano en 1939".

Giner e Sevilla-Guzmán (1980, 221-227) matizan que, aínda que a metamorfose política acadou o seu obxectivo de garantir a hexemonía de clase do *establishment* franquista (ou ex-franquista), non se debe reducir a dimensión política da estrutura social á súa dimensión de clase.[874] A constatación de que a dominación de clase persistiu non pode facernos esquecer que *esta dominación xa non é despótica*: os sectores hexemónicos da sociedade teñen que recorrer á autorización parlamentaria para implementar os programas gobernamentais, alén de satisfacer as arelas da opinión pública. A aceptación, por parte do *establishment* franquista, das regras democráticas, a profesionalización da política e mais a moderación dos partidos socialista e comunista (que abandonaron, respectivamente, o marxismo e o leninismo) garantiron o éxito da nova fórmula política, que, dados o desenvolvemento económico e a nova estrutura social, non podía máis que ser similar á do contorno europeo occidental. *A característica principal do modelo dominante de comunidade política era o corporatismo*, é dicir, a presenza social hexemónica

de grandes corporacións políticas, económicas e culturais inmersas nun proceso permanente de negociacións entre elas, a través do que comparten bens, asignan recursos e xestionan os seus respectivos campos sociais. *España asumiu este modelo* e, coherentemente, integrouse nas institucións económicas, políticas e militares europeas. Porén, o "new world now taking shape beyond the Pyrenees is not the kind of free and egalitarian society for which, for a time spanning several generations, a great many Spaniards fought with grim and perhaps characteristically quixotic determination. But this is a entirely different matter".

En síntese, Giner (1985, 214) fai o seguinte balance do proceso:

> La forma en que tuvo lugar la transición tuvo su precio: se lograron cosas valiosas, pero es evidente que va a costar mucho conseguir, si es que se consigue, dar un paso más hacia lo que podría llamarse una democracia avanzada. La transición consistió en un haz de pactos, el más importante de los cuales podría llamarse el de la «legitimidad universal» o el de no pedir cuentas a nadie, que se plasmó en una mezcolanza institucional sin duda interesante para cualquier observación desapasionada, pero por ello mismo asaz cerrada en cuanto a posibilidades de autotransformación. Ahora bien, no hay que engañarse, España es hoy un país tan libre como cualquier otro de los europeos occidentales. [...]
>
> Es evidente, por lo que acabo de decir, que pienso que el modo de la transición española ayudó a la perpetuación de los poderes fácticos tradicionales. [...] El caso de la Iglesia es evidente.

Profundando nesta cuestión, O'Donnell e Schmitter ([1986], 89-90) observan que, na medida en que os gobernantes controlaron a transición dun xeito firme e prolongado, diminuíron a probabilidade dun levantamento popular e mais a presión para trascender a liberalización. Cando os gobernantes non se enfrontan a unha sociedade moi mobilizada, a forma de democracia que finalmente se acadará tenderá a conter máis elementos oligárquicos e máis bolsas de desigualdade institucionalizada en canto á participación e á responsabilidade ante a cidadanía.[875] Tamén Hermet (2002, 174-175) achega un balance crítico:

> la transition espagnole n'a pas été [...] exemplaire sur le plan de sa qualité démocratique; fortement guidée depuis les sommets d'un pouvoir établi hérité du

> régime franquiste et personnifié par le Roi Juan Carlos en son Premier Ministre Adolfo Suarez [*sic*], elle a pris avant tout la forme d'une "démocratisation programmée sur la base de moyens non démocratiques", à laquelle les oppositions communiste et socialiste ont choisi de se rallier par prudence politique et par calcul stratégique sans toutefois influencer tellement la conduite des opérations.
>
> [...] la transition espagnole n'a pas correspondu [...] au modèle d'un changement politique démocratiquement négocié sur un pied d'égalité par les détenteurs du pouvoir et l'opposition démocratique, ainsi que la légende destinée à légitimer la démocratie couronnée s'efforce depuis lors de le donner à croire. Elle s'est trouvée orchestrée fort peu démocratiquement par le truchement d'opérations complexes, qui ont requis une grande habileté tactique de la part des gouvernants en place et qui ont à leur tour largement déterminé les rapports de force entre ceux-ci et des opposants qui refusaient au départ la monarchie prévue par le Général Franco mais qui ont finalement dû s'en accommoder.

Unha democratización fría. Sobre o control da memoria histórica

No seu pormenorizado estudo da xustiza transicional –que Valencia Villa (2008, 76) considera o "texto analítico más importante que se ha publicado en este campo durante las últimas décadas"–, Elster (2004) apenas alude ao caso español, o que un lector non avisado podería interpretar de entrada como unha grave omisión, dado o carácter modélico que usualmente se lle recoñece á transición política española. Porén, o propio autor ofrece unha explicación dificilmente cuestionábel: "El caso español es único dentro de las transiciones a la democracia, por el hecho de que hubo una decisión deliberada y consensuada de evitar la justicia transicional".[876] España foi un caso no que ambas partes enfrontadas na Guerra Civil cometeron actos salvaxes, e as peores atrocidades da ditadura tiveron lugar moito tempo antes da transición; ademais, os axentes políticos do réxime despótico non desapareceron do novo campo político e foron quen de condicionar a súa propia sorte.[877] De feito, e como xa vimos no capítulo 6, da man de Linz e dos seus epígonos, a posición canónica verbo da memoria histórica xira ao redor de dous puntos esenciais: (a) se a democracia esixe lealdade dun xeito retroactivo vai producir unha oposición semileal ou mesmo desleal integrada polas persoas excluídas por

mor da súa relación co “réxime anterior”; e (b) a “política do resentimento” pode imposibilitar o proceso de integración.

Na actualidade, esta posición canónica está a ser moi amplamente cuestionada.[878] Quizais sexan dous escritores os que ofrezan a mellor introdución ao debate. Así, Rosa (2006) observa:

> En los últimos años, desde finales de los noventa, se ha producido un fuerte resurgir del interés por el pasado, el llamado movimiento de recuperación de la memoria histórica, que se diferencia de anteriores intentos de alumbrar el pasado. Sustentado sobre un decisivo cambio generacional (la llegada a la madurez de quienes no vivimos el franquismo ni hicimos la transición), se trata de un fenómeno ciudadano, asociativo e intelectual que plantea una recuperación mucho más sólida y posible que la que se planteó en los primeros años de democracia. Además de homenajes, este momiviento pide rehabilitación, indemnizaciones, anulación de juicios. Además de poner nombre a las víctimas, señala a los verdugos. Además de exigir memoria, demanda justicia. Y se niega a dar por cerrado el pasado reciente, a considerarlo histórico e irrecuperable, impugnando el discurso construido en torno al mismo, optando por reivindicar la experiencia republicana y cuestionar la hasta ahora sacralizada transición española.

Na mesma liña exprésase Alameda (2006):

> Las nuevas generaciones han madurado en una sociedad que se construyó hace treinta años sobre la injusticia –la injusticia de haber reinsertado a los colaboradores e instigadores y aquiescentes del franquismo, sin previamente haberlos enfrentado a la ignominia de sus actos, a su propia exculpación y defensa, a su castigo, y a la consecuencia del indulto o del perdón de las víctimas–.
>
> El resultado de aquella *ejemplar* transición es que muchos jóvenes hoy no comprenden la actitud pasiva de sus predecesores, quienes terminaron por conformarse únicamente con el cese del miedo, y no exigieron que sus verdugos les rindieran cuentas por haber ostentado el terror impunemente. [...] Impunidad por miedo: la mitad de los españoles consiguió la impunidad a cambio del miedo de la otra mitad. Poco a poco, con la debida distancia histórica, muchos denuncian que la transición consistió en eso: en el desenlace injusto de un abuso atroz.[879]

O estado da cuestión é recollido por Vilar (1990[4], 174-175) cando indica, con intranquilidade, como, xa a partir do último decenio franquista, a actitude dominante verbo da Guerra Civil foi o esquecemento e mais o reparto, a partes

iguais, das responsabilidades. Porque, se o mito histórico ten os seus perigos, tamén os teñen o esquecemento e mais o coñecemento insuficiente do conflito. Coincide nisto con Tusell Gómez (2004a), que se atreve a facer un tímido cuestionamento da tese canónica:

> El pasado vuelve siempre, quiérase o no [...]. [...] La memoria histórica puede servir para construir la paz, pero también para todo lo contrario. Conviene no perder la ocasión para que el efecto sea positivo y no negativo.
>
> Exige, en primer lugar, respeto a la verdad y voluntad de llegar a un acuerdo, no superposición de memorias partidistas. [...]
>
> La memoria histórica exige, en segundo lugar, una labor no simplemente pasiva, sino activa. Quizá esto nos ha faltado a partir de 1978 en la equivocada idea de que "echar al olvido" los motivos de discrepancias incluía también sepultar el recuerdo de personajes y acontecimientos dignos de un recuerdo ejemplarizante.

O mesmo autor (Tusell Gómez, 2004b, 12-13) entende –cun argumento que podería ter cabida no modelo canónico– que a transición política española non foi, de feito, un produto do esquecemento, dado que houbo "excarcelaciones de etarras antes de las elecciones de junio de 1977" e mais "reconocimientos de derechos a los militares que combatieron por la República". Polo tanto, "la interpretación más correcta que cabe hacer es que no hubo amnesia, sino mutua amnistía basada en un acto consciente, aunque en parte subterráneo o implícito".

Hai varios autores que critican frontalmente o modelo canónico. Vidal-Beneyto (2007d), por exemplo, propón empregar o termo *memoria democrática*, que racha coa "autoproclamada neutralidad de la memoria histórica –en la que todos somos por definición iguales–", dado que a memoria histórica "lo único que postula es que se de a todos los que intervinieron en el mismo periodo igual tratamiento rememorativo". En realidade, segundo o autor, a xestión canónica da memoria histórica é unha "cuidadosa reconstrucción" do pasado na que desaparece a mobilización popular[880] e xorde Juan Carlos I como o protagonista *par excellence* da autotransformación da ditadura nunha democracia.[881] Estaríamos, polo tanto, ante unha operación de lexitimación *ex post* do franquismo e dos seus herdeiros convertidos en demócratas *avant la*

lettre, operación necesaria para xustificar ideoloxicamente a permanencia do sistema social franquista tras o cambio de réxime.[882]

Gil Calvo (2006) empeza por describir a xestión franquista da memoria histórica como unha política baseada sobre (a) a vinganza plasmada na exclusión da memoria pública do bando vencido na Guerra Civil, (b) a sacralización das vítimas do seu propio bando vencedor[883] e (c) o encubrimento dos crimes cometidos pola ditadura.[884] Malia a férrea resistencia da dereita sociolóxica, a comunidade política democrática necesita agora reconciliarse e reconstruír a memoria pública mediante (a) a revelación da memoria oculta e culpábel da dereita española –a dos verdugos e os seus cómplices–, (b) a xusta reparación da memoria das vítimas e (c) a súa rehabilitación moral.[885]

Pola súa banda, Navarro (2004a, 2004b, 2006a e 2006b) sostén que o pacto de silencio sobre o pasado *non* está baseado, como sostén Aguilar Fernández[886], sobre un consenso popular resultado (a) da asunción colectiva –da esquerda e da dereita– da culpabilidade ("los dos lados del conflicto civil comparten responsabilidades por las atrocidades y barbaridades que conviene olvidar"[887]) e (b) do rexeitamento –tamén colectivo– do rancor e do desquite:[888]

> [...] la realidad es muy distinta. Además de no ser cierto (tanto numéricamente como en cuanto a la responsabilidad política en tales barbaridades), el hecho es que un lado luchó por la democracia y el otro la derrotó. Fue un golpe militar resistido por la mayoría de la población durante tres años, a pesar del apoyo militar que Franco recibió de Hitler y Mussolini. [...] ¿De qué se tenían que sentir culpables los que lucharon por la libertad y democracia? (Navarro, 2004b, 129.)

Para Navarro, non é o sentido de culpabilidade do pobo tras a Guerra Civil o que está na etioloxía do esquecemento histórico, senón o *control exercido polas forzas conservadoras sobre o proceso de transición*: "En la transición, la derecha continuaba enormemente poderosa controlando los aparatos del Estado, la memoria histórica,[889] las universidades y los medios de información y persuasión, y la izquierda era enormemente débil".[890] Este control desacreditaría a tese do consenso popular –que só podería construírse sobre un equilibrio de recursos– e, polo demais, explicaría a democracia incompleta e

o escaso desenvolvemento do Estado do benestar español. Se "gran parte de los responsables de aquella dictadura [do xeneral Franco] continúa teniendo una enorme influencia incluso represora (y como represión incluyo la discriminación mediática en contra de las izquierdas)", o esquecemento só pode ser o "resultado de una enorme represión y dominio que incluso genera miedo en amplios sectores de la población, [...] miedo personal de retribuciones y represión".[891]

En definitiva[892], *é a dereita a que escribe a historia de España*: "La interpretación conservadora de nuestra historia –promovida durante los cuarenta años de dictadura– no fue cuestionada masiva y extensamente (a lo largo del territorio español y en todos los ámbitos educativos, incluyendo las escuelas) durante la democracia". O relato histórico podería ser o seguinte: o franquismo foi o "resultado de un alzamiento militar que interrumpió el caos creado por la República,[893] instaurando un régimen modernizador del país que requería (debido a un carácter español supuestamente indisciplinado) de mano dura hasta que éste –el país– madurase lo suficiente para tener una democracia que vino de la mano del Rey nombrado por el caudillo".[894] Ante a ausencia dunha revisión desta historia, a dereita española segue cohesionada ao redor dun nacionalcatolicismo que aínda "no ha sido objeto de una crítica masiva y contundente por parte de las izquierdas (excepto en reducidos círculos académicos) que al reproducir un silencio sobre su propio pasado, han estado desarmadas ideológicamente durante estos años ante la enorme capacidad de movilización del nacionalcatolicismo".[895] As esquerdas, malia a súa debilidade e ao dominio das dereitas, deben ser consideradas corresponsábeis de que o franquismo pase por ser unha etapa modernizadora da historia de España. De feito, as esquerdas aceptan o silencio –é dicir, a inxustiza–, o cal significa, "en la práctica, la continuación de la visión franquista de nuestra historia".[896] O franquismo, en realidade, foi "una dictadura responsable de enorme retraso económico, social, cultural y político del país, como lo demuestra que cuando el dictador murió, España tenía la población con menor educación y con menor gasto social *per capita* de toda Europa (junto con Grecia y Portugal, que padecieron regímenes semejantes)".[897] Enlazando con esta idea, Reig Tapia (2006c, 373) engade:

> No parece caber duda de que buena parte de las actuales disfuncionalidades de nuestra democracia, entendiendo por disfuncional para el sistema democrático y la filosófía política que lo ampara el autoritarismo, la prepotencia, el clientelismo y la corrupción, la escasa participación política, el débil espíritu crítico ciudadano, etc., son, en cierta medida, consecuencia más o menos directa del peso cultural y psicológico del hecho histórico de la Guerra Civil que se mantiene en la memoria colectiva más vivo de lo funcionalmente aconsejable. Es decir, el lastre heredado de una tan prolongada como innecesariamente cruel dictadura, ha impuesto unos fuertes condicionamientos en el proceso de transición y consolidación democrática en nuestro país, como lo prueba el uso político más o menos intenso y recurrente que los distintos partidos políticos, el Gobierno y la oposición, hacen de la memoria de la Guerra Civil y el régimen político del general Franco.

Finalmente, Hermet (2002, 175) fala dun modelo español cada vez máis inconfesábel e, polo tanto, oficialmente inexistente. A democratización española formaría parte daquelas

> qui ont privilégié l'avenir politique crucial d'un pays par rapport à l'apurement jugé facultatif ou gênant des comptes de son passé, ou qui ont si l'on préfère obéir [*sic*] davantage au devoir de responsabilité politique qu'à l'exigence de justice et à l'émotion. En somme, la transition espagnole a correspondu au modèle d'une "démocratisation froide"[898] dont la règle a été l'oubli du passé, l'absence de revanche mais aussi d'envolées lyriques et de prétensions à l'héroïsme [...]. Mais qui songerait maintenant à reconnaître cette "froideur" fort peu télégénique; miex vaut inventer des contes glorieux qui grossissent à l'envi de rôle des "vrais démocrates" et enchantent un public jeune dont la mémoire vive ne remonte même pas jusqu'aux années 1970.

Con independencia da súa temperatura, o certo é que a democratización española foi un proceso arriscado e incerto no que se apostou por unha política do mal menor, como sinala Águila Tejerina (2006, 195)[899]: "un mal (la desmemoria) puede producir un bien político (la democracia consolidada), aunque pagando un precio por ello (el mantenimiento de ciertas hegemonías, un relativo olvido de las víctimas, etc.)". Pero hoxe, negar a imposibilidade de sacar o pasado do esquecemento choca coa realidade da existencia dunha democracia consolidada –que xa non se enfronta ás ameazas dos golpes de Estado e do terrorismo– e, sobre todo, coa emerxencia dunha nova *demanda*

social de memoria que se alimenta (a) da esixencia de información das novas xeracións, (b) da conciencia de que construír unha democracia de calidade require un enfrontamento aberto co pasado, (c) dunha demanda de xustiza verbo das vítimas e dos seus sucesores[900] e (d) dun intenso pánico ao esquecemento nestes tempos acelerados. Hai un traballo de dó pendente, é preciso construír un país democrático reconciliado coa súa historia e coa súa memoria: "el «derecho al olvido» como un objetivo para mañana nos enfrenta al imperativo de la memoria hoy".[901]

In odium fidei, in odium Ecclesiae*. Ou por que todos os mortos non son iguais*

Para finalizar, fixarémonos moi brevemente na xestión da memoria histórica que leva a cabo a corporación católica.[902] Mentres afirma non querer erixirse en xuíza da historia e cre que a memoria histórica se utiliza cunha mentalidade selectiva e regresiva que desfai o camiño andado na reconciliación e na cicatrización das feridas da Guerra Civil e pon en perigo a convivencia, a igrexa segue en solitario a honrar a memoria dos vencedores da Guerra Civil e continúa beatificando unha gran cantidade de católicos que foron asasinados no territorio republicano durante a guerra,[903] os chamados *mártires da fe*, que son vítimas cualificadas pola súa condición de perseguidas exclusivamente por razóns relixiosas.[904] Esta categorización é interesante, porque agacha unha sutil intención valorativa: os mártires, colocados alén das disputas mundanas, son despolitizados, desideoloxizados e espiritualizados,[905] como se as demais vítimas –que o foron de accións bélicas ou represivas, é dicir, que non morreron defendendo a superior verdade católica– non fosen tan inocentes coma as *testemuñas da fe* que morreron por completo alleas á guerra, ás loitas políticas e aos conflitos ideolóxicos.[906] Obviamente, esta distinción entre vítimas e mártires é, en si mesma, política, porque subliña o plus ideolóxico que adorna os mártires por contraposición ás simples vítimas da violencia inxusta; e ademais, introduce unha distinción moi nítida entre a Guerra Civil e a irracional persecución relixiosa, cuxo comezo habería que situar en 1931.

Mentres a igrexa católica (a) evita posicionarse criticamente fronte á súa belixerancia antirrepublicana e (b) non se pronuncia sobre a súa implicación política na guerra e na ditadura,[907] utiliza os mártires para traer á memoria os excesos anticlericais da II República Española. Xestionando deste xeito selectivo a memoria histórica, é dicir, presentándose simplemente como unha vítima da vesania laicista republicana (e esquecendo de paso a súa simultánea condición de verdugo), a igrexa católica atópase con dous problemas. (a) Por unha banda, o dos católicos vítimas do bando nacionalista. Montero (2007) lembra que os rebeldes, co coñecemento da propia xerarquía católica, perseguiron os sacerdotes que defendían a lexitimidade republicana e se opuxeron ao levantamento. Evidentemente, e como a morte dos cregos abatidos polos franquistas non pode ser utilizada politicamente para denunciar as atrocidades laicistas republicanas, estas vítimas non acceden á condición de mártires. Cárcel Ortí (2008, 244) déixao ben claro:

> Los fusilamientos de sacerdotes por parte de los nacionales lo fueron exclusivamente por razones políticas; se realizaron en aquella época tan encrespada por su separatismo vasco, activo en casi todos los casos. Los del bando contrario lo fueron por motivos religiosos, por ser sacerdotes o frailes, por odio a la Iglesia, a todo lo que esta y aquellos representaban. Los primeros fueron fusilados a pesar de ser sacerdotes; los segundos precisamente por serlo".

(b) Por outra banda, a corporación católica tamén se atopa co problema da súa santificación da Guerra Civil, é dicir, da lexitimación do asasinato de miles de republicanos,[908] cuxos descendentes nunca obtiveron un recoñecemento moral (Casanova Ruiz, 2006b). Algún eclesiástico, como Asenjo Pelegrina (2008, 62), amosa con indisimulada brutalidade cal é a posición da súa igrexa neste delicado asunto:

> probablemente era necesario devolver la dignidad a muchas víctimas de la Guerra Civil del bando republicano. Me refiero a aquellas que todavía estaban o están enterradas en las cunetas de los caminos. Con esto hubiera bastado. Sin embargo, tal como yo lo he percibido a través de los medios de comunicación, la impresión que se ha dado es que aquello se hacía a costa de las otras víctimas, que ahora habría casi que esconder. No sé si con ello se ha prestado un buen servicio a la reconciliación de los españoles [...].

Estes son os principais puntos tratados neste capítulo:

- Instalado sobre unha parte substancial da península ibérica, un escenario xeoestratéxico da máxima importancia, o réxime despótico franquista contribúe á consolidación das posicións centrais dos países capitalistas –especialmente dos EUA, a potencia hexemónica– no campo político internacional da Guerra Fría.
- Aínda que os aliados occidentais non consideran prioritaria a democratización do réxime franquista, esta goza de boas perspectivas a partir do momento no que a ditadura deixa de ofrecer garantías de estabilidade. As poderosas elites dos partidos que, controladas (é dicir, cooptadas e financiadas) desde o exterior (sobre todo desde as fundacións dos grandes partidos políticos da República Federal de Alemaña), pasan a dominar o campo político español, cumpren a condición de preservar o *statu quo* socioeconómico e de reforzar o campo político, económico e militar europeo occidental ao que España se incorpora plenamente.
- Polo tanto, a transición política española non pode ser entendida exclusivamente como un fenómeno interno, como sucede nos modelos do repertorio canónico funcional-pluralista. De feito, non é só que a estrutura política interna e os seus procesos sexan indisociábeis dos factores e da acción dos actores internacionais, senón que a dimensión internacional perfila o proceso de transición.
- Porén, este proceso non se explicaría tampouco sen ter en conta o interese do *establishment* por manterse no centro do campo político (unha vez que o réxime despótico xa non lle ofrece garantías a longo prazo), a mobilización social (certamente moi contida), a presión exercida pola oposición democrática, o espallamento de contraideoloxías e os crecentes custos da represión política.
- Os reformistas e os aperturistas gobernamentais contan coa colaboración da moderada oposición democrática para controlar o desmantelamento do réxime despótico desde dentro co obxectivo de substituílo por outro

democrático homologábel cos do contorno europeo. Os continuístas e os reaccionarios son relegados á periferia do campo político mentres os revolucionarios son privados de calquera posibilidade de acumular recursos políticos.

- A impunidade dos sectores vinculados á ditadura cohonéstase co control exercido polos reformistas e polos aperturistas sobre a xestión da memoria histórica. O relato dominante iguala as responsabilidades dos contendentes na Guerra Civil e esixe o esquecemento e o silencio colectivos –e, polo tanto, a renuncia á xustiza– como antídoto contra o desquite.
- A igrexa católica implementa unha xestión selectiva da memoria histórica interesada en salientar o exacerbado anticlericalismo da II República Española e baseada sobre a beatificación dos mártires (os inocentes –despolitizados e espiritualizados– perseguidos por razóns relixiosas), a invisibilización da belixerancia católica antirrepublicana e mais o silencio verbo do seu compromiso político cos rebeldes durante a Guerra Civil e coa ditadura franquista.
- O proceso español de democratización desde arriba supón a continuidade da dominación das antigas elites franquistas por medios non despóticos, e desemboca nun réxime político pluralista con importantes problemas de calidade democrática –sobre todo nos ámbitos da participación e da responsabilidade ante a cidadanía–, cun escaso desenvolvemento do Estado do benestar e cun forte compoñente corporatista, no que os axentes tradicionalmente dominantes, como a institución monárquica, os grupos financeiros ou a igrexa católica, preservan as súas posicións.

Capítulo 19

O factor romano: o Concilio Vaticano II

> El logotipo de la tercera ola pudo haber sido muy bien un crucifijo impreso en el signo del dólar.
>
> Samuel P. Huntington, *La tercera ola. La democratización a finales del siglo XX*

Un achegamento á historia política do Concilio Vaticano II[909]

A fase preparatoria

Desde 1958, Xoán XXIII dirixía unha igrexa enfrontada á modernidade e completamente incapaz de manter a súa influencia a medio prazo nun mundo sumido en acelerados procesos de cambio. Convén ler con atención a encíclica *Quanta cura*, que publicara en 1864 o papa Pío IX, para observar con que virulencia o *pontifex maximus* condenaba os "principais erros desta nosa triste idade". Os católicos debían abominar e fuxir "enteiramente horrorizados do contaxio de tan cruel pestilencia". En efecto, aqueles erros, cualificados de "monstruosos delirios" e minuciosamente recollidos nun documento que se publicou xunto coa encíclica, o *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores*, opúñanse, "non só á Igrexa católica e á súa saudábel doutrina e venerandos dereitos, senón tamén á lei natural, gravada por Deus en todos os corazóns". De acordo coa condena xenérica da modernidade que realizaba o *Syllabus errorum*, non era admisíbel o principio segundo o cal o "Romano Pontífice pode e debe reconciliarse e transixir co progreso, co liberalismo e coa moderna civilización".[910] E, en particular, debían ser rexeitados, entre outros erros, o naturalismo e o racionalismo, a liberdade relixiosa e a educación laica, o socialismo, o comunismo e o cuestionamento do *status* e da autoridade da igrexa católica.[911] Tratábase, segundo Kallscheuer (2005, 8), dun programa cuxo núcleo era o rexeitamento intransixente de calquera compromiso co Estado liberal e coa Ilustración.

Case cen anos despois, este inmobilismo institucional e ideolóxico dunha igrexa católica que non se identificaba coa realidade[912] comezou a adquirir trazos preocupantes nun mundo occidental no que a superpotencia americana –empeñada en gañar a Guerra Fría– impuña o modelo liberal-democrático como o máis acaído para os intereses vinculados ao capitalismo avanzado, no que axiña xurdiron a contracultura e a liberación sexual e no que o debate ideolóxico adquiriu unha rara intensidade que desembocou nos acontecementos de maio de 1968.[913] Neste contexto, a encíclica *Pacem in*

terris, de 1963,[914] veu amosar claramente a distancia que separaba o *Syllabus* de 1864 das ideas de Xoán XXIII. Este documento parte dunha análise na que se constatan (a) a convicción xeneralizada de que os seres humanos son iguais por natureza, (b) o ascenso económico e social dos traballadores, que esixen ser tratados como persoas en todos os ámbitos da convivencia, (c) o acceso á vida pública da muller, consciente da súa dignidade como persoa, e mais (d) a desaparición das relacións de dominación entre os pobos; alude explicitamente á Declaración universal dos dereitos humanos de 1948 para afirmar que (e) a persoa ten unha vontade libre e que (f) os seus dereitos e deberes dimanan da súa natureza humana e son universais, inviolábeis e inalienábeis, e mais sostén que (g) a autoridade fundada sobre a ameaza ou sobre o temor é contraria á dignidade, á razón e á liberdade das persoas, polo que avoga polos réximes xenuinamente democráticos. Como narra Piñol (1999, 186-187), o documento foi amplamente difundido en España, malia que "se situaba, en su espíritu y en su letra, muy alejado de los fundamentos de la fortaleza nacionalcatólica".[915]

Así que, aquel 28 de outubro de 1958, cando o patriarca de Venecia, o cardeal Angelo Giuseppe Roncalli, foi elixido papa,[916] a Curia integrista, que desexaba un pontificado máis curto e menos dramático que o do predecesor, Pío XII, non calculara ben a intelixencia política do vello e ideoloxicamente prudente Xoán XXIII. Porque menos de tres meses despois, o 25 de xaneiro de 1959, para sorpresa xeral[917] e rompendo coa perspectiva de plácida continuidade da Curia, o papa convocou o Concilio Ecuménico Vaticano II[918] co propósito de realizar o *aggiornamento* da igrexa católica e quedar así en mellores condicións de defender os seus intereses.[919] Tras crear unha comisión antepreparatoria (maioritariamente composta por membros da Curia, pero dirixida, non polo intransixente e temido Santo Oficio[920], senón pola Secretaría de Estado), cuxos traballos, orientados a controlar a marcha do concilio, finalizaron en xullo de 1960,[921] a organización do concilio, que se prevía extraordinariamente complexa dada a asistencia de varios miles de persoas de moi diversa procedencia,[922] pasou ás mans dunha comisión central de coordinación e doutras 10 comisións sectoriais, que a Curia xa non puido controlar totalmente e nas que os bispos e os teólogos de fóra de Roma

empezaron a ter un papel importante. A intención dos curiais era que nos traballos destas comisións se elaborasen uns proxectos –os chamados *esquemas*– de carácter continuísta e doadamente sancionábeis durante o concilio.[923] Efectivamente, os máis de dous anos de traballo das comisións plasmáronse en máis de 70 *esquemas* conservadores,[924] logo, en xeral, mal acollidos durante os traballos conciliares.[925]

O concilio

O pontífice inaugurou o concilio o 11 de outubro de 1962, cun discurso no que defendeu o diálogo entre a igrexa católica e o mundo moderno e se referiu á liberdade relixiosa –e non simplemente á tolerancia– favorecida pola distinción moderna entre o Estado e a igrexa.[926] O regulamento do concilio organizou os traballos en dous niveis: (a) o plenario (ou congregación xeral) e (b) os grupos de traballo (11 comisións e dous órganos técnicos). As decisións debían ser aprobadas sempre nas sesións oficiais da asemblea conciliar, aínda que os textos das decisións fosen elaborados nos grupos de traballo. Os labores conciliares, nos que a hexemonía curial se foi diluíndo gradualmente, contaron coa participación de expertos (teólogos e canonistas) aos que non se lles permitiu intervir nas sesións plenarias, pero que desenvolveron unha actividade técnica e consultiva crecentemente importante.[927] O impacto mediático do acontecemento foi enorme en xeral, mentres o seguimento na España ditatorial foi mediocre. Xoán XXIII só viviu a primeira das catro sesións conciliares,[928] na que os temas traballados foron a reforma da liturxia e o concepto de *igrexa*.[929]

O papa Roncalli morreu o 3 de xuño de 1963, e a partir do 21 de xuño, o seu sucesor, o arcebispo de Milán Giovanni Battista Montini –un curial que xa manifestara, sendo precisamente arcebispo de Milán, a súa oposición á execución de tres mozos anarquistas[930], polo que tamén contaba coa cordial antipatía das elites franquistas–[931], decidiu darlle continuidade á dirección modernizadora marcada polo seu predecesor e conduciu o Concilio Vaticano II até a súa clausura, o 8 de decembro de 1965.[932] De feito, Montini xa asumira unha responsabilidade central nos traballos preparatorios e no primeiro período

do concilio. Máis conservador que Xoán XXIII pero tamén consciente de ter a Curia en contra e de necesitar unha estrutura máis axeitada para as modernas esixencias da xestión política, Paulo VI afastouse do primeiro espírito do *aggiornamento* co que comezara o concilio, manobrou para concentrar máis poder no papa e na Secretaría de Estado e, coa mesma intención de reforzar a súa posición, desfixo a unidade curial –baseada sobre o italocentrismo e sobre a xerontocracia– mediante o nomeamento de elementos estranxeiros máis novos e o estabelecemento dunha idade máxima para exercer o episcopado (75 anos) e para participar na elección do papa (80 anos).[933]

Un aggiornamento *liberal-democrático*

Aínda que *a natureza e a solidez do poder central do papa e da Curia apenas se alteraron* –preservados polo autoritarismo, a infalibilidade papal[934], o elitismo e un desenvolvemento moi limitado da colexialidade[935]–, si hai ámbitos onde se produciron cambios, como observa Tamayo-Acosta (1978, 184-185):

> en el ánimo de los más conspicuos consejeros de Roncalli no figuraba la ruptura con el pasado, sino, a lo sumo, un blanqueo de fachada. Era necesario cambiar de estrategia; la estructura fascista de los papas anteriores –cuatro Píos en un siglo–[936] no parecía ya una buena y eficaz forma de gobierno eclesial ni un cauce de diálogo con la cultura secular.
>
> [...]
>
> Después de muchas manipulaciones y cribas, el Concilio Vaticano II tenía que responder a la necesidad de dar un corte más liberal a la Iglesia, a la necesidad de adaptación de la institución católico-romana a las nuevas democracias occidentales ya consolidadas.
>
> [...] Era preciso arreglar la casa por dentro y acomodarse a los valores demo-burgueses.

Polo tanto, o que se produciu non foi precisamente unha revolución doutrinal,[937] nin moito menos un *harakiri*[938], senón a *recepción católica dos parámetros básicos que definen as democracias liberais*: sistema económico capitalista, Estado social, dereitos humanos (incluídas as liberdades relixiosa e

de conciencia)[939] e separación entre o Estado e a igrexa.[940] Ao cabo das catro grandes sesións conciliares –entre 1962 e 1965–, *o aliñamento claro da igrexa católica cos sistemas políticos occidentais liderados polos EUA colocou a corporación eclesial nunha situación idónea para aproveitar os inxentes recursos materiais e ideolóxicos dos que dispuña para seguir gozando dunha posición política privilexiada*. Rovira Belloso (1985, 38) exprésao con sutileza teolóxica: "era necesario que el concilio tendiera una mano a lo bueno del mundo y, específicamente, a lo bueno de la modernidad. Era necesario como *condición de posibilidad* para que la Iglesia pudiera edificarse en [...] el mundo moderno".[941] Unha vez máis na súa longa historia, a igrexa católica amosaba a súa providencial capacidade para adiantarse aos acontecementos e manter intactas importantes cotas de poder político.

De feito, no ámbito socioeconómico, este aliñamento xa estaba a producirse desde había vinte anos, como recordan García de Cortázar e Lorenzo Espinosa (1991[2], 160): "el proyecto que defendió la Iglesia católica en el mundo de postguerra al tratar de formalizar la integración de los trabajadores en el entramado social [consistía nun] programa de reformas moderadas que dejaran intactas las principales estructuras de dominación". Ou, con outras palabras: "el plan socio-sindical propugnado por las jerarquías católicas, se inscribía en el marco general de integración que la socialdemocracia o los partidos demócrata-cristianos ofrecieron después de 1945".

O *aggiornamento* institucional e ideolóxico da igrexa católica tamén incluíu a *creación de mecanismos de adaptación ás circunstancias particulares*. En palabras de Küng (2000, 235), a "iglesia se adaptó a las condiciones locales y nacionales poniendo énfasis en las iglesias locales y en las conferencias episcopales nacionales". A rixidez estrutural e o paradigma antimoderno, que databan de finais do século XVIII e eran inviábeis en termos políticos, foron desprazados por unha *desconcentración funcional controlada* e pola *normalización ideolóxica dentro do mundo occidental*, sen renunciar, nesta operación, ao fortalecemento, *ad intra*, do autoritarismo institucional e doutrinal romano. Pérez Díaz (1987, 222), nesta liña, entende que os cambios que tiveron lugar no seo da igrexa católica española

> took place largely for endogenous reasons due to internal moral and cultural changes, connected with the interpretation of the christian message, but there were also exogenous factors. The church had to adapt itself to a changing social milieu which was modernizing its customs and expectations for a comfortable and better life, encouraged by the example of Western Europe and by the possibilities opened up by economic growth. All this, in turn, combined with a generational crisis within the clerical establishment itself.

En realidade, e en contra do que opinan algúns autores,[942] o concilio, segundo Puente Ojea (1995[2], 344), levou a cabo unha revisión en moitos aspectos bastante máis retórica que real, xa que ningún dos documentos promulgados cuestiona en esencia a dogmática e o ordenamento xerárquico eclesiástico. Pero, con todo, e no que aquí nos interesa, hai dúas constatacións que nos parecen fóra de toda dúbida: (a) a non celebración do concilio sería unha verdadeira catástrofe para a igrexa católica, como afirmou no seu día o cardeal König,[943] e (b), a partir de 1965, a igrexa católica puxo en marcha en España unha dinámica política moi oportuna –e non simplemente posibilista, como sostén Linz (1993, 23)– que a conduciu axiña a distanciarse dun réxime despótico que non semellaba estar en condicións de sobrevivirlles aos desafíos dos novos tempos. De feito, e como afirma Moreno María ([1996], 142),

> se pueden diferenciar claramente dos momentos diferentes y radicalmente opuestos en estas relaciones entre la Iglesia y el régimen franquista. El eje o punto de inflexión entre ambos períodos se situaría en el Concilio Vaticano II (1966 [*sic*]). El primer período sería desde la formación del Gobierno de Burgos hasta 1966, legitimando el régimen, y el segundo período abarcaría desde el Concilio hasta la muerte de Franco en 1975, período en el cual se produce un proceso gradual de alejamiento del régimen y posteriormente de oposición a él.

As sorprendentes vacacións romanas da xerarquía católica española

U-la verdade, u-la certeza?

Os prelados españois[944] acudiron ás sesións do Concilio Vaticano II convencidos de seren os depositarios das esencias doutrinais do catolicismo. Alleos por completo ás novas tendencias teolóxicas que estaban a desenvolverse no resto de Europa e ancorados na eclesioloxía "que se refleja en el *Syllabus*" (Álvarez Bolado, 1976, 35),[945] crían que o concordato de 1953 certificaba que España se convertera na *reserva espiritual de Occidente*.[946] Porén, a simbiose española entre o Estado e a igrexa empezaba a resultar incómoda para aqueles actores internacionais, que, como vimos no capítulo 18, xa pensaban na saída do franquismo, e tamén para a Santa Sé, que quería desmarcarse dun réxime condenado e ocupar posicións vantaxosas de cara ao futuro. Así que, cando chegaron a Roma, os prelados franquistas atoparon un panorama ben confuso para eles. A Curia, que tentaba controlar os debates por todos os medios, quedou marxinada na dinámica asemblearia, mentres os círculos integristas difundían as súas mensaxes alarmistas e os padres conciliares máis afíns ao espírito do *aggiornamento* ían impondo as súas teses: apertura á modernidade, separación entre o Estado e a igrexa, ecumenismo, renovación litúrxica. Os españois, obviamente, non ían preparados para este debate e quedaron fóra de xogo; ademais, tiñan dificultades para superar as barreiras lingüísticas. "Asistieron al concilio mudos [...], atónitos y hasta escandalizados algunos por lo que allí se estaba diciendo [...]" (Tamayo-Acosta, 1978, 200-201).[947]

Con todo, e en contraste cunha parte importante das bases católicas –que se adiantaran nas actividades de oposición ao réxime franquista–, a xerarquía eclesiástica española non perdeu a súa impasibilidade até os acontecementos ligados ao concilio. Como nos confirman Blázquez (1991, 161-162), Callahan (2000, 396), Cooper (1975, 29, e 1976, 61-63), Fernández Fernández (1999, 75-83) e Iribarren Rodríguez (1992, 235), os bispos viaxaron a Roma sen intuíren os cambios doutrinais e pastorais que se lles aveciñaban,

e o seu papel no concilio foi mediocre: o seu integrismo non influíu na marcha dos traballos conciliares, e ningún español foi elixido como membro da comisión teolóxica (da que si formou parte o bispo de Salamanca, pero por designación pontificia). Fronte ás implicacións políticas das resolucións conciliares, os españois adoptaron unha postura cerrada ou ambigua (aínda que votaron coa maioría conciliar)[948]: eran contrarios á colexialidade episcopal,[949] opuxéronse ao diálogo co marxismo e á planificación familiar, estaban desfasados nas cuestións teolóxicas e, en perfecta coherencia coa súa ideoloxía nacionalcatólica, mostráronse máis que reticentes na cuestión da liberdade relixiosa[950].

Neste sentido, pode ser interesante achegarse aos testemuños dos padres conciliares españois. Vicente Enrique y Tarancón[951], por exemplo, apunta:

> La Iglesia española [...], por el contexto sociopolítico en que vivía y actuaba (no puede olvidarse que se trataba de un Estado confesionalmente católico, según las exigencias de la tradición nacional), vivía un poco alejada y hasta aislada del clima religioso y cultural del resto del mundo. Mantenían toda su fuerza las tradiciones formales de los siglos anteriores. No es extraño que la renovación promovida por el concilio produjese una verdadera conmoción.
>
> El concilio nos cogió «a contrapelo», podríamos decir. Y de momento quedamos todos un poco desconcertados.
>
> Algunos españoles consideraron la postura conciliar, especialmente en lo que se refiere a la «libertad religiosa» y a las relaciones con la Iglesia en el mundo, como un ataque al régimen de cristiandad que nosotros conservábamos.
>
> [...]
>
> [Nos aspectos] de la independencia de la Iglesia de todo poder (político y económico) y [...] de la libertad religiosa, las dificultades han sido mucho mayores. Chocaba la postura del concilio con la praxis que habíamos mantenido durante siglos.
>
> [...]
>
> Lo más duro de asimilar fue el pluralismo eclesial, por una parte, y la reacción airada y contestataria, principalmente de la juventud, contra estructuras y prácticas eclesiales que nosotros teníamos por incontrovertibles, casi como dogmáticas.
>
> En los centros de educación se nos formaba antes casi con un «molde» único. Y se nos proponían como axiomáticos unos principios y unas prácticas de vida que no encajan en el mundo actual. Principios y prácticas de vida que *no se podían cuestionar*,

porque se nos presentaban como defintivos, cuando no eran más que una encarnación concreta en actitudes anteriores, ya pasadas.

[...]

Antes, además, vivíamos como «instalados» en un clima de seguridad. Todo estaba ordenado, hasta el más mínimo detalle.

Pola súa banda, Bueno Monreal[952] confesa que

al encontrarme frente a estos nuevos planteamientos que presentó el concilio, ciertamente que se producen [*sic*], qué sé yo, como un sentimiento extraño y algo doloroso [...]. Todo lo que yo he aprendido y he estudiado y he vivido ¿ha sido inútil?, ¿es que no sirve ya?, ¿dónde está entonces la verdad y la certidumbre? Yo creo que este mismo sentimiento se produjo en muchos de los padres conciliares. [...]

[...]

Un tema interesantísimo que nos ha costado mucho asimilar es el de la colegialidad.[953]

Ás ordes de Roma

Foron varios os *documentos emanados do concilio que supuxeron un cuestionamento ideolóxico radical do réxime franquista*: así, por exemplo, (a) a *Declaración "Dignitatis Humanae" sobre a liberdade relixiosa*[954] (que os bispos estadounidenses –que necesitaban demostrar, fronte ás prevencións de moitos cidadáns, que a igrexa católica aceptaba o principio constitucional de liberdade relixiosa– converteron no *problema americano*;[955] a declaración ocúpase do dereito humano –non só dos católicos– á liberdade relixiosa),[956] (b) a *Constitución pastoral "Gaudium et Spes" sobre a Igrexa no mundo actual*[957] (que afirma que a igrexa católica non está vinculada a ningún sistema social nin tampouco a un sistema político específico, e conclúe postulando a separación e a cooperación entre o Estado e a igrexa católica), ou (c) o *Decreto "Christus Dominus" sobre o ministerio pastoral dos bispos*[958] (que insta os Estados a renunciaren aos seus dereitos ou privilexios en relación coa elección, o nomeamento, a proposta ou a determinación dos cargos episcopais)[959].

Polo tanto, a igrexa española –que até aquel momento vivira na crenza de representar o ideal do catolicismo, e vía os seus problemas orzamentarios,

así como os relativos á súa seguridade moral e pastoral, resoltos polo Estado–[960] atopouse de súpeto dividida en tres bloques: o dos progresistas, o dos tradicionalistas e o da maioría confusa e insegura.[961] Pero o que era indiscutíbel era a inevitabilidade de que a igrexa católica española realizase un difícil proceso de cambio e de reestruturación. De feito, na *Declaración colectiva del Episcopado español para la etapa postconciliar*[962] (do mesmo día no que se clausurou o concilio, o 8 de decembro de 1965) xa se pode constatar o propósito –expresado cun ton tímido e case resignado; "anodino" pero "más abierto de lo previsible", segundo Piñol (1999, 269)– de obedecer o disposto nos documentos conciliares.[963] En palabras de Barreiro Rivas (1999b, 42): "No estamos ante una crítica activa de la Iglesia frente al franquismo, ni, mucho menos aún, una actitud beligerante en defensa de la libertad política de los españoles, sino ante un primer paso definitorio de su posición [a]nte la transición que comenzaba a intuirse".[964]

Malia a sorpresa e a desorientación iniciais, *os moi conservadores bispos españois empezaban a percibir a inviabilidade do réxime despótico franquista e a necesidade de implementar os cambios ditados por Roma*. Comezaba o que Callahan (2000, 390) cualifica de "proceso de adaptación de la cúpula eclesiástica a los desafíos de los años sesenta", que "consistía más en una mezcla ambigua y, en ocasiones, contradictoria de mejoras y retrocesos que en un progreso lineal hacia la aceptación de una sociedad plural regida por los principios de la democracia". Segundo Tusell Gómez (1988, 385), os bispos españois sentíronse inicialmente moi desconcertados, o que era comprensíbel tendo en conta a súa idade avanzada, a súa ideoloxía, a súa memoria da Guerra Civil e a súa pobre formación intelectual; precisamente por estes motivos, a súa capacidade "de evolucionar en el sentido marcado por el Concilio" debe ser cualificada de "especialísimamente meritoria".

Mentres tanto, en Madrid

Na segunda metade da década dos anos sesenta do século XX, tal e como vimos nos capítulos 16 e 17, o proceso real de transición política estaba en

marcha, pero a solidez da ditadura ofrecíalles ás potencias occidentais e ao *establishment* no interior as garantías suficientes para seguir descartando por un tempo a conveniencia dunha democratización. Porén, os síntomas de esgotamento da ditadura xa empezaban a manifestarse a través dos fenómenos sociais ligados ao crecemento económico, á secularización e aos cambios dos costumes. A sociedade atopábase inmersa nun proceso de acelerada modernización que ía destapando o anacronismo crecente da institucionalidade ditatorial. As esixencias dunha economía moito máis complexa que a dos anos trinta encaixaban cada vez peor nun réxime que seguía a recorrer ao terror policial mentres se multiplicaban os empresarios que preferían negociar secretamente coas organizacións obreiras ilegais e ignorar a organización sindical oficial. Tras as folgas do ano 1962, a tensión laboral agudizouse e politizouse. Medraban as actividades políticas contrarias á ditadura mentres o inmobilismo, caracterizado polo recurso xeneralizado á violencia institucional, resultaba cada vez máis inoperante –alén de acentuar o illamento internacional de España– e as contradicións internas do réxime se reflectían nunhas pugnas –xa moi dificilmente disimulábeis– entre falanxistas, tecnócratas do Opus Dei ou monárquicos liberais.

Unha publicación oficial aparecida no ano no que se inaugurou o Concilio Vaticano II, titulada simplemente *Church and State in Spain* (O.I.D., 1962), é reveladora da percepción que o réxime despótico tiña ou quería ter das relacións entre o Estado e a igrexa católica naquel momento. Entendemos que a a antoloxía de textos (case todos discursos) de xerarcas católicos da Curia e españois, así como do mesmo Franco, escrita en inglés e destinada ao público estranxeiro, está editada pola Oficina de Información Diplomática do Goberno, algo que un lector foráneo podía ter dificultades para descubrir (a publicación parece querer disimular o seu carácter oficial indicando concisamente na páxina de datos técnicos: “Published by O.I.D. – El Salvador, 3. – MADRID”). Curiosamente, o texto comeza cunha cita de Santiago Carrillo na que o secretario xeral do PCE amosa unha evidente capacidade de análise política cando aventura unha agudización do conflito entre a ditadura e a igrexa católica (O.I.D., 1962, 7). Resulta verdadeiramente irónico que fose unha publicación oficial a que recollese este prognóstico do lider opositor (aínda que

detrás deste feito cremos intuír o interese gobernamental por aparentar no estranxeiro unha actitude liberal), como se o Goberno pretendese adiantarse a desmentir unha degradación das relacións coa igrexa católica que efectivamente non tardaría en producirse. A publicación propagandística pon de manifesto unha notábel –e agora sabemos que fundamentada– preocupación do Goberno nun momento que a perspectiva histórica nos permite cualificar e *decisivo* para o futuro da ditadura. Especialmente interesante é o discurso de quen sería o primeiro presidente da Conferencia Episcopal, o cardeal Quiroga Palacios, con ocasión da ofrenda ao apóstolo Santiago do 25 de xullo de 1962 (O.I.D., 1962, 123-133). Este discurso amosa o tradicionalismo do prelado, que, ironicamente, alude ao Concilio Vaticano II, a punto de inaugurarse, como "a magnificent expression of the eternal youth of the Church from which so much may be hoped for". Naquel momento, nin o prelado galego nin o delegado do ditador, que estaba a escoitalo, semellaban presentir o que se lles aveciñaba. Foi unha mágoa que non puidesen coñecer un pouco antes a pista que lles daría Santiago Carrillo en *Church and State in Spain*.

Desde logo, a nomenclatura franquista recibira con xustificado espanto a designación de Xoán XXIII –que non disimulara nunca a súa antipatía pola ditadura– e despois foi moi consciente, malia a súa exasperada incapacidade para previr os cambios internos que se estaban a producir na igrexa católica,[965] das graves implicacións do concilio para a súa propia supervivencia, como ilustran dous episodios reveladores. (a) González-Carvajal Santabárbara (1984, 304) ofrécenos o relato do primeiro, que tivo lugar en Roma:

> cuando se estaba redactando en una de las Comisiones la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, el Gobierno español envió a Roma un memorándum sugiriendo unas enmiendas en lo tocante a sindicalismo y partidos políticos. Un obispo español tuvo que pedir la palabra para «dolerse de esa inexplicable intromisión de un Gobierno, su propio Gobierno, en la vida interior del Concilio».[966]
>
> Cuando el 7 de diciembre de 1965 se promulgó la *Gaudium et Spes* todo el sistema sociopolítico quedaba en entredicho [...].

Efectivamente, así foi, se se ten en conta que o documento conciliar[967] recoñece os dereitos humanos, a democracia, o sufraxio, a diversidade de

opinións, de asociacións e de partidos, a liberdade relixiosa, os dereitos dos traballadores, o dereito de sindicación e o dereito á folga.

(b) O segundo episodio tivo lugar en abril de 1968, cando Paulo VI se dirixiu por carta a Franco solicitándolle que, de acordo coa doutrina conciliar, renunciase desinteresadamente ao privilexio de presentación de bispos previsto no concordato de 1953.[968] O ditador, asesorado polos ministros Castiella (Asuntos Exteriores) e Oriol (Xustiza), entendeu que a renuncia solicitada implicaba unha revisión total do concordato, incluídos o privilexio de foro,[969] o permiso eclesiástico para que a policía puidese entrar nos lugares de culto ou o réxime de dotación económica da igrexa católica. Así que Franco, plenamente consciente do oneroso que lle podía resultar á igrexa perder os enormes privilexios dos que gozaba en España, lle amosou hábil e sutilmente ao papa que non se lle escapaban os verdadeiros termos do conflito. Tamayo-Acosta (1978, 158-159) recolle e comenta a contestación (non exenta dunha certa elegancia diplomática):

> «Estoy seguro de que no aprobarían (se refiere a la opinión pública) una renuncia unilateral por parte del Estado sin que al mismo tiempo se revisen aquellos otros puntos que, siguiendo las orientaciones de la «Gaudium et Spes», pueden constituir impedimentos para el testimonio cristiano que reclama la sensibilidad del mundo actual» [...] O dicho en lenguaje más vulgar e inteligible para todos: «Donde las dan, las toman, Santidad».[970]

De todos os xeitos, a corporación católica xa tomara unha decisión firme. Cando Mérida (1982, 228) lle pregunta a Martí Alanis, un membro da xerarquía eclesiástica: "¿Cree usted que la transición política y social de España, que estamos viviendo, se hubiera realizado como se realiza si no se hubiera anticipado la labor del concilio?", a resposta do prelado é elocuente: "Estoy seguro de que no. No se hubiera encontrado en la Iglesia española la positiva colaboración que se ha encontrado. Y hubiera sido peor para España y para la Iglesia". Iniesta Jiménez (2002, 32), na mesma liña, pregúntase: "¿Qué habría sido de la transición pacífica hacia la democracia si el episcopado se hubiera mantenido en una actitud intransigente, numantina y reaccionaria ante los cambios?". O cardeal arcebispo de Toledo, Cañizares Llovera (2008, 95), pola

súa banda, láiase de que “hoy, más de treinta años después, apenas se mencione a la Iglesia cunado su papel fue decisivo. La Transición hubiera sido distinta sin la Iglesia”. E, finalmente, Sebastián Aguilar (2008, 231-232) afirma que “sin el Concilio Vaticano II y sin la decisión sincera del episcopado español en favor de la democracia y de la reconciliación de los españoles, la Transición no hubiera sido posible tal como fue”.

A recepción española do legado conciliar. Ou de como romper co Estado *ma non troppo*

O oportunismo corporativo católico fronte a un poder en bancarrota

Todo indicaba que, unha vez máis, e como sucedeu sempre na historia contemporánea de España, o factor relixioso ía ter unha importancia decisiva durante o período da transición política. Para Giner[971], a xerarquía corporativa, entre cuxas bases xa se viñan rexistrando movementos de oposición desde antes do Concilio Vaticano II –que acadaron unhas notábeis proporcións á altura de 1968–, viuse obrigada a realizar concesións,[972] é dicir, a comezar un proceso de liberalización e de distanciamento verbo do Estado. A partir de 1969 xa se fixo evidente un aberto desacordo co Goberno, e aínda que se definiron dúas grandes correntes, a conciliar e mais a integrista, a retirada da igrexa católica foi masiva e moi veloz. En perspectiva histórica, porén, esta rápida evolución non era precisamente previsíbel, como nos recorda Laboa Gallego (1999, 118): “Todavía hoy resulta sorprendente la capacidad de cambio de una Iglesia que no había vivido la Reforma ni la Revolución Francesa, una Iglesia dominada por actitudes integristas y anacrónicas, sin apenas contacto con otras realidades presentes en las iglesias europeas”.

Pero o certo é que, en palabras de Álvarez Espinosa (2003, 31), os “obispos, a pesar de su ambigüedad, constituyen un importante impulso para la deslegitimación del régimen franquista [...]. A través de los documentos de la Conferencia Episcopal Española, los prelados españoles intentan impulsar un

cambio en las estructuras sociales y económicas de nuestro país". Tejerina Arias (2006c, 21) coincide:

> si la mentalidad del episcopado español estaba fuertemente modelada por el Vaticano I y por la teología neoescolástica en la que prácticamente todos se habían formado, pronto fueron convertidos por el Vaticano II, y en su mismo desarrollo quisieron secundar la voluntad de los Papas de "aggiornamento" de la Iglesia esforzándose, acabado el Concilio, por aplicar lealmente a la realidad de la iglesia española su gran novedad. [...] En general, la Iglesia española ante el Concilio hizo un trabajo formidable de adaptación y aplicación que tendría grandes consecuencias positivas en la evolución socio-política de España.

En efecto, o que sucedeu foi que, no Concilio Vaticano II, a corporación católica levou a cabo un *aggiornamento* que sería inmediatamente interiorizado pola xerarquía eclesiástica española e transformado nunha práctica política encamiñada á *superación do franquismo* e ao *atrincheiramento institucional no réxime democrático*. Cuenca Toribio (1985, 126-128 e 157) exprésao dun xeito pouco frecuente entre os autores:

> Abocado al naufragio, el *establishment* se asía a un apoyo que le legitimaba de cara al estrato más numeroso e incondicional de sus adeptos. Sabedora de enfrentarse con un poder en bancarrota, la Iglesia apostaba fuerte para alzarse con toda la partida. En otros términos, sin abandonar ninguna de las piezas esenciales obtenidas en 1953, asentarse en firmes posiciones respecto al porvenir, sin más costo en la operación que arrojar el lastre de privilegios, convertidos por la mudanza de los tiempos en estorbos.
>
> [...]
>
> [...] Sacudida finalmente por la vibración conciliar y el profundo cambio social, esta Iglesia institucional buscó, como en otros grandes envites de la historia, en el oportunismo, la salida instintiva a una situación ya por completo infecunda y cargada de hipotecas. Atávicas reacciones y la añoranza inconsciente del *beau vieux temps* determinaron que al emprender una nueva travesía intentara a última hora llevarse consigo piezas pertenecientes al pasado.

Máis sinteticamente, pero na misma liña, exprésase Martí (1977, 164), que describe como "empieza en el ámbito jerárquico un abandono corporativo y público de algunas de las más típicas posiciones «nacional-católicas», pero bajo el signo de una posición práctica dominada por la preocupación de evitar

la ruptura con el poder político, de no perder el apoyo económico del Estado y de conservar en la medida de lo posible el peso de la Iglesia sobre las costumbres del país".

Por iso podería subscribirse a afirmación de Giner e Sarasa Urdiola (1993, 81-82) de que o papa Xoán XXIII "fue un actor que influyó tanto en el proceso como las influencias exteriores de secularismo creciente". E por iso tamén resulta especialmente desafortunado que os mesmos autores (Giner e Sarasa Urdiola, 1993, 65) aínda subliñen que "la Iglesia debía acomodarse a un entorno absolutamente nuevo", como se non fose a propia igrexa católica a que contribuíse decididamente á configuración dese contorno. As elites católicas sabían que a situación de privilexio da súa igrexa durante a ditadura era tan insostíbel politicamente como irrepetíbel nunha democracia. De aí unha observación central de Barreiro Rivas (1999b, 39):

> al analizar la actitud de la Iglesia ante la *Transición* española, [...] sería un grave error el intento de explicar los comportamientos de la jerarquía, y el papel jugado por determinados sectores del clero y de las comunidades religiosas más avanzadas, como una respuesta refleja al proceso general de cambio político que se desató a partir del fallecimiento del general **Franco**. Bien al contrario, lejos de cualquier atisbo de rectificación de actitudes anteriores, la Iglesia definirá un cambio de estructura autónoma, sujeto de larga preparación doctrinal, cuya referencia se sitúa de forma oportunística en los aires renovadores del Concilio Vaticano II, que la Iglesia española había interiorizado de forma concreta a partir de 1965.

Segundo Giner e Sarasa Urdiola (1993, 65 e 82), a corporación católica puxo en marcha unha estratexia de cara ao posfranquismo que pasou por unha espectacular "retirada final de la participación formal en el Estado y sus instituciones". Esta estratexia desembocou nun "entorno [...] en parte creado por ella misma". O novo contorno, desde logo, non se corresponde totalmente co desexado –xa que é o produto dunha negociación–, pero tampouco semella especialmente insatisfactorio para a igrexa católica.

De novo podemos botar man dos testemuños dos padres conciliares españois para darnos de conta de até que punto se produciu unha moi rápida recepción do legado conciliar. Bueno Monreal, por exemplo, recoñece que

el concilio [...] produce en todos nosotros más bien un sentido de responsabilidad que nos impulsa a afrontar estos nuevos planteamientos, y, a medida que vamos profundizando en ellos, vamos descubriendo esta fecundidad de la Iglesia [...], y, sobre todo, de la presencia de la Iglesia en un mundo casi nuevo. Y esto nos urge a todos a abrirnos con ilusión y con interés y con ese sentido de responsabilidad a que me he referido, para encontrar esa Iglesia que el mundo de hoy nos está pidiendo con urgencia.[973]

E despois relata unha anécdota que reproducimos polo seu especial interese:

Recuerdo que en el año 1965 varios obispos me pidieron que fuera yo al Caudillo a urgirle la obligación de conciencia de darle a nuestro país una configuración moderna, políticamente hablando, en la línea de las democracias europeas y, sobre todo, dando libertad de derechos de prensa, de sindicatos, de representación política, de Cortes. Estuve hora y media con él. Yo reconozco que fui muy duro. Le dije a Franco: «Quizá nunca hemos tenido unas Cortes de tan alta categoría personal en sus procuradores, pero no representan a nadie porque no los ha elegido el pueblo español. La prensa no dice más que lo que el gobierno manda. Los obreros no se sienten representados en la Organización Sindical.» Y así, muchas cosas más. Él me contestó que se daba cuenta perfectamente de que era urgente disponer el tránsito a un régimen estable, apoyado por el pueblo, pero que tenía ante su conciencia el deber de no permitir jamás que el tremendo esfuerzo hecho en la guerra civil se perdiera, abriendo la puerta a los que habían sido los enemigos de España. Eso constituía para él una preocupación que rayaba en la obsesión.[974]

Enrique y Tarancón é moi claro na exposición da estratexia corporativa católica de distanciamento do réxime: “cuando después del Concilio Vaticano II se plantearon distintamente las relaciones de la sociedad eclesiástica y la sociedad civil, la jerarquía española, por propia iniciativa, fue separándose del poder”.[975] De feito,

la Iglesia ha sido uno de los factores que han hecho posible la transición a la democracia, sin que renaciesen odios anteriores y haciendo posible el tránsito en paz.

[...]

Todo español de buena voluntad ha de reconocer que la Iglesia ha logrado evitar hasta ahora toda lucha religiosa y que ha sido muy positiva esa postura para que

> pudiese producirse en nuestra patria un cambio político radical sin que se viese amenazada la paz.
>
> [...]
>
> Creo que es de justicia hacer resaltar ese papel importante de la Iglesia en momentos que podían ser difíciles. Ha sido una de las instituciones que han influido poderosamente en la normalidad de la transición. Sería tremendamente injusto no reconocer esa realidad.[976]

A lei de liberdade relixiosa de 1967

A aprobación da *Ley 44/1967, de 28 de junio, regulando el ejercicio del derecho civil a la libertad en materia religiosa* (BOE do 1 de xullo), non pode considerarse un feito alleo ás consecuencias do Concilio Vaticano II.[977] Blanco (1999, 23-26 e 38-39) sinala, neste sentido, que "es evidente que la incidencia del Vaticano II había de hacerse sentir con particular fuerza en nuestro país. Más en concreto, el concepto de libertad religiosa [...] iba a influir necesariamente en el concepto de tolerancia entonces vigente". En efecto, no parágrafo segundo do artigo 6 do *Fuero de los Españoles*, na súa redacción de 1945 ("Nadie será molestado por sus creencias religiosas en el ejercicio privado de su culto"), prevíase un réxime de tolerancia relixiosa[978] que, alén de ser amplamente incumprido,[979] non era xa compatíbel co legado conciliar, até o punto de que houbo que modificalo. A súa redacción definitiva foi a seguinte: "El Estado asumirá la protección de la libertad religiosa, que será garantizada por una eficaz tutela jurídica que, a la vez, salvaguarde la moral y el orden público". Esta modificación, como subliña Pérez-Llantada Gutiérrez (1974, 242), levouse a cabo coa "aprobación del nuevo texto por la Santa Sede, que hubo de ser consultada porque la redacción anterior figuraba en el texto del Concordato, que queda modificado en este punto".[980] Estamos aquí ante un exemplo diáfano da heteronomía ideolóxica –co seu reflexo normativo– do réxime franquista que, como puidemos ver nos capítulos 4 e 8, puxo de relevo Linz.[981]

En definitiva, a lei de 1967, como indica Gómez Movellán (1999, 36-37 e 115),

> suavizó las restricciones a la libertad religiosa pero en ningún caso significó un régimen jurídico garante de la misma. La ley de 1967 tenía como principios la libertad vigilada de los cultos no católicos pero salvaguardando en todo momento el confesionalismo católico del Estado. En realidad, esta ley tuvo la intención de lavar la cara al Régimen. Piénsese que, en los años sesenta, las protestas ante la falta de libertad religiosa y la persecución oficial que se hacía de las expresiones religiosas no católicas tuvieron repercusiones internacionales. En esa época existía un control policial férreo de las comunidades religiosas no católicas, en especial de los evangélicos, y eran habituales las detenciones de sus dirigentes. La ley de 1967 fue posible porque el Vaticano dio luz verde al proyecto pese al reparo de algunos obispos españoles. [...] Era impensable, entonces, que la Iglesia hubiera aceptado un proyecto de ley de libertad religiosa más avanzado que el que finalmente se aprobó.
>
> [...]
>
> [A] Ley de «libertad religiosa» [contiña] tales restricciones que muchas iglesias, fundamentalmente evangélicas, llegaron a calificar a esta ley como un instrumento para la vigilancia de sus comunidades.

Para Pérez-Llantada Gutiérrez (1972, 311-313 e 347), a lei de liberdade relixiosa de 1967 non pasou de ser un “mero Estatuto de los acatólicos”, o que xa era discriminatorio *per se*; pero era discriminatorio tamén porque só prevía “la mera no coacción legalmente protegida” das crenzas non católicas. O autor (Pérez-Llantada Gutiérrez, 1972, 314-343) estuda os dereitos concretos previstos na lei, que eran, entre outros: (a) o dereito á non discriminación no traballo; (b) o dereito a non asistir a actos de culto oficiais (que, paradoxalmente, non podían invocar os católicos); (c) o dereito á non coacción na forma do matrimonio (os non católicos podían contraer matrimonio civil, posibilidade da que, de novo paradoxalmente, carecían os católicos); (d) o dereito a non ser impedido na ensinanza da fe (este dereito de propaganda relixiosa estaba fortemente limitado); (e) o dereito á asistencia e á convocatoria de reunións (en comparación co dereito de reunión dos católicos, este dereito estaba concibido dun xeito restritivo, xa que o seu exercicio dependía en parte dunha autorización gobernativa); (f) o dereito de asociación; e (g) o dereito a ordenar a vida relixiosa familiar. En realidade, e sempre segundo Pérez-Llantada Gutiérrez (1972, 346-348, e 1974, 459-462 e 471), a defensa da confesionalidade católica do Estado condicionou a liberdade relixiosa na súa dimensión social (polo tanto, non na súa dimensión persoal), porque, malia que

os non católicos eran moi minoritarios, podía producirse un atentado contra a unidade católica da nación española.[982]

Piñol (1999, 360-366) fíxase en que a lei de liberdade relixiosa de 1967 causou unha profunda decepción nos medios e nos organismos protestantes internacionais –o Consello Mundial de Igrexas e a Alianza Evanxélica Europea– e españois –a *Comisión de Defensa Evangélica*, a *Federación de Iglesias Evangélicas Españolas* e a Convención Bautista Española–, mentres a Conferencia Episcopal Española –que amosou a súa complicidade co réxime– tardou cinco meses en pronunciarse e acabou aprobando unha *exhortación* "desafortunada e incluso farisaica".[983]

No epicentro dun terremoto político: o entusiasmo posconciliar español

En termos xerais, durante a etapa posconciliar produciuse inicialmente un estancamento e mesmo un retroceso nas reformas. Porén, se *a recepción do concilio* tivo consecuencias máis modestas nos Estados democráticos, *en España produciu uns efectos decisivos*. Hai varios autores que reparan neste feito.[984] González de Cardedal (1980, 34) explícao moi plasticamente:

> En un país como España, donde existía un régimen teocrático, donde de hecho había una práctica identificación entre confesión religiosa e identidad hispánica, donde el catolicismo era no en teoría pero sí en la práctica la religión nacional y donde el sujeto de la confesión era primordialmente el pueblo con sus instituciones y autoridades; donde la legislación civil asumía como elemento constituyente los principios cristianos de tal forma que cualquier ley o acción pública que se opusiera violentamente al dogma o a la moral cristiana podía ser declarada anticonstitucional; donde la legislación no preveía prácticamente la existencia de no creyentes o de creyentes no católicos; donde la libertad religiosa era leída todavía con las categorías de herejía y amenaza tanto a la unidad como a la idiosincrasia histórica del pueblo español y de su unidad política: en un país así, el concilio Vaticano II fue de hecho un terremoto político, que invalidaba indirectamente la mitad de las relaciones y realizaciones comunes de la iglesia española y del régimen de Franco.
>
> Ese concilio legitimaba o al menos hacía posible lo que la conciencia española nacional había anatematizado: el diálogo con los ideales de la modernidad, la

aceptación de la revolución religiosa, social y política como fenómenos derivados de la inteligencia y libertad humanas, guiadas por su libre búsqueda de la verdad.

Para Piñol (1999, 252-253),

la interpelación formulada por el concilio Vaticano a aquella España en concreto, se distinguía netamente de la dirigida a otras Iglesias y países por su carácter radicalmente global. No sólo inducía a una lectura en clave religiosa –en el sentido más amplio del término–, sino también a su lectura en clave propiamente política [...]. [...] era ni más ni menos que una exigencia ineludible para la recuperación de la libertad de la fe y el diálogo con la nueva sociedad emergente, a la par que para la liberación de la comunidad eclesial de la órbita del régimen político nacionalcatólico.

[...]

[...] el Estado católico y la Iglesia protegida habían perdido su razón de ser definitivamente a la luz de la renovación y del *aggiornamento* conciliares, en el supuesto de que la hubieran tenido alguna vez en la época contemporánea.[985]

Tamén Tusell Gómez (1988, 379 e 386) apunta que,

así como para la mayor parte de los países católicos el Concilio Vaticano II fue un punto de llegada, en el caso español fue un punto de partida. La máxima paradoja puede ser que, habiendo desempeñado un papel absolutamente esencial el Vaticano II para la configuración de la España actual, en realidad este hecho no es fácilmente admitido por la mayor parte de quienes tratan de emitir un diagnóstico sobre la presente situación española. [...]

[...]

[...] La importancia del Vaticano II para la vida pública española se aprecia con tan sólo imaginar lo que hubiera podido suceder de no haberse producido la transformación del catolicismo español, y sobre todo de no haber cambiado la actitud de la jerarquía eclesiástica.

En definitiva, e como explica Duato Gómez-Novella (1985, 385):

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

Como xa vimos neste capítulo, o impacto do Concilio Vaticano II nos bispos españois foi forte, e quedou claro que a igrexa católica debía renovarse.[986] E iso foi o que fixo no "decenio siguiente al Concilio", como constata Laboa Gallego (1988b, 15) cando observa que a igrexa "se comprometió con entusiasmo con la tarea de poner en práctica el espíritu conciliar". O primeiro que se cuestionou a partir daquel momento foi a natureza da relación entre o Estado e a igrexa católica. Esta relación estaba regulada no concordato de 1953, que a igrexa católica empezou a incumprir sistematicamente para poder satisfacer as novas directrices romanas, ao tempo que seguía a beneficiarse da súa relación privilexiada co réxime despótico.[987] Como sinala Gimbernat Ordeig (1982, 52), nos documentos do Concilio Vaticano II relativos á orde política e social asúmense os presupostos do Estado democrático e mais a concepción ético-xurídica dos dereitos humanos: "Aunque en su generalidad los Obispos españoles no fueron durante el período conciliar demasiado permeables a este tipo de ideas y actitudes, reaccionando incluso con incomprensión y desasosiego, sin embargo el efecto ulterior de esa doctrina resultaba imparable, a la vez que se incorporaban una serie de nuevos Obispos situados en coordenadas ideológicas distintas a las de sus antecesores". Certamente, o concilio non foi unha revolución, porque, malia os innovadores documentos sobre temas tales como a liberdade relixiosa, a colexialidade ou a eclesioloxía, os principios da teoloxía común non se alteraron. Con todo, autores como Andrés-Gallego e Pazos (1999b, 123-153) falan de *crise posconciliar* para describiren axeitadamente a profundidade do impacto do novo corpo doutrinal vaticano en España.

Ao contrario do que sucedeu inicialmente cos seus superiores xerárquicos, moitos sacerdotes españois asumiron as novas orientacións romanas, coas que entraron directamente en contacto en Lovaina, París, Innsbruck, Tubinga e Múnic.[988] De feito, as bases católicas máis activas asumiron un claro compromiso a prol das teses conciliares, mentres a xerarquía corporativa comezaba a desprazarse sutilmente cara a posicións políticas menos cegamente belixerantes. En palabras de Morodo (1984, 86), a "propia Iglesia Católica adoptaba actitudes claras de distanciamiento del

Régimen, e, incluso, con posiciones críticas, como las de Tarancón que, con el eficaz asesoramiento de Martín Patino, tendrá una influencia grande tanto en la pre-transición como en la transición democrática". Botti (1993[2], 156-158) observa que, a partir do Concilio Vaticano II, o nacionalcatolicismo empezou a verse desde a propia igrexa católica (por prelados tales como José María Setién Alberro[989], por pór un exemplo) como "una desviación del catolicismo, una enfermedad y una verdadera herejía". Desde logo –e tal e como sostén Martín Patino (1984, 155)–, "el Concilio Vaticano II conmueve enérgicamente a la Iglesia española. [...] Es impensable cuál hubiera podido ser la explosión dentro de la comunidad católica y la frustración de los sectores católicos más sensibilizados por lo social si el Concilio no hubiera desbloqueado la conciencia de los responsables de la Iglesia española". Aguilar Fernández (1996a, 220-221) ilumina o impacto do Concilio Vaticano II en España desde a perspectiva da reconciliación: "la necesidad [...] de reconciliarse con los españoles vencidos era realmente imperiosa. Una Iglesia progresivamente desvinculada del régimen, y con buena parte de sus más jóvenes emisarios directamente comprometidos con las reivindicaciones democráticas de los trabajadores, no podía actuar como si nada hubiera ocurrido en el pasado".

En definitiva, as relacións entre o Estado e a igrexa católica volvéronse cada vez máis tensas nun contexto de crecente dramatismo no que se produciron feitos como a implicación de curas en accións contra o réxime[990] ou a utilización de templos para as actividades da oposición. O punto culminante deste proceso foi o *caso Añoveros*.[991] En febreiro de 1974, o bispo de Bilbao, de orixes carlistas, apoiouse nos textos do Concilio Vaticano II para defender, nunha homilía titulada *El cristianismo, mensaje de salvación para los pueblos*,[992] a personalidade colectiva do pobo vasco, o dereito deste pobo a dotarse dun marco institucional de seu e mais o ensino do éuscaro. O Goberno reaccionou dun xeito drástico e Añoveros foi posto baixo retención domiciliaria e ameazado coa expulsión do territorio español. A Conferencia Episcopal, presidida por Enrique y Tarancón, apoiou o bispo e considerou a posibilidade de excomungar as persoas que interviñesen na expulsión, mentres o Goberno reflexionaba acerca da ruptura das relacións diplomáticas coa Santa Sé. Finalmente, Franco cedeu,[993] co que se evitou o conflito frontal (aínda que non

faltaron incidentes tales como o de agosto de 1975, cando a policía rexistrou a residencia do bispo de Mondoñedo –Araújo Iglesias[994]–, ao sospeitar que o prelado colaboraba con ETA).

En realidade, o que sucedía en España era que as consecuencias da renovación conciliar presentaban a característica especial de lle afectar tamén ao marco político e institucional, dadas as peculiaridades do modelo político franquista. Enrique y Tarancón (1980a, 67) observa a este respecto:

> ¿Quién no comprende que dada la implicación de las realidades eclesiales y sociales o políticas en nuestra España, de la religión católica y del ordenamiento jurídico de la sociedad, de las costumbres religiosas y de las prácticas familiares o populares, una decisión de este tipo [a de asimilar o legado conciliar], aunque nacida en la iglesia de consideraciones estrictamente religiosas y pastorales, tenía que provocar una convulsión social y política?

Efectivamente, o réxime nacionalcatólico empezou a entrar nunha crise de lexitimidade,[995] ao tempo que se multiplicaban as iniciativas no sector progresista e contestatario das bases católicas (*v.g.* o maior dinamismo dos movementos especializados da ACE). Amplos segmentos da poboación empezaron a ter conciencia do divorcio existente entre o espírito do *aggiornamento* conciliar e o discurso nacionalcatólico. De acordo con Gimbernat Ordeig (1982, 52), a "militancia de numerosos cristianos en la oposición al franquismo y en partidos y organizaciones de izquierdas, también marxistas, [...] marcan una clara ruptura con lo que había sido la uniformidad tradicional del catolicismo español, alineado permanentemente en los siglos XIX y primera mitad del XX con la derecha social y política." O mesmo autor puntualiza:

> obreros, estudiantes e intelectuales [católicos] habían sabido realizar la confrontación necesaria con las dos grandes corrientes culturales de la modernidad, que en su origen habían sido consideradas como enemigas por parte de la iglesia. Me refiero a las corrientes ilustrada y liberal y al socialismo marxista. La recepción de la modernidad en las bases católicas determina su presencia activa en la oposición al franquismo [...].(Gimbernat Ordeig, 1982, 57.)

Neste contexto, Gimbernat Ordeig (1982, 53) observa que a "creación en esta época, la inmediatamente anterior a la transición, de una cárcel llamada concordataria, destinada a los sacerdotes no gratos al régimen, es un síntoma de la soledad social a la que se había encaminado un régimen que había ideológicamente sacralizado la función social del sacerdote".[996] Andrés-Gallego e Pazos (1999b, 200-201) puntualizan que, a comezos dos anos setenta, o cárcere concordatario de Zamora, creado en 1968, tiña todas as súas prazas ocupadas, o que constitúe un significativo indicador das actividades antigobernamentais de moitos sacerdotes.[997] Con todo, e malia os enfrontamentos, *non tivo lugar unha ruptura real entre o Estado e a igrexa católica*. De feito, nas derradeiras Cortes franquistas aínda sentaron tres mandatarios prelados.

Estes son os principais puntos tratados neste capítulo:

- Entre 1962 e 1965, a igrexa católica, cuxas elites máis lúcidas están preocupadas polas malas perspectivas políticas derivadas do seu antimodernismo ideolóxico e da súa rixidez institucional, leva a cabo, no Concilio Vaticano II, un proveitoso esforzo de normalización política dentro do mundo occidental.
- *Ad intra*, a persistencia da infalibilidade papal, do centralismo e do autoritarismo explican a modestia dos cambios conciliares, pero, *ad extra*, a recepción de principios liberal-democráticos (tales como a liberdade relixiosa ou a separación entre o Estado e a igrexa), a creación de mecanismos de adaptación ás circunstancias particulares e mais a implementación dunha desconcentración funcional controlada van ter un impacto decisivo en réximes políticos como o franquista.
- Os bispos españois, cuxo integrismo nacionalcatólico, que os mantén afastados dos novos modelos teolóxicos e políticos das igrexas europeas, os converte en interlocutores mediocres, son marxinados nos debates conciliares, pero, malia a súa sorpresa e a súa desorientación iniciais, que os conducen a defender unha posición inmobilista, asimilan moi

rapidamente a necesidade de obedecer as directrices romanas.

- De feito, un dos axentes do campo político que máis contribúen á crise final do franquismo –esgotado, anacrónico, illado e, en definitiva, inviábel– é precisamente a corporación católica, cando decide realizar implacabelmente, e malia a resistencia do aparato institucional da ditadura, os cambios previstos nuns documentos conciliares que recollen un cuestionamento ideolóxico radical do réxime despótico.
- O proceso de distanciamento posto en marcha pola corporación católica, cuxos obxectivos son o abandono dalgúns elementos da súa ideoloxía nacionalcatólica, a deslexitimación e a superación da ditadura e mais o atrincheiramento institucional no novo réxime democrático, non conduce en ningún momento, malia os enfrontamentos e as presións que se rexistran, a unha ruptura real entre o Estado e a igrexa, que podería ter graves consecuencias verbo das finanzas eclesiásticas e verbo da influencia moral da igrexa sobre a sociedade.
- A lei de liberdade relixiosa de 1967, que trae causa do Concilio Vaticano II, atenúa a presión exercida sobre as confesións non católicas pero non altera a confesionalidade católica do Estado.
- No clero e nas bases católicas máis progresistas e contestatarias xa se localizan importantes movementos opositores desde antes do concilio, dos que se alimentan os partidos políticos de esquerda e os sindicatos clandestinos. A presión das bases tamén contribúe á modificación das posicións políticas da elite corporativa.

Capítulo 20

O posconcilio.
Unha estratexia da corporación católica para os novos tempos

> Human organizations tend to adapt to situations to ensure survival; the Spanish Catholic Church is no exception. It has long been regarded as the most rigid and uncompromising in Europe, but it has within it elements which enable it to adjust to prevailing circumstances.
>
> Norman B. Cooper, *Catholicism and the Franco Regime*

Buscando a democracia cristiá desesperadamente: entre a oposición católica á ditadura e a UCD

No capítulo 8 estudamos o relato dominante sobre o impacto do Concilio Vaticano II en España, no que a xerarquía católica se distanciou do réxime franquista, se aproximou á oposición democrática e lle prestou ao cambio político un apoio politicamente desinteresado, discreto e neutral, pero, en realidade, non demasiado importante. Logo, xa no capítulo 17, apuntamos unha significativa matización ao modelo canónico cando defendemos que o proceso real de transición comezou en 1965, no momento no que os *outputs* do Concilio Vaticano II provocaron a crecente desvinculación eclesiástica do réxime franquista. Despois de todo, quen lle estaba a retirar a cobertura ideolóxica á ditadura era a igrexa católica, precisamente o axente que a lexitimara no interior e no exterior durante toda a súa existencia. Polo tanto, *a igrexa foi un elemento desencadeante de primeira orde da crise definitiva do réxime franquista*.[998] Por outra banda, e como apuntamos no capítulo 19 e nos recordan Giner e Sarasa Urdiola (1993, 58-62 e 82), na base eclesiástica apareceron importantes focos que, en sintonía co proceso de modernización social de España, se situaron na oposición ao réxime franquista e a unha xerarquía católica que medía os tempos con cautela corporativa, aínda que –desde unha perspectiva histórica– era obvio que queimaba etapas a unha velocidade asombrosa. De feito, as bases católicas, que agora podían buscar apoio no legado conciliar,[999] foron un viveiro fundamental da disidencia e da oposición democrática á ditadura.[1000] A participación de cristiáns na formación do sindicalismo e dos partidos políticos clandestinos foi decisiva. Precisamente en relación cos partidos, no capítulo 8 puidemos ver con detalle como Linz errou no seu prognóstico dunha España posfranquista con dúas formacións dominantes, a socialista e a democratacristiá.[1001] Enrique y Tarancón expresa a postura oficial da corporación católica sobre esta cuestión:

> No nos parecía correcto que un «partido» se llamase cristiano o católico porque el catolicismo ha de estar por encima de toda lucha política; y [a Conferencia Episcopal] no apoyó, ciertamente, a la denominada «democracia cristiana», aunque reconocíamos

> que un partido con esa denominación había tenido unha influencia saludable en muchos países en otros tiempos.
>
> [...]
>
> [...] Nosotros queríamos dejar muy clara la postura de la Iglesia con respecto a los partidos políticos y no queríamos que ninguno se arrogase la representación de la misma.[1002]

Gómez Movellán (1999, 53) subliña que Enrique y Tarancón "influyó para evitar, con ayuda del nuncio vaticano, algunas iniciativas de creación de plataformas políticas católicas o demócratacristianas con aspiraciones políticas independientes. La democracia cristiana estaba ya suficientemente representada en muchas «familias» del régimen como para intentar crear partidos confesionales de nuevo tipo".[1003] En realidade (e coas excepcións vasca e catalana), a identificación do catolicismo oficial co bando nacionalista na Guerra Civil e mais coa posterior ditadura afectaría profundamente as expectativas de calquera partido confesional, por moderado que fose. De feito, o extremismo político do réxime franquista espantou a oposición católica española, que renunciou á idea dunhas estruturas especificamente confesionais para atopar acomodo en posicións ideolóxicas de esquerdas.[1004] Pero o certo é que o fracaso do proxecto democratacristián non era fácil de prever se se descoñecían as análises e as intencións da xerarquía católica. Morodo (1984, 141-142) alude sutilmente a este feito:

> La democracia-cristiana [*sic*] tradicional o renovada (Gil-Robles y Ruiz-Giménez) intentará, sin éxito, constituirse en fuerza política autónoma. El fracaso de la DC en España que, por algunos sociólogos, como Linz, se preveía como un gran partido, tomando como modelo a Italia, realmente sorprendió a muchos. Tal vez, cuando se estudie a fondo este tema, nos encontraremos que la jerarquía eclesiástica, por acción u omisión, no fue ajena a este fracaso singular y, tal vez, esta actitud no colaboracionista o inhibicionista de la Iglesia al no propiciar un partido confesional, aunque fuese moderno y democrático, es decir, alejado de las concepciones ambiguas de la CEDA, durante la II República, esté tanto en la conciencia generalizada de una fuerte secularización de la sociedad española, como, sobre todo, en una neutralidad estudiada. Neutralidad que, en este [*sic*] época de transición, evitaría un eventual conflicto con otras fuerzas políticas, en base a su colaboración/implicación con el franquismo histórico. Esta medida de prudencia, para evitar replanteamientos ideológicos, creo que facilitó la superación del viejo problema clericalismo y anti-

> clericalismo que tanto ha jugado en nuestra historia contemporánea. Superación que, sin duda, se concretaría en el propio proceso constituyente: dentro del *corpus* del consenso este tema formará parte matizadamente del acuerdo general.

Tamén Soto Carmona (1998, 88-92), cando analiza o posterior auxe e tamén a caída da UCD, así como as relacións deste partido coa igrexa católica, observa que esta, ao tempo que pretendía distanciarse da política, se atopou ante a imposibilidade de pór en pe un partido democratacristián –pola implicación da igrexa católica no réxime franquista–, o que levou os sectores desta tendencia a integrarse na UCD,[1005] desde onde exerceron presión sobre o Goberno de España durante a elaboración da Constitución, nas cuestións relativas ao ensino ou na regulación legal do divorcio. Neste mesmo sentido, Collado Seidel (1993, 95-96) indica que a influencia dos políticos católicos foi considerábel. Algúns deles –como Marcelino Oreja ou Alfonso Osorio[1006]– uníronse no grupo Tácito[1007], que tiña as súas raíces na ACE e exerceu un gran poder na UCD. A influencia católica íase notar con gran nitidez no proceso de elaboración da Constitución, no que a igrexa católica evitou amosar publicamente a súa intervención directa, aínda que non disimulou o seu gran interese.[1008] Non é un dato menor, por certo, o feito de que o propio Adolfo Suárez, o presidente do Goberno de España, fose unha persoa de profundas convicción relixiosas, como el mesmo confesa: “En mi etapa como Presidente del Gobierno de España, de 1976 a 1981, especialmente, he procurado ser fiel a mis creencias y a mis convicciones. En ellas se aúnan mi fe católica y mi amor por la libertad y por la justicia. Pienso que el servicio a Dios y a la Iglesia Católica, en el orden público, implica un compromiso vital por la democracia, la paz y la libertad”.[1009]

Pero os cambios, como indicamos máis arriba, non lles afectaron só ás elites políticas. Nos anos sesenta do século XX, segundo sinala Collado Seidel (1993, 86-88), empezouse a constatar a existencia dunha nova orientación entre o clero máis novo, que xa non pertencía á xeración da *cruzada* e estaba en contacto con membros da igrexa católica noutros países de Europa. Fíxose evidente, dun xeito moi claro, o contraste entre, por unha banda, o dinamismo das novas correntes teolóxicas e do proceso de renovación litúrxica, e, por outra banda, a pobreza espiritual e o illamento da neoescolástica e do

tradicionalismo relixioso españois. Ademais, en Francia ou na República Federal de Alemaña, as relacións entre o Estado, a sociedade e mais a igrexa católica tiñan unhas características completamente descoñecidas para os teólogos mozos españois. As organizacións católicas de base, tales como a *Juventud Obrera Cristiana* (JOC), as *Hermandades Obreras de Acción Católica* (HOAC) ou os grupos vinculados aos nacionalismos periféricos, integráronse axiña en dinámicas políticas de confrontación co réxime franquista. Este respondeu con medidas represivas, fronte ás que a xerarquía eclesiástica reaccionou inicialmente dun xeito moi tímido, por temor a un conflito de amplas dimensións, e acabou por levar a cabo, como veremos contra o final deste capítulo, unha actividade de aberta represión interna.

As etapas do proceso posconciliar

Martín Patino (1984, 155-175) propón dividir o proceso posconciliar en tres etapas: (a) *A primeira etapa, entre 1965 e 1971*, abrangue o período comprendido entre a clausura do Concilio Vaticano II e o momento inmediatamente anterior á celebración da asemblea conxunta de bispos e sacerdotes. Este período caracterizouse pola conflitividade que se viviu dentro do mundo católico. Mesmo en contra do que semellaba ser a posición oficial de Paulo VI, a primeira reacción colectiva dos perplexos bispos españois –a inmensa maior parte dos cales foran elixidos na posguerra española– foi conservadora e defensiva. Os bispos teimaron no mantemento da unidade relixiosa dentro dun réxime franquista que valoraban positivamente.

(b) *A segunda etapa, entre 1971 e 1977*, rematou coas eleccións ás Cortes de 1977 e estivo marcada pola apertura, o enfrontamento entre a igrexa católica e as institucións franquistas e mais a lexitimación da democracia. Casimiro Morcillo, o arcebispo de Madrid que fora elixido presidente da Conferencia Episcopal en 1969, morreu en 1971 e foi substituído, de acordo coa decisión de Paulo VI, por Enrique y Tarancón.[1010] Desde o mes de maio de 1971, o arcebispo de Toledo e primado de España, próximo á liña do papa e do nuncio Luigi Dadaglio, foi presidente en funcións da Conferencia Episcopal.

Houbo varios acontecementos que tiveron un importante impacto na opinión pública, entre os que hai que destacar a asemblea conxunta de bispos e sacerdotes (á que voltaremos *infra*), o documento colectivo dos bispos sobre *La Iglesia y la comunidad política*, a homilía do xa cardeal Enrique y Tarancón en Madrid o 27 de novembro de 1975 e as declaracións episcopais relativas ás eleccións de xuño de 1977. O documento *La Iglesia y la comunidad política*[1011] –publicado pola Conferencia Episcopal en 1973 para defender o pluralismo político na igrexa católica, reivindicar a xustiza e afirmar a separación e a colaboración entre o Estado e a igrexa– foi a primeira declaración da xerarquía eclesiástica como tal a prol da democracia, aínda que distanciada das conclusións da asemblea conxunta. En canto ás eleccións de xuño de 1977, Sartorius e Sabio (2007, 445-447) cuestionan a pretendida neutralidade mantida pola xerarquía corporativa, que de feito animou os fieis a non votaren os partidos de esquerdas, cuxos programas electorais se consideraban incompatíbeis coa doutrina católica.

Para comprendermos o cambio que se estaba a producir no seo da corporación católica española é tamén importante lembrar (a) a influencia das novas ideas teolóxicas que viñan de Alemaña, Austria, Francia e Bélxica e (b) a renovación do episcopado español: no período 1965-1971 foron nomeados 42 novos bispos (dentro dun colectivo de 80); para marzo de 1972, todos os cargos da Conferencia Episcopal foron renovados, o que lle permitiu ser elixido presidente a Enrique y Tarancón, arcebispo fiel a Paulo VI e á liña do Vaticano, como acabamos de ver.[1012] É importante observar, neste contexto, que Luigi Dadaglio, nuncio apostólico desde outubro de 1967, nomeou en catro anos 59 bispos auxiliares e administradores apostólicos, *sen trámite de presentación*[1013]. Os nomeados eran, evidentemente, afíns á liña vaticana, xa que fora precisamente Roma quen deseñara unha política consistente na renovación da xerarquía eclesiástica española mediante a designación de bispos auxiliares de orientación política reformista.[1014] En definitiva, *a igrexa católica demandaba a súa separación do Estado*. Probabelmente, “ésta es la primera vez desde la Revolución francesa, que la religión tomaba la iniciativa de separarse del Estado para dar vía libre a la libertad religiosa y a la igualdad ante la ley civil” (Martín Patino, 1984, 166-167). Ao tempo, a igrexa católica foi

definindo a súa posición verbo dalgúns asuntos que no futuro ían ter unha gran importancia: o aborto, o divorcio e o dereito á educación.[1015]

(c) *A partir de 1977, na terceira e derradeira etapa*, tiveron lugar os debates sobre a nova Constitución, durante os cales a igrexa católica procurou atopar unha posición no novo réxime político. A comisión permanente da Conferencia Episcopal emitiu unha nota, no mes de setembro de 1978, na que defendeu o voto positivo no referendo constitucional do 6 de decembro de 1978. Pero xusto antes do referendo, nove bispos –entre eles o de Ourense– opuxéronse publicamente ao proxecto constitucional, nun xesto significativo pero sen transcendencia política.[1016]

Neste último punto temos que discrepar, con Gómez Movellán (1999, 53-54), de Martín Patino: "La Conferencia Episcopal no llegó en ningún momento a aconsejar el voto afirmativo durante el referéndum constitucional sino que dio libertad de voto a los católicos y algunos obispos retardatarios llamaron explícitamente a votar «no» a la Constitución por considerarla [*sic*] que podría atentar contra los valores católicos fundamentales. La decisión por el cambio político fue firme, aunque nunca fue un bloque de piedra." Díaz-Salazar Martín (1981, 324-325) coincide con Gómez Movellán cando sinala que a Conferencia Episcopal non recomendou nin o voto afirmativo nin o negativo, aínda que expresou as súas reservas verbo dos artigos referidos ao ensino e ao matrimonio. Calleja Sáenz de Navarrete (1988, 84-86), pola súa banda, precisa que os bispos, que presupuñan a vitoria do *si* no referendo, se permitiron vacilar ante a dificultade de teren que recomendar o sentido do voto para un texto constitucional no seu conxunto, cando para eles había aspectos insatisfactorios na regulación do ensino e do matrimonio. Finalmente, para non amosar publicamente a existencia dunha minoría contraria ao voto afirmativo, a Conferencia Episcopal optou por un pronunciamento indeterminado.

O lustro prodixioso

Nunhas reflexións sobre o poder das organizacións, Pizzorno (1981, 329) prepáranos para entendermos mellor a estratexia da corporación católica de

cara ao posfranquismo. Unha organización poderosa pode permitirse a realización de sacrificios como parte dunha estratexia porque sabe que moi posibelmente vai poder recuperar o que sacrificou. De feito, *esta organización forte considera o sistema como un mercado oligopolístico* na medida en que pode influír sobre o seu funcionamento.[1017] Como apunta Schmitter (1981b, 357 e 361-362), as organizacións especializadas e funcionalmente diferenciadas serven para buscar implacabelmente o interese persoal, entendido dun xeito preciso e racional, pero este obxectivo só pode ser acadado mediante a intervención coactiva do moderno Estado burocrático en diversas frontes: na estritamente política, na legal e regulamentaria e na financeira. Ao cabo debilítase a distinción entre as esferas pública e privada, e as organizacións adquiren uns recursos que lles permiten desenvolver novas tarefas en calidade de gobernos semiprivados e de voceiros semipúblicos. De feito, as asociacións monopolísticas, xerarquicamente centralizadas, conseguen estabelecer vínculos simbióticos e responsábeis cos correspondentes departamentos estatais.

Como xa tivemos ocasión de ver no capítulo 4, un dos conceptos centrais da reflexión de Linz sobre a caracterización do réxime franquista é o da súa *heteronomía ideolóxica*. A instancia reguladora da ideoloxía era independente do réxime franquista, o que o deixaba nunha situación de extrema debilidade.[1018] Obviamente, as elites políticas do réxime despótico quedaban nunha situación embarazosa: "¿cómo oponerse a documentos del supremo magisterio de la iglesia y cómo negarles obediencia, ellos que desde siempre habían considerado la obediencia a la sede apostólica como supremo timbre de gloria?" (González de Cardedal, 1980, 35). Porén, esta idea canónica sobre a heteronomía debe ser matizada: historicamente, Roma sempre se inclinou por opcións ideolóxicas conservadoras, e, na España franquista, as relacións clientelares e de interdependencia entre o Estado e a igrexa católica parecían sólidas. Pero tamén é evidente que un *aggiornamento* como o do Concilio Vaticano II colocou a igrexa española ante a necesidade de reformular os termos da súa incardinación no réxime ditatorial. As resistencias intracorporativas, provenientes dunha xerarquía maioritariamente franquista, temperáronse fronte á política de Roma, inflexíbel na procura dos seus

obxectivos estratéxicos.[1019] O final do réxime franquista estaba próximo, e a igrexa debía retirarlle o seu apoio ideolóxico e o seu sostén político interior e exterior *ao tempo* que preparaba as bases da súa situación privilexiada no novo réxime que se aveciñaba. Neste sentido, Pérez Díaz (1994[2], 206) apunta: "Una vez decidida, la estrategia de distanciamiento del régimen franquista se llevó a efecto de manera deliberada y sistemática". Non se tratou, polo tanto, dun simple "examen de conciencia religioso", como indica Linz (1993, 29) con certo candor,[1020] nin tampouco dunha operación debida a razóns "estrictamente evangelizadoras", como observa Martín Patino (1984, 181) interesadamente. En realidade foi unha actitude coherente cunha "visión más compleja y de mayor alcance" (Pérez Díaz, 1994[2], 208), quizais a que sutilmente apunta Lannon (1990, 266):

> la Iglesia española había descubierto que los beneficios de identificarse con un sistema político eran limitados y constituían un arma de doble filo. La adaptación gradual a tendencias sociales y culturales era a veces más productiva que su rechazo, y los intereses eclesiásticos esenciales –sobre todo la propia seguridad institucional y los relativos a a la educación católica y a la influencia moral– podían estar mejor protegidos bajo un régimen pluralista que mediante una dictadura impopular. Con ello no se quiere decir que los líderes de la Iglesia y los muchísimos católicos entregados con entusiasmo al *aggiornamento*, respondieran en su acción a un cálculo cínico: lo que se pretende es recordar que en un contexto radicalmente nuevo y con percepciones radicalmente cambiadas, los católicos no perdieron su fe en la superior importancia del catolicismo como polo primario de lealtad y cima de su escala de valores.

O final do concilio, a constitución da Conferencia Episcopal Española e mais a renovación dos bispos impulsada polo Vaticano marcaron o inicio dun proceso que, no espazo *dun lustro*, conduciría a xerarquía eclesiástica española, que levaba desde tempos inmemoriais instalada na reacción, á ruptura fáctica co réxime do xeneral Franco.[1021] Tres foron os *elementos esencias da estratexia da igrexa católica*: (a) a *profunda renovación do episcopado*, que o Vaticano levou a cabo, como vimos máis arriba, mediante o nomeamento de bispos auxiliares e administradores apostólicos (no lugar de bispos diocesanos), obviando o dereito de presentación que o concordato de

1953 lle reservaba ao xefe do Estado; (b) o *diálogo cos cregos* (que culminou, no ano 1971, na asemblea conxunta de bispos e sacerdotes); e (c) a *desactivación dos movementos de base* (*v.g.* a JOC e as HOAC). Coa implementación desta estratexia, a igrexa católica acadou *dous obxectivos fundamentais*: por unha banda, o *control da presión "desde abaixo"*, que lle abríu á xerarquía católica as portas da negociación coas elites políticas sen interferencias, e, por outra banda, a *conformación dunha maioría episcopal reformista* que neutralizase os prelados máis inmobilistas. Neste sentido, é moi significativo que o derradeiro documento episcopal español no que apareceu un apoio ao réxime franquista date de 1966.[1022]

A creación da Conferencia Episcopal Española

Un output *conciliar decisivo*

Un elemento central desta estratexia foi precisamente a Conferencia Episcopal Española, constituída en 1966 como resultado das resolucións do Concilio Vaticano II sobre a colexialidade dos bispos e a descentralización.[1023] Alberigo (2005, 90) subliña que nos debates conciliares se buscou dotar estes organismos de (a) un ámbito competencial claro fronte ao centralismo romano, de (b) máis medios e un maior pluralismo para analizar e solucionar os problemas e de (c) a capacidade de adopción de orientacións comúns. Segundo Bourdieu e Saint Martin (1982, 2-4 e 38-39), estes organismos (a) reforzan a cohesión dos corpos episcopais, (b) facilitan a elaboración dunha liña común baseada sobre a conciencia dos intereses específicos e (c) permítenlles aos bispos actuar como unha personalidade colectiva que produce dun xeito colexiado documentos colectivos e declaracións conxuntas. A maiores, se é certo que o episcopado valora enormemente a súa imaxe corporativa, para a que traballa dun xeito consciente e sistemático co obxectivo de aparecer publicamente como un corpo unitario e homoxéneo,[1024] a decisión conciliar puxo nas súas mans un instrumento especialmente valioso.

Cremos que son varios os autores que valoran axeitadamente a importancia da Conferencia Episcopal. Así, Hermet (1980, 166) observa:

> Face aux Etats, et notamment à l'Etat franquiste, l'Eglise institutionnelle apparaît de plus en plus, surtout après 1965, comme un acteur politique et idéologique cohérent et unifié plutôt que comme un ensemble relativement divisible dans lesquels les gouvernements peuvent toujours rencontrer des éléments ... à leur dévotion. En 1960, le régime franquiste pouvait miser encore sur les divergences internes du clergé, de l'épiscopat national et de l'appareil du Saint-Siège. Il n'en a plus guère la faculté dix ans plus tard.

Isto explica, como apunta Iribarren Rodríguez (1988, 234-235), que o Goberno intentase en todo momento descoñecer a existencia da Conferencia Episcopal, até o punto de que a súa personalidade xurídica civil non lle foi recoñecida até 1978.

Callahan (2000, 468-470), pola súa banda, apunta:

> La creación y desarrollo de la Conferencia proporcionó un foro para el debate episcopal con vistas a la emisión de decisiones consensuadas que pudieran ofrecer una dirección unificada a los creyentes. Desde el comienzo de la CEE, el deseo de proyectar una imagen de unidad dio origen a un modo de tratar los asuntos cerrado y entre bastidores que contrastaba con la aparición por doquier en la Iglesia de organismos consultivos. Aunque los informes sobre debates y disensiones se filtraban a la prensa, fue poco lo que revelaron los miembros de la jerarquía tanto sobre la sustancia de las discusiones como sobre las divisiones de opinión en el seno de las asambleas plenarias de la CEE y de las comisiones episcopales.

Tamén Martín Patino (1984, 190-191) lle outorga unha gran importancia á Conferencia Episcopal:

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

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

Finalmente, Pérez-Agote (2008, 125-126) constata que "la aparición de un órgano separado cuya función es la representación de una totalidad que al hacerse representar queda fundada como totalidad, como unidad institucionalizada y organizada", dá lugar a un un axente independente que opera no campo político. Pérez-Agote (2008, 88) subliña que

> a comienzos de la década de los setenta del pasado siglo se inicia un proceso de independización de la Iglesia española en relación con los designios del régimen franquista, a la vez que se produce la primera institucionalización, clara y persistente, de la Iglesia española como tal, su primera estructura de plausibilidad institucional *per se*: la Conferencia Episcopal Española (CEE). […] la Iglesia española, ahora como estructura organizada por la vía de la CEE, se convierte en lo que modernamente se ha llamado un grupo de presión, intentando influir y coartar ciertas decisiones de la autoridad política democrática.

O mesmo autor (Pérez-Agote, 2008, 117-118) insiste:

> El nacimiento de una organización autónoma de la Iglesia española, de un centro de decisión coordinado dentro de una institución de cultura muy autoritaria, daba a la Iglesia propiamente española una entidad que históricamente, en mi opinión, nunca había tenido. En los años setenta, la Iglesia se hacía independiente del poder político pero se refundaba como actor político *per se* y, con el tiempo, en muy poco tiempo, se constituía en el grupo de presión que vemos actuar en nuestros días, a través del púlpito, de medios de comunicación, de reuniones con el Gobierno, o tras las pancartas de manifestaciones callejeras […].[1025]

Presidida por Quiroga Palacios até 1969,[1026] a Conferencia Episcopal Española, cuxa primeira reunión tivo lugar en febreiro e marzo de 1966,[1027] foi

a encargada de materializar as determinacións conciliares. De feito, e como observa Sebastián Aguilar (1999, 154-157), un dos grandes obxectivos da Conferencia Episcopal foi precisamente "la asimilación del Concilio Vaticano II", que non resultou ser unha tarefa "nada fácil" por mor da "situación histórica, cultural, social y política" española. A igrexa católica tiña, entre outras cousas, que distanciarse das institucións políticas, renunciar ao seu estatuto legal privilexiado, defender o recoñecemento efectivo da liberdade relixiosa, estabelecer un diálogo coa vida cultural da sociedade e clarificar e fortalecer os fundamentos morais da vida pública e das actividades políticas. Ademais, no contexto da transición a Conferencia Episcopal estaba chamada a ser unha referencia política para a cidadanía católica, un vehículo de transmisión de contidos ideolóxicos. Iribarren Rodríguez (1988, 243) repara neste feito:

> En tramo tan estrecho como la muerte de Franco y la aprobación de la Constitución en referéndum, los obispos publicaron no menos de quince documentos con criterios morales sobre materia política. El episcopado enseñó a los católicos españoles a dar, *en cuanto cristianos*, los primeros pasos en democracia: deber de participar y de votar, libertad en el pluralismo compatible con la fe, defensa de los valores católicos en el conjunto de los derechos ciudadanos sin privilegios, criterios sobre matrimonio, sobre violencia, sobre marxismo, sobre regiones y minorías, sobre partidos y bien común.

A presidencia de Enrique y Tarancón

Tras as dúas primeiras eleccións de cargos (1966 e 1969), e despois de que, en 1971, os bispos auxiliares adquiriran o dereito de voto, en 1972 foi o cardeal Enrique y Tarancón quen, como vimos *supra*, asumiu a presidencia tras unha fulminante manobra de Paulo VI, momento no que comezou unha nova etapa das relacións entre o Estado español e a igrexa católica. Ademais, naquel mesmo ano renováronse case todos os presidentes das comisións e tamén a secretaría xeral, polo que a comisión permanente quedou moi modificada. Se as relacións entre o Goberno español e a Santa Sé empeoraran tras a elección do papa Paulo VI, a nova política de reestruturación da Conferencia Episcopal Española encamiñada á neutralización dos prelados máis vellos e

conservadores –os dimisionarios, normalmente maiores de 75 anos, perderon o dereito ao voto, e os auxiliares aumentaron espectacularmente en número– só puido agravar a situación. O cambio de actitude da Santa Sé verbo do Goberno franquista xirou esencialmente ao redor da condena do réxime político e da esixencia da renuncia, por parte do xefe do Estado, ao dereito de presentación de bispos. A xerarquía corporativa decantouse polo reformismo cunha actitude de calculada ambigüidade: ao tempo que non vía razóns para condenar a ditadura *per se*, lexitimaba a pluralidade de opinións políticas.[1028]

Gómez Movellán (1999, 52) opina, cun criterio que só compartimos en parte, que

> el nombramiento del cardenal Vicente Enrique Tarancón como presidente de la Conferencia Episcopal y la llegada del nuncio Dadaglio a España supone el inicio de la «transición de la Iglesia». El cardenal Tarancón significa la llegada a la dirección de la Conferencia episcopal de unos clérigos que si bien nunca habían condenado el régimen de Franco –en realidad, lo habían alabado– sí apoyaban la evolución de éste desde «dentro». Tarancón no era un progresista en política, ni siquiera en materia religiosa, era un hombre muy conservador en sus ideas y aunque algunas personas próximas a él se han encargado de realizar una mitología romántica del cardenal, la evolución del personaje no resiste ninguna visión «romántica». En cierta medida, Tarancón fue un personaje muy similar, en el ámbito político, a Adolfo Suárez [...].

Cierva y Hoces[1029] (1997) coincide en sinalar o carácter conservador de Enrique y Tarancón, a quen describe como un prelado moi franquista,[1030] moi inclinado cara á política, oportunista e algo inxenuo, que, chegado o momento axeitado, acertou ao nomear provigairo xeral a José María Martín Patino, un brillante profesor xesuíta de esquerdas que actuou como unha eminencia gris de enorme influencia durante toda aquela época.

Debemos deixar aquí constancia de que, para algún autor, o protagonismo da ruptura dentro da legalidade franquista (é dicir, da disolución da legalidade franquista) lle correspondeu sobre todo ao *Movimiento* evolucionado (o sector ao que pertencía Suárez, o presidente do Goberno de España basicamente centrado na superación das resistencias dentro do aparato do réxime). Para ilustrar esta postura –que non compartimos

totalmente– é interesante reproducir *in extenso* a visión que ten Morodo (1984, 104-107) do papel do catolicismo naquel momento:

> El catolicismo político español, durante el franquismo, y como ingrediente ideológico cualificado, siempre mantuvo una posición conservadora y anti-modernista, moderando, como contraprestación, el radicalismo político totalitario inicial: la «pax católica» como moderación del franquismo, pero dentro del franquismo. Y, consecuentemente, no aceptando o promoviendo aperturas reales de cambio. Pero es justo señalar que junto al sector oficialista y mayoritario del catolicismo político –especialmente en la jerarquía, por el sistema de designación y por la connivencia con el Vaticano– hubo personalidades, con sus grupos políticos, enfrentados al sistema frontalmente [*sic*]: Giménez Fernández, Gil Robles y sectores demócratas cristianos o nacionalistas vascos y catalanes. De igual forma, dirigentes políticos que se deslizarán hacia posiciones netamente democráticas y progresistas (Ruiz-Giménez), o que, ya en las promociones posteriores, relanzan grupos democráticos, abiertos al cambio y al mundo ideológico e institucional europeo: Alvarez de Miranda, Iñigo Cavero, Gil-Robles (hijos), Oscar Alzaga, Carlos Bru. Pero, en general, hasta muy tardíamente, el nacional-catolicismo dominante, directa o indirectamente, controlado por una jerarquía muy conservadora y reaccionaria, respondía a una concepción ideológica paternalista-autoritaria, cuyos modelos políticos no eran tanto Hitler-Mussolini, como Salazar-Dollfuss: suavizar, sirviendo de contrapeso al poder, el totalitarismo.
>
> En los denominados sectores tecnocráticos, el Opus Dei en su manifestación política, sub-producto también del catolicismo político-sindical, había, en cambio, una cierta voluntad –que llevarán, con éxito, a la práctica– de modernización económica, de «liberalización» o, más correctamente, de racionalización de la nueva etapa de la sociedad española [...], *pero sin proyectos estrictamente políticos de evolución*.[1031] Es significativo, en este sentido, que la firme apoyatura política de este grupo (López Rodó, López-Bravo, López de Letona) sea, precisamente, el almirante Carrero, hombre-fuerte de la tenacidad continuista. Pero también en el sector Opus había disidentes que se proyectarán hacia una evolución netamente democrática (Calvo Serer, Antonio Fontán y los sectores y plataformas que se estructurarán en el franquismo tardío).
>
> Ambos grupos –catolicismo corporativo y tecnocracia– expresaban un claro conservadurismo social, pero con diferencias importantes: mientras que el sector tecnocrático operaba desde una de las vertientes de la modernidad europea (neo-capitalismo), el nacional-catolicismo se mantenía dentro de los supuestos tradicionales de una concepción del mundo arcaica y paternalista. En el fondo existía el deseo de desarrollar mágicamente la encíclica «Rerum novarum», o el pensamiento de los populistas social-católicos, como La Tour du Pin, es decir, un utópico catolicismo social defensivo ante el movimiento obrero organizado y el neo-capitalismo ascendente. [...]

> [No] ámbito intelectual-cultural, el Movimiento era más abierto y tolerante que los sectores católicos tradicionales. Su relativismo, no dogmatismo religioso –incluso un popular anticlericalismo–, que tiene su apoyatura ideológica en José Antonio Primo de Rivera o en Ramiro Ledesma, fuese por convencimiento o por reacción al catolicismo conservador oficial, será otro factor de distensión, de permisividad e, incluso, de revulsivo para buscar otras posiciones políticas.

A divina entronización de Juan Carlos de Borbón

Porén, a xerarquía católica seguiu dando pasos decisivos. En 1975, Enrique y Tarancón foi reelixido presidente da Conferencia Episcopal Española cunha ampla maioría de votos. Collado Seidel (1993, 93-94) observa que, malia o seu poder, o cardeal evitou coidadosamente a confrontación co Goberno e con outras institucións. Co gallo do acto relixioso que lle deu comezo ao reinado de Juan Carlos de Borbón –unha *misa do espírito santo* na igrexa de san Jerónimo el Real de Madrid, o 27 de novembro de 1975–, pronunciou unha homilía –logo moi citada e comentada, e da que el mesmo diría que "produjo verdadera sensación"[1032]– que traza unha separación (pretendidamente clara) entre a política e a igrexa católica que se caracteriza pola adopción, por parte da igrexa, dunha postura de neutralidade e de submisión ao poder político, e pola autolimitación do papel eclesiástico ás cuestións espirituais e a certas esixencias morais fronte ao Estado. É indubidábel que, como observan Sartorius e Sabio (2007, 440-441), a homilía, "al borrar públicamente el estigma de identificación abierta con el franquismo, dio considerable autoridad moral a la Iglesia". Quizais o seguinte extracto da homilía nos dea unha imaxe cabal do discurso da igrexa católica para os tempos de cambio:

> son muchos los que tienden la mano hacia ella [a igrexa católica] pidiéndole lo que la Iglesia no tiene ni es misión suya dar, porque no dispone de nada de eso. La Iglesia sólo puede dar mucho más: el mensaje de Cristo y la oración.
>
> Ese mensaje de Cristo, que el Concilio Vaticano II actualizó [...], no patrocina ni impone un determinado modelo de sociedad. La fe cristiana no es una ideología política ni puede ser identificada con ninguna de ellas, [...] ni pertenece a la misión de la Iglesia presentar opciones o soluciones concretas de gobierno en los campos temporales de las ciencias sociales, económicas o políticas. La Iglesia no patrocina ninguna forma ni

> ideología política, y si alguien utiliza su nombre para cubrir sus banderías, está usurpándolo manifiestamente.
>
> [...] La Iglesia nunca determinará qué autoridades deben gobernarnos, pero sí exigirá a todas que estén al servicio de la comunidad entera; que respeten sin discriminaciones ni privilegios los derechos de la persona; que protejan y promuevan el ejercicio de la adecuada libertad de todos y la necesaria participación común en los problemas comunes y en las decisiones de gobierno; que tengan la justicia como meta y como norma y que caminen decididamente hacia una equitativa distribución de los bienes de la tierra. Todo esto, que es consecuencia del Evangelio, la Iglesia lo predicará, y lo gritará si es necesario, por fidelidad a ese mismo Evangelio y por fidelidad a la patria en la que realiza su misión. (Enrique y Tarancón, 1996, 865-866.[1033])

Díaz-Salazar Martín (1981, 315, e 2006, 195-196) –cun criterio que, obviamente, consideramos desacertado– entende que esta homilía foi o feito principal co que se iniciou o papel da igrexa católica na transición, Calleja Sáenz de Navarrete (1988, 29) valora o sermón como "el hecho eclesial culminante, ante el momento histórico entonces iniciado", Floristán (1985, 94) afirma que, naquel momento, "la Iglesia jerárquica se puso en estado conciliar", e Gimbernat Ordeig (1982, 52-53) observa que a homilía pode ser considerada

> como la proclamación más abierta de la jerarquía española con respecto a la democracia, al Estado de Derecho. En ella se manifestaba la intención de la Iglesia de no vincularse a ninguna opción de partidismo político y se niega legitimidad a los intentos desde la instacia del Estado o de los partidos de apropiarse de la legitimidad católica.
>
> [...]
>
> Verosímilmente, el momento culminante de la orientación democrática de la Iglesia es la mencionada homilía del Cardenal Tarancón.

A homilía de Enrique y Tarancón, en realidade, casa perfectamente co modelo canónico que, como vimos no capítulo 8, lle atribúe á igrexa católica un papel modesto na transición: un papel neutral e mais discreta e desinteresadamente democratizador. Pero son máis os prelados cuxos testemuños apuntan na mesma dirección. Así, Bueno Monreal afirma: "La Iglesia no ha tenido intervención en el cambio de régimen. Respeta y defiende los derechos y las libertades de todos los españoles y acepta la Constitución.

La Iglesia no se mete para nada con los partidos políticos, sino que deja a cada uno en libertad para que milite donde quiera. Nosotros nos limitamos a nuestra función religiosa".[1034]

Ningún dos autores até agora citados repara nun feito que, porén, debería resultar chocante para calquera observador que sexa quen de distanciarse criticamente dos feitos que tiveron lugar o 27 de novembro de 1975 na igrexa de san Jerónimo el Real. Jiménez Lozano (1980, 125-126) exprésao na seguinte pasaxe:

> un hecho absolutamente clerical que tuvo lugar en el inicio del nuevo régimen pasará a ser el colmo de los progresismos políticos y el símbolo de la comprensión del mundo moderno y de la democracia por parte de una Iglesia nueva. Me estoy refiriendo al sermón u homilía, en realidad verdadero discurso programático de la Corona, que el cardenal-arzobispo de Madrid, Mons. Tarancón, pronunció en la misa de la Coronación de Juan Carlos I como Rey de España. En ese discurso, el cardenal trazó más o menos el esquema y la trayectoria de lo que debían ser los nuevos tiempos políticos en los que la Corona sería apoyada por la Iglesia para llevar a cabo aquel programa.
>
> Era aquel un espectáculo medieval [...] Era un gesto teocrático [...]: la Iglesia se alzó o fue alzada al Olimpo de los «best-sellers», los artistas de moda, los políticos, deportistas o escritores de carrera, y todo fue un viento de admiraciones sobre el nuevo curso de las cosas. [E ninguén soubo] ver cúan integrista y tradicional o reaccionario era ese gesto de un obispo leyendo la cartilla política a un rey, aunque esa cartilla fuera liberal y progresista. [Aquela] fue la situación peculiar de nuestro país y de nuestro catolicismo. Pero, como digo, fue entendida de muy otra manera por los medios de comunicación más influyentes, y la Iglesia española iba a hallarse por virtud de este malentendido en una situación privilegiada ante el cambio [...].

Como xa indicamos ao comezo deste capítulo, finalmente non houbo ningún gran partido democratacristián –similar aos existentes na República Federal de Alemaña ou en Italia– que vehiculase os intereses da igrexa católica. Neste sentido, Gimbernat Ordeig (1982, 53) subliña que na homilía de Enrique y Tarancón "se expresó una negativa a la formación de partidos democráticos cristianos. Esta decisión los hizo políticamente inviables, puesto que su esencia es el apoyo explícito eclesiástico. No parece aventurado pensar que otra actitud oficial o semioficial de la Iglesia habría dado vuelos a un partido de características próximas a las democracias cristianas europeas".

Gimbernat Ordeig (1982, 51-52) recorda como outro cardeal, o primado de España Marcelo González, foi o encargado, algunhas horas antes da entronización de Juan Carlos de Borbón, de pronunciar a homilía nas exequias de Franco. As súas palabras, "encomiosas, sin reticencias, con respecto al Dictador", contrastaron dun xeito sensíbel coas de Enrique y Tarancón, xa que "representaban a una Iglesia que se había sentido cómodamente instalada en el régimen franquista". En última instancia, as palabras destes dous cardeais, que "marcan las dos direcciones dentro de las que se va a mover la Iglesia española en sus niveles de máxima representación, a partir del inicio de la transición a la democracia", poñen de relevo a ambigüidade ideolóxica propia da igrexa católica, que de seguro pode explicar, en boa medida, a longa e exitosa historia do poder desta corporación.

A asemblea conxunta de bispos e sacerdotes

Xa vimos neste mesmo capítulo, con Martín Patino, que a asemblea conxunta de bispos e sacerdotes, celebrada en setembro de 1971 baixo a presidencia de Enrique y Tarancón,[1035] foi un dos elementos máis destacados da segunda etapa posconciliar en España. De feito, e como acabamos de constatar, foi un recurso estratéxico central da corporación católica de cara aos tempos que se aveciñaban. En palabras de Fernández Fernández (1999, 199), foi "un fenómeno planificado y conducido por la jerarquía episcopal [...] al servicio del orden estructural fijado".

Para explicar a etioloxía desta crucial asemblea é útil coñecer as mutacións que se estaban a producir entre os cregos. Álvarez Espinosa (2003, 31) sintetiza así a situación:

> El colectivo sacerdotal se va convirtiendo en un grave problema para el régimen franquista a medida que aumenta su compromiso con el pueblo, entendido como opción social. Los sacerdotes rompen con los grupos dirigentes y se sitúan al lado de los desfavorecidos, destacando, en sus compromisos sociales con los más necesitados, su labor de formación y toma de conciencia brindando sus locales parroquiales para asambleas y encierros obreros. La acción policial franquista se intensifica a medida que los sacerdotes incrementan su asistencia a reuniones ilegales

> o firman determinados documentos y artículos. El clero, especialmente el vasco y el catalán, se irá convirtiendo en vanguardia de contestación al régimen político imperante; mediante tomas de postura públicas y participación en manifestaciones populares, solicitan [*sic*] el establecimiento de las libertades democráticas.

En efecto, nos últimos anos sesenta e nos primeiros setenta, o segmento non xerárquico da corporación eclesiástica –é dicir, base corporativa– adquiriu capacidade de influír no proceso de toma de decisións dentro da igrexa católica. E foi naquel momento cando se celebrou, entre o 13 e o 17 de setembro de 1971, a asemblea conxunta de bispos e sacerdotes, a primeira e a única na que todos se reuniron en estrita igualdade. En realidade, a reunión, desencadeada polo *Decreto "Presbyterorum ordinis" sobre o ministerio e a vida dos sacerdotes* emanado do Concilio Vaticano II[1036], fora inicialmente prevista como unha asemblea plenaria dos bispos. Pero unha enquisa preparada por unha comisión episcopal, perfilada en decembro de 1969 e á que respondeu o 90% dos destinatarios, proporcionou un retrato detallado dos presbíteros españois –que masivamente apoiaban as reformas conciliares e rexeitaban a situación política–,[1037] o que moveu os prelados a desistir do propósito inicial de celebrar unha asemblea episcopal. Xurdiu así a idea da asemblea conxunta, que se inaugurou o 13 de setembro de 1971 en Madrid coa asistencia de 233 persoas, os bispos e 171 sacerdotes elixidos nas asembleas diocesanas e provinciais.

O relatorio sociopolítico aprobado solicitou a superación do inmobilismo, a recepción das decisións do Concilio Vaticano II, a separación e a cooperación entre o Estado e a igrexa católica, a abolición do concordato de 1953 e o asinamento de acordos parciais. Faltaron só tres votos para que acadase a maioría cualificada requirida (dous terzos dos votos) unha proposición na que se pedía perdón pola toma de partido da igrexa católica durante a Guerra Civil Española (a proposición acadou, con todo, a maioría dos votos).[1038] As formulacións da asemblea contrarias á ditadura crearon unha gran tensión política, alimentada polos sectores católicos integristas e polo Opus Dei. O daquela vicepresidente do Consello de Ministros, Carrero Blanco, denunciou a *traizón dos cregos* nun discurso moi duro que o xornal madrileño *Pueblo* titulou "Mazazo Carrero".[1039] Tamén a Santa Sé –nun enigmático informe da

Congregación para os Cregos, non aprobado polo papa pero oportunamente filtrado á prensa–[1040] reaccionou criticamente e entendeu que os relatorios da asemblea eran improcedentes polo seu carácter excesivamente sociopolítico.[1041]

Sobre este importante acontecemento, Martín Patino (1984, 163-164) sinala que

> reunió en Madrid al pleno del Episcopado con 171 sacerdotes representantes de las 64 diócesis españolas, eligidos [*sic*] democráticamente por cada presbiterio en proporción al número de sus miembros [e] no fue un hecho improvisado. Fue la etapa final del diálogo que Pablo VI había recomendado a los obispos españoles [...]. [...]
>
> Por primera vez, obispos y sacerdotes dialogaban sobre el cambio profundo que había experimentado nuestra sociedad y analizaban las consecuencias que éste iba a tener para la vida religiosa de nuestro país. [...] Fue [...] una toma de conciencia colectiva del cambio, que moderó las posturas extremas, reconcilió a los pastores de la Iglesia española y despertó una esperanza, luego frustrada por las dudas que lograron sembrar posteriormente los hombres del Gobierno valiéndose de personas influyentes en la Congregación Vaticana del Clero.
>
> Con todo, los obispos y sacerdotes españoles manifestaron públicamente un pensamiento religioso claramente deslegitimador de la confesionalidad nacida de la guerra civil [...].[1042]

Puente Ojea (2005) valora a asemblea como unha *reinvención da tradición nacionalcatólica*: dado que a confesionalidade do Estado xa non era viábel –o marco democrático ía esixir unha actualización funcional do catolicismo– recorreuse ao modelo aconfesional, pero sen deslexitimar o nacionalcatolicismo. Pola súa banda, Velasco (1999, 9) caracteriza esta asemblea como un *mecanismo de ritualización do conflito interno da igrexa católica*, é dicir, unha *escenificación nun espazo de representación das loitas de poder* onde diferentes grupos actuaron para provocar cambios ou para impedilos. A ritualización fixo (relativamente) visíbel o conflito sen desvirtuar a institución en termos xerais. Neste mesmo sentido, Fernández Fernández (1999, 110) apunta que a xerarquía eclesiástica soubo "usar hábilmente los recursos simbólicos del orden legitimado" para afianzar "la capacidad del sistema para asegurar y mantener en sus miembros la creencia en la sacralidad de sus instituciones".[1043]

Os prelados españois inauguraron a década dos anos setenta atrincheirados aínda na estrutura institucional do réxime, pero xa asumiran colectivamente as directrices políticas dimanadas do Concilio Vaticano II.[1044] Por unha banda, avogaban abertamente por un réxime liberal-democrático e propiciaban unha caída suave da institucionalidade franquista. Por outra banda, controlaban as bases máis contestatarias a través do diálogo e da negociación. O mellor exemplo deste diálogo coa base clerical foi precisamente a asemblea conxunta de bispos e sacerdotes de 1971, na que se chegou a uns acordos que a propia xerarquía se encargararía de incumprir en parte[1045] –o que provocou o seu "fracaso con sordina", en expresión de Laboa Gallego (2006b, 120)–, polo que algunha valoración pode resultar hiperbólica, como cando Pérez-Agote (2003, 229-230) fala dunha asemblea *constituínte*. Pero si é certo que a asemblea, como tivemos ocasión de expor noutro lugar,[1046] reuníu *avant la lettre* as características do que, pouco despois, se daría en chamar o *consenso*. A negociación entre diferentes sectores (a xerarquía /as bases, os reformistas e aperturistas / os opositores demócratas), cun deles en situación de vantaxe (a xerarquía / os reformistas e aperturistas), facilitou e acelerou unha adaptación sistémica (a recepción do Concilio Vaticano II / a instauración do réxime democrático) na que, a cambio da promesa de inclusión dos sectores aspirantes ao poder (os eclesiásticos progresistas / a oposición democrática), se impuxo a imposibilidade de cuestionar os intereses estruturais predominantes (da xerarquía católica / das elites franquistas).

A desactivación das bases corporativas

O terceiro piar da estratexia corporativa católica para o posfranquismo foi a desactivación das bases corporativas opostas ao réxime despótico. Estas bases ameazaban moi seriamente con escapar do control episcopal, polo que, como oportunamente nos recorda Lannon (1990, 277-278), foi a xerarquía eclesiástica *–e non a dirección do réxime despótico–* a que amosou a súa hostilidade e "desmontó las ramas especializadas de Acción Católica hasta dejarlas reducidas a la nada". Tampouco debemos esquecer, con Laboa

Gallego (1988b, 39), que a "lucha política por las libertades ciudadanas se mezcló con los afanes renovadores en la Iglesia y el ansia de buena parte del clero de cambiar radicalmente los modos de presencia anteriores". Así que non podemos compartir nin a valoración que Díaz-Salazar Martín (2006, 54) fai da "represión episcopal de las bases católicas democráticas" como *paradoxal*, nin tampouco a análise que da "decapitación de la mayoría [dos] responsables y cuadros" da ACE fai Piñol (1999, 23) concluíndo que se debeu simplemente ao tradicionalismo dun episcopado totalmente politizado e colaboracionista.

A partir da segunda metade dos anos corenta do séxulo XX puxéranse en marcha dúas organizacións especializadas obreiras no seo da ACE, a JOC e mais as HOAC[1047], co obxectivo de recristianizar o mundo do traballo, pero co paso do tempo acabaron avogando pola liberdade sindical, acollendo militantes de antigos sindicatos, servindo de plataforma para o agrupamento de forzas políticas e sindicais da oposición e adoptando actitudes de desaprobación verbo do Goberno (a través de reivindicacións, denuncias, etc.) e verbo da propia xerarquía corporativa católica (a través da crítica da salvación intimista).[1048] Foi en 1966 cando a Conferencia Episcopal –na que o sector renovador aínda era minoritario– constatou a desviación dos movementos de apostolado obreiro verbo dos seus fins orixinarios e mais a súa colaboración coa oposición de esquerdas. Entre o 9 e o 12 de xuño, a ACE celebrara as súas *VII Jornadas Nacionales*, e as súas conclusións foron desautorizadas pola Conferencia Episcopal polo seu *acusado temporalismo*.[1049] A crise resolveuse mediante o descabezamento e a desarticulación da ACE, cuxos novos estatutos foron aprobados en 1968 pola Conferencia Episcopal sen contar cos dirixentes da organización.[1050] Mentres os *core executives* da ACE dimitían en masa e, en xeral, a organización ía desangrándose (entre 1964 e 1978 fóronse o 95% dos membros), producíase o afundimento cuantitativo do número de eclesiásticos e a crise posconciliar do clero diocesano e dos bispos, aínda perplexos ante as novas esixencias do Concilio Vaticano II.[1051] Á vez que o espazo deixado pola JOC e polas HOAC era ocupado polos sindicatos de clase[1052], os cregos –sobre todo os máis novos– asumían un maior compromiso social de contestación do réxime político: (a) amosaron unha maior sensibilidade social, (b) moitos deles formáronse no estranxeiro e

entraron en contacto con outras igrexas e confesións máis abertas e tolerantes e, (c) sobre todo en Cataluña e no País Vasco, asumiron ideas políticas nacionalistas.[1053] De feito, e como apunta cun certo exceso de entusiasmo Montero García (1996, 234), foron os movementos da ACE os que "prepararon cuadros y militantes de la oposición y de los futuros partidos políticos y anticiparon y prepararon, en los sesenta, la evolución de la Jerarquía y del clero en los setenta, y de esta manera propiciaron la reconciliación, e impulsaron el proceso de transición pacífica".[1054] Martín Patino (1984, 189), pola súa banda, pon de relevo a importancia da recepción, por parte dos teólogos españois, da teoloxía europea e latinoamericana, que coincidiu coa crise do nacionalcatolicismo e co impacto do Concilio Vaticano II.[1055]

En Galiza, a igrexa católica non procurou gañar un espazo de autonomía,[1056] aínda que houbo experiencias renovadoras, sempre minoritarias (cuxos expoñentes son as revistas *Encrucillada* e *Irimia*, nadas nos anos setenta). O concilio pastoral de Galiza adoptou unhas tímidas determinacións aperturistas e galeguizadoras que, de todos os xeitos, foron maioritariamente ignoradas.[1057]

Estes son os principais puntos tratados neste capítulo:

- A partir de 1965, e no prazo dun lustro, a corporación católica realiza unha viraxe política que a leva, mediante unha actuación oportuna, decidida, sistemática, gradual e cautelosa, a deslexitimar o réxime despótico español e, simultaneamente, a lexitimar o novo campo político democrático, no que procura asegurarse unha posición central.
- Esta operación de reinvención da tradición nacionalcatólica vese impulsada por Roma a través dunha estratexia coa que pretende despexar calquera interferencia na negociación coas elites políticas. É preciso, por unha banda, neutralizar os elementos máis refractarios ás directrices vaticanas no seo da xerarquía corporativa española, e, por outra banda, encarrilar a presión das bases corporativas máis críticas. Tres son os elementos esenciais desta estratexia.

- O primeiro elemento é a renovación controlada da xerarquía católica. Os novos bispos reformistas –bispos auxiliares e administradores apostólicos que poden ser nomeados sen pasar polo trámite de presentación, é dicir, sen o concurso do xefe do Estado– están comprometidos co obxectivo estratéxico de separar a súa igrexa do Estado franquista. A liña vaticana logra imporse malia as resistencias intracorporativas e a incerteza que provoca a necesidade de renunciar a recursos políticos actuais para adquirir novos recursos nun futuro campo político pluralista corporatizado.
- En 1966 constitúese a Conferencia Episcopal Española, un *output* conciliar que, como potente recurso ideolóxico e estrutural, vén reforzar os efectos da renovación da xerarquía corporativa de cara á implementación do legado conciliar, cohesiona o corpo episcopal, unifica a liña de actuación dos bispos e crea unha personalidade colectiva capaz de aparecer en público unida e homoxénea.
- A oposición do clero máis novo e das bases católicas, comprometida coas teses conciliares, cuestiona tanto a lexitimidade do réxime ditatorial como o tradicionalismo relixioso da xerarquía eclesiástica, cuxa actuación política considera demasiado apoucada e que, de todos os xeitos, non tardará en pór en marcha un efectivo mecanismo de anulación dos movementos contestatarios.
- O segundo elemento da estratexia corporativa é precisamente a ritualización dos conflitos intracorporativos na asemblea conxunta de bispos e sacerdotes celebrada en 1971, coa que se visibilizan as loitas políticas no seo da igrexa e se canalizan as demandas dos cregos. A asemblea pronúnciase a prol da recepción do legado conciliar, da abolición do concordato de 1953, da reforma política e da separación e a cooperación entre o Estado e a igrexa católica. É dicir, o diálogo e a negociación serven para consensuar demandas que, destinadas en parte a non ser implementadas pola xerarquía corporativa, cumpren o seu cometido de desactivar a disidencia interna e de relegar os axentes menos moderados a posicións marxinais.
- A funcionalidade do consenso intraeclesial é comparabel coa funcionalidade do consenso xeral no campo político: imposibilitar o cuestionamento dos

intereses estruturais predominantes (da xerarquía corporativa / das elites franquistas) a cambio da promesa de inclusión dos sectores aspirantes ao poder (o clero contestatario / a oposición democrática). Esta negociación entre diferentes sectores (a xerarquía / a base, os reformistas e aperturistas / os opositores demócratas), cun deles en situación de vantaxe (a xerarquía / os reformistas e aperturistas), favorece e axiliza a adaptación sistémica (a recepción conciliar / a implantación do réxime democrático).

- O terceiro dos elementos da estratexia corporativa católica para o posfranquismo é a desactivación, mediante o seu desmantelamento, das organizacións especializadas obreiras da ACE críticas verbo do réxime despótico e verbo da xerarquía eclesiástica. A desaparición destas organizacións déixalles o camiño despexado aos sindicatos de clase, cuxo persoal se nutre, nunha parte significativa, das bases católicas..
- O xurdimento dun gran partido democratacristián frústrase por mor dos riscos electorais inherentes á vinculación do catolicismo ao bando nacionalista na Guerra Civil e ao réxime despótico franquista. A xerarquía católica, interesada en construír unha imaxe de neutralidade política, tampouco considera beneficiosa a creación dunha formación política confesional, coa que tería que compartir a xestión dos seus recursos ideolóxicos. O groso da militancia democratacristiá acabará integrándose na UCD, que será un valioso instrumento político para o catolicismo.
- O ambiguo discurso eclesiástico pretende transmitir a idea –coincidente co relato politolóxico dominante– da neutralidade e da discreción católicas verbo dos cambios que se están a producir no campo político, ao tempo que a corporación católica segue a se beneficiar do lugar que lle corresponde ocupar nas institucións da ditadura.

Capítulo 21

Reinventando a tradición nacionalcatólica: a creación da función relixiosa do Estado no réxime constitucional de 1978

> La democracia vive de movimientos, cambios, disposiciones contractuales, tiempos fluidos, dinámicas permanentes y juegos dialécticos. Se crea a sí misma, se anima, cambia, se metamorfosea y se construye frente a una voluntad que surge de fuerzas vivas. Recurre al uso de la razón, al diálogo de las partes, a los actos comunicacionales y a la diplomacia como también a la negociación. La teocracia funciona a la inversa: nace, vive y goza de la inmovilidad, de la muerte y de lo irracional. La teocracia es la enemiga más temible de la democracia [...].
>
> Michel Onfray, *Tratado de ateología. Física de la metafísica*

Os beneficios católicos na andaina da transición

A funcionalidade sistémica dun cambio de réxime

Nos capítulos 16 e 17 vimos que o Concilio Vaticano II foi o elemento desencadeante do proceso real de transición política. Agora, antes de entrarmos na análise da situación da corporación católica no réxime constitucional de 1978, convén que nos deteñamos a realizar un breve balance do que foi a andaina da igrexa na transición.

Para Collado Seidel (1993, 88-92) houbo un primeiro momento no que as altas esferas do franquismo semellaron non seren quen de medir o alcance do que supuña o concilio. Logo, e malia a evidencia de que a cuestión da liberdade relixiosa lle podía causar problemas ao réxime no campo internacional, o Goberno resistiuse a adoptar unha postura de sensatez diplomática respecto da Santa Sé. A esta tensión entre Madrid e Roma sumóuselle a tensión entre o réxime e a igrexa católica no interior. A crise do nacionalcatolicismo acelerouse como consecuencia da dinámica conciliar reformista, á vez que comezaba unha nova fase histórica, decisiva e irreversíbel.

Montero García (1996, 235) ofrécenos unha visión xeral das relacións entre o Estado e a igrexa católica ao comezo dos anos setenta:

> El bloqueo en la relación Iglesia-Estado en los últimos años del franquismo, especialmente a partir de 1971 [cando se celebrou a asemblea conxunta de bispos e cregos[1058]], se reveló, al más alto nivel diplomático, en el estancamiento de las negociaciones sobre la revisión o reforma del Concordato de 1953, pero obedece a una creciente discrepancia sobre el modelo político deseable, y se materializa tanto en relación con el nombramiento de nuevos obispos auxiliares, como en la salvaguarda de un espacio público propio para la predicación de nuevos valores y la denuncia de los viejos.

Como acabamos de estudar no capítulo 20, os cambios producidos polo esgotamento da ditadura e polas directrices do Concilio Vaticano II configuraron unha *nova estrutura de oportunidades*. Os axentes do campo

político –e polo tanto, a corporación católica– obran precisamente en función das oportunidades, e era evidente que a igrexa podía emprender accións de carácter estratéxico con perspectivas de éxito. Debía conseguir a contribución de terceiros para incrementar o abano de recursos dispoñíbeis –por exemplo, o apoio das elites democratacristiás da UCD–, e dado que actuaba nun Estado moi centralizado, no que era atraída ao cume do sistema político, debía tratar de influír sobre as elites franquistas reformistas e aperturistas e sobre a oposición democrática. A partir de 1965, a corporación católica distanciouse do réxime franquista, pero a dinámica que puxo en marcha non conduciu (non podía conducir) a unha *mutación sistémica*, polo menos non no sentido que a este concepto lle dá Wallerstein no seu modelo sobre o sistema histórico da economia mundial capitalista.[1059] De feito, foi o propio sistema o que condicionou e mesmo induciu as decisións adoptadas durante o proceso. Tamén o relato sintético da andaina eclesiástica nas etapas pre e posconciliar que nos ofrece Ruiz Rico[1060] parte da afirmación, que xa fixemos nosa no capítulo 17, de que *o sistema se perpetuou mediante un cambio de réxime, é dicir, mediante unha adaptación sistémica*:

Era xustamente a igrexa católica –que estaba entre os axentes que ocupaban e querían conservar as posicións centrais no campo político– a que se atopaba nunha posición particularmente favorábel para demandar do sistema político os cambios que lle conviñan. Pero, ao mesmo tempo, as demandas que formulaba a corporación católica non debían crear conflitos

internos que puidesen pór en perigo a continuidade do sistema político *per se*, o que traería consigo a insatisfacción dos intereses máis fundamentais. Se a igrexa católica, como vimos no capítulo 19, non chegou nunca a romper realmente co Estado, é porque *non buscaba pór en cuestión os intereses dominantes, non pretendía en absoluto transformar o sistema político; o que ambicionaba eran cambios no nivel do réxime, ou mesmo un cambio de réxime, precisamente para asegurar a continuidade do sistema no seu conxunto*. A función tribunicia que asumiu a igrexa católica cando apoiou as demandas obreiras de melloras salariais, por exemplo, era funcional para o sistema na medida en que procuraba preservalo: satisfeitas as demandas, os grupos opositores perdían un argumento para a mobilización.

Neste sentido, Recio Adrados, Uña e Díaz-Salazar Martín (1990, 19 e 24) sinalan:

> Tanto los apoyos como las demandas emitidas por el sujeto institucional religioso silencian siempre el tema de un cambio de sistema (y no sólo de régimen político). Ni siquiera en las ocasiones en que se denuncian ciertas lacras y problemas sociales y económicos se plantea este tema. En este sentido podemos afirmar que se apoya la transición de un régimen autoritario a otro democrático, pero no se llega a pedir la transformación del sistema neocapitalista en el que se asientan, a nivel económico e ideológico, ambos tipos de régimen.
>
> [...]
>
> [...] la institución eclesial propugnó un cambio de régimen político, pero no llegó a defender un cambio de sistema. De este modo contribuyó a que quebrara el régimen franquista, pero, por otro lado, su actitud neutral respecto al sistema capitalista influyó también para que éste se mantuviera y se perpetuara en el nuevo régimen democrático. [...] Se puede cambiar de régimen y seguir perpetuando el sistema, e incluso muchas veces es necesario cambiar el régimen para que el sistema pueda sobrevivir.

Unha igrexa especial

Ao modo de recapitulación, Montero García (1996, 236) apunta que a posición da igrexa católica durante a transición variou: (a) na primeira etapa do proceso houbo unha “identificación y apoyo pleno [...] (amnistía, libertades, elecciones

democráticas libres...)", que se manifestaron na defensa do ideal democrático e da neutralidade e mais no rexeitamento do confesionalismo, e (b) logo constatáronse un distanciamento, unha crítica e unha discrepancia progresivos, sobre todo verbo dalgunhas "cuestiones claves del debate constitucional (enseñanza, matrimonio-familia...), aunque sin llegar nunca a cuestionar la consolidación de la transición hacia un régimen democrático". A este respecto, Gómez Movellán (1999, 53), despois de recordar que a igrexa católica xamais descualificou globalmente a ditadura franquista, sinala que a

> Iglesia católica y muchos de sus obispos simpatizaron inmediatamente con los jóvenes reformistas del aparato estatal franquista y por ello pronto se apresuraron a negociar con el gobierno postdictatorial la redefinición del papel de la Iglesia en el orden constitucional que, sin duda, tendría que llegar. Los Acuerdos de 1979, que comenzaron a negociarse en 1976, venían a dar satisfacción a la Iglesia sobre los privilegios que debían seguir conservando, entre ellos la financiación del clero y de los colegios católicos.

En definitiva, e como recordamos ao comezo deste capítulo, *o Concilio Vaticano II foi un elemento esencial da etioloxía da transición política*, porque acabou forzando a igrexa católica española a afrontar un proceso de transición cunha actitude de desafección política que colocou o réxime franquista nunha fatal situación de deslexitimación ideolóxica e de falta de apoios internos e externos. Á vez, *quen tomou a iniciativa foi a propia corporación católica, o que lle proporcionou unha decisiva vantaxe estratéxica*. Como recorda Montero García (1994, 30, e 2007c, 195), cando morreu o ditador a igrexa católica española xa fixera a súa particular transición.[1061] É dicir: a igrexa católica estaba na mellor das posicións de partida para realizar unha proveitosa travesía da transición. Durante este período, segundo Giner e Sarasa Urdiola (1993, 63), xurdiu unha nova cultura política pragmática, posibilista e realista, baseada sobre a "derrota del maniqueísmo ideológico": o carácter pacífico do proceso de transición debeuse á desaparición do anticlericalismo violento –substituído pola indiferenza relixiosa, un "nuevo, y más insidioso, enemigo de la Iglesia"– e do odio cara ao liberalismo, á esquerda e á democracia:

> Parece como si, a un nivel profundo, la Iglesia católica española sintiese que continúa teniendo una función excepcional que jugar, y que forma parte de la esencia de la nación de tal modo que la hace diferente a cualquier otra institución. De aquí su reticencia a ser tratada como cualquier otra Iglesia. Por otra parte, la prueba de los hechos muestra que no es tratada de tal modo por las autoridades civiles y políticas. (Giner e Sarasa Urdiola, 1993, 85.)[1062]

Corporatizarse ou morrer: na procura dun corporatismo estábel

Eloxio corporatista do consenso

No capítulo 10 puidemos ver como as democracias se corporatizan cando as súas políticas públicas se forman e se implementan mediante o recurso á cooptación das corporacións. De feito, o que se dá é un *intercambio recíproco, institucionalizado, obrigatorio, regular e estábel*[1063] de recursos políticos entre o Estado e as corporacións, o que conduce a unha situación de *dependencia mutua*. Cando o Estado corporatiza unha parte das súas funcións, as corporacións –a igrexa católica, por exemplo– conseguen un *acceso privilexiado aos procesos públicos de toma de decisións*, é dicir, teñen a práctica seguridade de poderen impor os seus intereses. Claro que, por asumiren potestades delegadas do Estado, as corporacións pagan o prezo da súa *perda de autonomía*: dado que actúan en beneficio do sistema[1064], experimentan unha desprivatización funcional.[1065] Neste sentido, Offe (1981, 170 e 173) apunta que a *institucionalización* –é dicir, a asignación dun estatuto político ás corporacións– ten dúas consecuencias: (a) os grupos obteñen vantaxes e privilexios –é dicir, acceden ás posicións nas que se elaboran as decisións gobernamentais– pero (b) teñen que aceptar limitacións e obrigas restritivas –é dicir, quedan suxeitas a deberes tales como o de adoptar un comportamento responsábel e previsíbel ou o de absterse de formular demandas innegociábeis ou de utilizar tácticas inaceptábeis–. Obviamente, esta institucionalización –ou, con outras palabras, o estatuto político que lle permite a unha corporación acadar unha inmunidade relativa verbo dos seus

membros e doutras corporacións– coloca os modelos pluralistas na obsolescencia, porque (a) a corporación xa dispón de recursos económicos que non proceden da contribución dos seus integrantes e ten que respectar unha serie de compromisos a cambio dos subsidios políticos que recibe –é dicir, o comportamento da organización xa non está exclusivamente determinado polo seus membros–, e (b) xa non existen outros grupos en situación de conflito ou de alianza que poidan explicar o comportamento da corporación.

A igrexa católica, como calquera outra corporación, evoluciona como resposta ás crises ou por razóns de oportunidade, é dicir, sempre que debe afrontar as tensións e mais as presións das que son obxecto as estruturas corporatistas. Neste proceso necesita acumular recursos escasos como carisma, símbolos culturais ou clientela política e relixiosa. Desde este punto de vista, non parece demasiado ousado aventurar que, a partir de 1965, a igrexa católica calculou racionalmente os riscos que a ameazaban e o xeito de preservar a súa posición central no campo político, tal e como expuxemos nos capítulos 19 e 20. A xerarquía corporativa realizou un gran esforzo de supervivencia institucional, é dicir, un gran esforzo por manter a estrutura e mais os intereses eclesiásticos. De maneira que, *cando se fixo evidente a inadecuación do réxime franquista ás necesidades do corporatismo moderno, se desatou un conflito intercorporativo no que a igrexa católica procurou asegurarse, de cara ao futuro, unha situación de poder óptima*. A igrexa católica actuou, neste sentido, con cautela corporativa, porque se radicalizaba a súa posición podía producir o rexeitamento das demais corporacións e quedar illada.[1066]

Aquí debemos lembrar o que Schmitter (1974, 107-108) apunta –nunha pasaxe fundamental– xa desde o principio da andaina teórica corporatista:

> the decay of pluralism and its gradual displacement by societal corporatism can be traced primarily to the imperative necessity for a stable, bourgeois-dominant regime, due to processes of concentration of ownership, competition between national economies, expansion of the role of public policy and rationalization of decision-making within the state to associate or incorporate subordinate classes and status groups more closely within the political process.

> As for the abrupt demise of incipient pluralism and its dramatic and forceful replacement by state corporatism, this seems closely associated with the necessity to enforce “social peace”, not by coopting and incorporating, but by repressing and excluding the autonomous articulation of subordinate class demands in a situation where the bourgeoisie is too weak, internally divided, externally dependent and / or short of resources to respond effectively and legitimately to these demands within the framework of the liberal democratic state.

En efecto, nos arranxos corporatistas prodúcese, como recordamos *supra*, un *intercambio recíproco de recursos de poder*, no que o Estado adquire a posibilidade de exercer un certo control sobre os axentes sociais.[1067] Pero *o auténtico punto débil das corporacións é a súa estrutura interna, que é esencialmente inestábel porque a súa lexitimación deriva dos seus logros*. A estabilidade vai depender sempre de que os membros estean de acordo cos resultados das negociacións, e vai ser moi difícil que un arranxo corporativo poida ser estábel se a corporación corre permanentemente o perigo de perder as súas bases. Porque quen pode pór en perigo os arranxos corporatistas son precisamente os seus beneficiarios, que se aproveitan das *asimetrías*, é dicir, do reparto –percibido como inxusto– das vantaxes asociadas aos arranxos corporatistas.[1068] Certamente, e no que nos interesa a nós respecto da corporación católica, os arranxos mesocorporatistas non son tan inestábeis como os macrocorporatistas, porque amosan un maior grao de converxencia dos intereses en xogo.[1069] De todos os xeitos, a situación de poder óptima para a igrexa católica –que, ademais, dispón dunha estrutura interna moi burocratizada, como puidemos ver no capítulo 12– non pode ser outra que a do *corporatismo estábel* ao que se refire Offe (1981, 189-190) cando apunta que, para ser estábel, o corporatismo debe, como mínimo, xerar permanentemente un consenso e, sobre todo, *dar por suposto o consenso*, é dicir, *unha sólida e indiscutida aceptación dun certo modo de representación e de acomodación dos intereses*.

Para comprendermos mellor a complexa operación realizada pola igrexa católica española a partir de 1965, consistente no cumprimento dos novos preceptos vaticanos e, simultaneamente, no aseguramento, de cara ao posfranquismo, dunha posición central en varios campos estratéxicos –como o político, o relixioso e o educativo–, fixarémonos na xestión dun dos máis graves problemas que enfrontaba o Estado coa igrexa: o privilexio de presentación de bispos. No capítulo 19 xa puidemos ver como Paulo VI intentou (infrutuosamente) en 1968 que Franco renunciase a este privilexio.

Na súa análise da política exterior do primeiro Goberno da monarquía, Soto Carmona (1998, 92-99) constata que as relacións entre o Estado español e a Santa Sé se deterioraron ao final da ditadura. A igrexa católica quería controlar o nomeamento dos bispos, acordar as subvencións ao clero e renegociar o concordato de 1953, mentres as prioridades do Goberno eran, por esta orde, a derrogación do concordato, o nomeamento de bispos para as sés vacantes e a negociación das subvencións ao clero.

> El desbloqueo de la situación se produjo por la carta enviada por el Rey a Pablo VI renunciando al privilegio de presentación de obispos, lo que permitió rebajar la tensión existente y firmar, ya durante el Gobierno de Suárez y siendo ministro Marcelino Oreja (28 de julio [de 1976]), el acuerdo de revisión del Concordato, en el que se recogía la renuncia del Rey a la presentación de obispos y la de la Iglesia al privilegio del fuero eclesiástico.

Neste sentido, é interesante o testemuño de Adolfo Suárez,[1070] que relata como, en xullo de 1976, ao ser nomeado presidente do Goberno de España,

> no me faltó la comprensión de la mayoría del Episcopado español y, sobre todo, la de una personalidad egregia: el Papa Pablo VI, con quien tuve la fortuna de conversar ampliamente sobre los asuntos de España, en varias ocasiones, unas que se conocieron a través de los medios de comunicación y alguna que no llegó a conocimiento del gran público.
>
> [...]

> Puedo decir, sin petulancia alguna por mi parte, que Pablo VI fue algo más que un *observador apasionado* de la Transición española y que de él recibí ánimo, impulso y fortaleza, cuando pocos eran los que me brindaban su apoyo.

O daquela presidente do Goberno de España cualifica a súa actuación para afrontar a nova regulación das relacións entre o Estado e a igrexa católica de "expeditiva":

> En el Consejo de Ministros del día 9 de julio de 1976, –el día siguiente de la constitución del nuevo Gobierno y seis días más tarde de mi nombramiento como Presidente– el Rey comunicó al Gobierno su decisión de renunciar al derecho de presentación.
>
> El 28 de julio se firmaba en Roma el Acuerdo sobre el nombramiento de Obispos y sobre la abolición del privilegio del fuero eclesiástico.[1071]

Esta actuación de Suárez era totalmente coherente cos obxectivos do seu Goberno en materia de política exterior, entre os que se atopaba, segundo recordan Marquina Barrio (1996, 184-185) e Martínez Lillo (1996, 164), a substitución do concordato de 1953. De feito, e como constata Powell (2000, 427), a "primera actuación de Oreja se produjo en el ámbito de las relaciones con la Santa Sede".

En definitiva, *a igrexa católica española, ao tempo que estaba decidida a implementar as directrices vaticanas relativas á separación entre o Estado e a igrexa, non renunciou á defensa dos seus intereses corporativos*. Así o confirman varios autores, como Gimbernat Ordeig (1982, 54):

> Todas aquellas pretensiones de una Iglesia no partidista no se vieron demasiado refrendadas en los documentos oficiales previos a las elecciones de 1977 y 1979.[1072] En la consabida retórica clerical, después de las afirmaciones de rigor sobre la libertad de elección de los ciudadanos y en particular de los católicos, y de señalar la independencia de la iglesia con respecto a los partidos políticos, vienen las conclusiones en las que se hace énfasis en valoraciones morales que coinciden literalmente con puntos programáticos del centro y de la derecha. Sobre todo esto se percibe más claramente en el documento anterior a las segundas elecciones, donde se destaca la oposición eclesiástica a una ley del divorcio y se defiende la concepción propia de la organización del sistema educativo como elementos orientativos del voto. Detrás de esta última propuesta se halla el largo debate de la cuestión de la escuela

confesional, la enseñanza privada frente a la concepción de la escuela pública. De esta forma, en 1979, la Iglesia baja con mayor implicación y partidismo a la liza electoral, no sólo defendiendo perspectivas propias, sino posiciones sociales con efectos partidistas.

[...]

Durante el período de la transición la fijación de la Iglesia se ha ido haciendo obsesiva en campos determinados de la moral y de la organización social, en los mismos que por oportunismo o convicción coinciden los partidos conservadores. Esta unilateralidad ha hecho que la Iglesia española, bajo apariencia de cumplir su función orientadora, haya ido concretando sus opciones políticas.

Para Barreiro Rivas (1999b, 35-37), a igrexa católica española procurou manterse na órbita do poder político nunha posición privilexiada (case monopolio no ámbito relixioso, gran influencia no sistema educativo, réxime financeiro favorábel, etc.),[1073] polo que levou a cabo, amosando un considerábel pragmatismo,

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

Quizais sexa Lannon (1990, 22) quen mellor sintetice esta cuestión:

Por lo que respecta al privilegio, el diccionario eclesiástico se ha mostrado inamovible. Pese a que instó al Estado democrático y laico a financiar al clero y mantener los lugares de culto, respetar las enseñanzas de la Iglesia en materias civiles, tales como el divorcio y el aborto, y a subvencionar los colegios religiosos, la Iglesia siguió sin considerar que estuviera demandando ningún privilegio. Todo ello se reduce, decían los obispos, al simple reconocimiento de la tradición católica de España y de la contribución de la Iglesia a la cultura nacional. La Iglesia ha tenido éxito en la mayoría de sus demandas, y cuando no lo ha hecho, no ha dudado en poner sus gigantescos recursos al servicio de campañas agradecidas en pro de lo que ha considerado justo y bueno. ¿Acaso no hay que levantar la voz profética en los buenos y los malos tiempos?, afirman los líderes seglares y religiosos católicos. ¿No debe dejarse oír tanto en la democracia como en la dictadura?

En definitiva, e como poderemos ver con máis detalle neste mesmo capítulo e no capítulo 22, *o consenso da transición política deu lugar a unha Constitución, a uns acordos coa Santa Sé e a unha lexislación que representan perfectamente os intereses da igrexa católica*. Se no capítulo 9, da man de Alemann e Heinze, aludíamos á *simbiose* entre o Estado e a igrexa católica, agora podemos concretar que *se creou un ámbito político mesocorporatista no que a igrexa católica aparece como interlocutora monopolística do Estado en materia relixiosa*. Había que inducir a *obrigatoriedade* da intervención da corporación católica na formulación e na implementación de determinadas políticas públicas, o que, como vimos no capítulo 10, é propio do corporatismo. Dado que, pola súa propia natureza, o Estado aconfesional carece dunha política relixiosa que vaia máis alá da protección da liberdade de conciencia e de culto, *a función relixiosa do Estado que se pretendía corporatizar debía ser creada*.[1074] Retomando unha idea de Schmitter coa que nos atopamos no capítulo 9, estaríamos ante un caso de *emerxencia controlada* dun arranxo corporatista, que aquí se logrou mediante a *estatalización da relixión* no artigo 16.3 da Constitución –malia que a súa ambigua literalidade poida inducir unha interpretación contraria–, nos acordos de 1979 e na lexislación en materia relixiosa:[1075]

A maiores produciuse unha *corporatización da función pública relixiosa no campo educativo*. En efecto, a liberdade de creación de centros docentes recollida no artigo 27 da Constitución permítelle á igrexa católica, titular oligopolística dos centros de ensino privados e privados concertados, asumir funcións de formulación e de implementación de políticas públicas no ámbito educativo. *Pero neste ámbito tamén incide a corporatización da función pública relixiosa*, na medida en que a igrexa codetermina o contido e o valor curricular da materia de relixión católica e asume tamén funcións en materia de persoal

docente desta materia.[1076] No seguinte cadro comparamos os arranxos corporatistas tripartitos no campo económico –aos que aluden a maior parte dos autores corporatistas– cos arranxos corporatistas entre o Estado español e a igrexa católica:[1077]

	Política económica	Política relixiosa
Etioloxía como función do Estado	Elemento da política do Estado liberal dirixido a que os axentes operantes no mercado controlen o campo económico	Elemento da política do Estado aconfesional dirixido a que a igrexa católica controle o campo relixioso e acumule importantes recursos nos campos político, educativo, asistencial e outros
Corporacións afectadas	Goberno, organizacións patronais e sindicatos de traballadores	Estado e igrexa católica
Mecánica da corporatización	As organizacións patronais e os sindicatos asumen funcións de formulación e de implementación de políticas públicas no campo económico	A igrexa católica asume funcións de formulación e de implementación de políticas públicas nos campos relixioso, político, educativo, asistencial e outros

A corporatización da función relixiosa do Estado introduce un importante matiz nos obxectivos que Sebastián Aguilar (1999, 170) afirma que acadou a igrexa católica española: (a) a renuncia aos privilexios sociais e xurídicos obtidos ou restaurados despois da Guerra Civil; (b) a desconfesionalización do Estado e das actividades políticas; (c) a participación dos católicos na vida pública sen comprimiso nin identificación políticas coa súa igrexa; e (d) a non inxerencia da igrexa católica nas alternancias no poder.

A igrexa católica no réxime constitucional de 1978

Os vellos antecedentes da aconfesionalidade española

Coa Constitución de 1978 comezou unha nova época para a igrexa católica española, nun contexto político, xa formalmente non confesional, no que a evolución secularizadora non fora acompañada dun rexurdimento do anticlericalismo. Gómez Movellán (1999, 37-38) sostén que

> la Constitución y el modelo de relaciones Iglesia-Estado inaugura [*sic*] un régimen de libertad amplia de expresión religiosa pero manteniendo cierto matiz confesional del Estado. Los precedentes constitucionales que garantizaron la plena libertad religiosa –sobre todo la Constitución de la I y II República [*sic*]– lo hicieron asumiendo plenamente la laicidad radical del Estado, cuestión que [...] no participa [*sic*] de forma clara la Constitución de 1978. Quizás la Constitución de 1978 se parezca más, desde un punto de vista formal, al precedente constitucional de 1869 donde se proclama la libertad de expresión y organización religiosa pero se obliga al Estado a mantener la Iglesia católica.

Non deixa de ser significativo que se poida identificar como un precedente claro da actual regulación da liberdade relixiosa a Constitución do chamado *sexenio democrático* (entre 1868 e 1874). En efecto, e como veremos, a Constitución de 1978, os acordos entre o Estado español e a Santa Sé de 1979 e mais a práctica consagran un estado das cousas ben parecido ao ideado polos revolucionarios da *Gloriosa* de 1868, cuxa *Constitución de la Monarquía Española* de 1869, considerada comunmente como a primeira Constitución democrática de España e como unha das máis progresistas da súa época, contén, no seu artigo 21, un tratamento da cuestión relixiosa no que o recoñecemento da liberdade de cultos coexiste coa obriga de sufragar con cargo ao erario público os gastos de culto e de clero da igrexa católica:

> La Nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica.
>
> El ejercicio público o privado de cualquier otro culto queda garantizado a todos los extranjeros residentes en España, sin más limitaciones que las reglas universales de la moral y del derecho.
>
> Si algunos españoles profesaren otra religión que la católica, es aplicable a los mismos todo lo dispuesto en el párrafo anterior.[1078]

Durante todo o período da restauración alfonsina, entre 1876 e 1931, estivo vixente o artigo 11 da *Constitución de la Monarquía Española* de 1876, que volveu proclamar a confesionalidade católica do Estado e instaurou un réxime de certa tolerancia do culto privado.[1079] En canto ao tratamento da cuestión relixiosa na Constitución da República Española de 1931, remitímonos ao visto no capítulo 15.[1080]

Os equilibrismos relixiosos no debate constituínte

Sinala Bourdieu (1971, 330) que a relación entre o poder político –as fraccións dominantes das clases dominantes no campo do poder– e o poder relixioso –a igrexa católica, que ocupa unha posición dominante dentro do campo relixioso– pode ser de competencia e, polo tanto, non estar libre de tensións e de conflitos. Pero ambos poderes, "au cours de l'histoire, ont trouvé (au prix de compromis tacites ou de concordats explicites fondés dans tous les cas sur l'échange de la force temporelle contre l'autorité spirituelle) différents types d'équilibre situés entre les deux pôles constitués par la hiérocratie ou gouvernement temporel des prêtres et le césaropapisme ou subordination totale du pouvoir sacerdotal au pouvoir séculier".[1081]

A cuestión relixiosa foi unha das máis importantes na redacción da Constitución Española de 1978. Segundo Colomer Calsina (1998, 114-144), a igrexa católica presionou, durante todo o proceso da transición, con propostas en defensa dos seus intereses dirixidas a evitar a posibilidade de que se impuxesen as pretensións dos sectores máis laicistas de circunscribir a fe ao ámbito estritamente privado (e afastalo, polo tanto, dos campos social e institucional).[1082] O 26 de novembro de 1977, a Conferencia Episcopal Española aprobou o documento *Los valores morales y religiosos en la Constitución*[1083] no que, basicamente, formulou dúas demandas: (a) a Constitución debía concretar e protexer valores e dereitos tendo en conta a "concepción cristiana del hombre y de la sociedad", aínda que sen imposicións; e (b) había determinados puntos básicos que debían ser asumidos no texto constitucional, como a prohibición do aborto[1084], a defensa da institución matrimonial e da familia, a prohibición das "ofensas a los valores y sentimientos morales y religiosos de los ciudadanos" (que non debían ser amparadas pola liberdade de expresión), a liberdade de ensino (que debía garantir a existencia de centros docentes privados católicos), a liberdade relixiosa (que implicaba a independencia recíproca do Estado e da igrexa católica, así como a non confesionalidade do Estado e o recoñecemento da "realidad religiosa de los españoles, con el peso indudable del catolicismo", o

que levaba á “posibilidad de establecer acuerdos sobre materias de interés común que exigen una línea estable de actuación”[1085]) e a liberdade para o proselitismo.

Este texto presenta, entre outras, as seguintes características: (a) é conservador e tradicional no tocante aos dereitos humanos (en contra das constatacións das investigacións empíricas, que reflicten unha sociedade plural que experimentara importantes cambios nas condutas e nos valores); (b) acode ao argumento sociolóxico da predominancia católica no campo social para marcarlles aos lexisladores uns obxectivos desde unha perspectiva conservadora e de cooperación entre o Estado e a igrexa católica;[1086] (c) a liberdade para o proselitismo (a *evanxelización*) enténdese como cualitativamente diferente á simple liberdade de culto ou de conciencia; e (c) trátase de reforzar o poder da igrexa católica cun discurso populista de advertencia aos posíbeis adversarios (as forzas políticas laicas), aínda que, formalmente, a concepción cristiá non se lle queira impor a ninguén.

As propostas da igrexa católica foron defendidas no marco parlamentario –e nomeadamente no relatorio constitucional, no que a corporación católica gozou dunha moi nutrida representación–pola UCD e por AP, que se identificaban abertamente coa postura da igrexa e esixiron para ela un tratamento privilexiado na lei fundamental.[1087] O borrador inicial do artigo 16.3 da norma fundamental, que estabelecía a neutralidade confesional do Estado, non mencionaba expresamente ningunha fe relixiosa. En contra do criterio de amplos sectores da esquerda,[1088] os representantes dos intereses católicos entendían que a redacción supuña un desprezo da importancia real da súa igrexa, que debía ser tida en conta no texto constitucional. O compromiso finalmente acadado –no que a igrexa católica é citada especificamente– é o resultado dunha prolongada negociación.[1089] En palabras de Gimbernat Ordeig (1982, 54),

> la actitud de la Iglesia ante la Constitución había sido motivo de polémica y de desacuerdo en el propio interior. El motivo era que la Iglesia no quedaba constitucionalizada mediante una mención específica en el proyecto de la Ley de Leyes para los españoles. La queja y presión tuvieron al fin el éxito de la inclusión explícita.

> A pesar de ello, la Conferencia Episcopal no se mostró entusiasta con la redacción presentada a referéndum.

As diferenzas ideolóxicas entre a esquerda e a dereita tamén se puxeron de manifesto no asunto do ensino, que lle afectaba directamente á igrexa católica. De feito, o actual artigo 27 da Constitución é un dos máis longamente debatidos en todo o proceso. Para Gimbernat Ordeig (1982, 55), o ensino é "un espacio clásico –no sólo español– de confrontación entre laicistas y católicos". A igrexa católica "es consciente de que su relevancia social se vería fuertemente mermada sin escuelas propias". AP, UCD, CDC e PNV, que fundamentaban o seu discurso sobre a *liberdade de ensino* (dos pais para elixiren entre distintos centros) e a *subsidiariedade* (do papel do Estado en materia educativa), apoiaron o ensino privado, a súa posíbel confesionalidade e a dirección das súas actividades polo propietario, en coincidencia coa patronal dos centros relixiosos, moi activa nas súas presións.[1090] O PSOE e o PCE, interesados en preservar a *liberdade de cátedra* (dos docentes) e a *laicidade* (do sistema educativo público), defenderon un programa de escola pública única e laica.[1091] O resultado das negociacións para a elaboración dunha norma constitucional –o chamado *pacto escolar*– requiriu votos estratéxicos polas dúas bandas: o PSOE e o PCE aceptaron a constitucionalización das subvencións públicas aos centros de ensino privados a cambio de que os demais partidos consentisen a participación dos pais, dos docentes e do alumnado na xestión e no control. O pacto escolar plasmouse no que García Santesmases (2003, 233) cualifica de *modelo de financiamento público de dobre rede*: "tanto los centros estatales como los centros privados concertados serán financiados con fondos públicos". Achegarémonos a este modelo no capítulo 22.[1092]

Outra proba concluínte do trato privilexiado que recibiu a igrexa católica durante a transición é a limitación da soberanía que se deriva da regulación prevista nos artigos 93 e 96.1 da Constitución Española de 1978. Garcés (1996, 181-184) analiza esta cuestión partindo da seguinte constatación:

> A los españoles se les redactó en 1977-1978 el texto constitucional mejor preparado para la integración-disolución del Estado en el sistema de la Europa de la

> guerra fría. En la Constitución de 1978 las cesiones de soberanía posibles son prácticamente ilimitadas [...]. [...]
>
> [...]
>
> La Constitución de 1978 institucionalizó una vía de desmantelamiento progresivo del Estado en el sistema internacional construido durante la guerra fría. [...] los sectores sociales internos dominantes se hallan mediatizados desde Potencias externas [...]. Desplazados los intereses y lealtades estratégicos hacia centros de decisión ajenos, [...] el andamiaje del sistema de gestión interna es articulado como una prolongación local de los centros de decisión supraestatales.

Neste sentido resulta lóxico que "el Estado español el 28 de junio de 1976 haya renunciado al privilegio que desde 1478 ostentaba de participar en la designación de Obispos católicos". E tamén é explicábel, engadimos nós, a extraordinaria solidez xurídica dos acordos asinados entre o Estado español e a Santa Sé o 3 de xaneiro de 1979, que, como tratados internacionais que son, só poden ser derrogados, modificados ou suspendidos de acordo co que eles mesmos estabelecen ou co previsto no dereito internacional, é dicir, non mediante unha lei interna.[1093] En palabras de Garcés, "un Gabinete con mayoría coyuntural en las Cortes tiene manos libres para cualquier pacto con Poderes extranjeros, sin que en principio pueda dejarlo sin efecto una mayoría parlamentaria posterior que lo juzgara desfavorable a los intereses del país". É dicir, segundo Olmos Ortega (2006, 69): "una ley posterior no puede prevalecer sobre lo dispuesto en un tratado, ya que al ser leyes especiales pactadas que siguen un camino específico para su aprobación, también lo precisan para su modificación. Evidentemente un cambio de Gobierno no afecta a la validez de los Acuerdos, pues éstos se firmaron por el Estado". Nisto, Llamazares Fernández (1987, 165-166) introduce un importante matiz xurídico: o artigo 96.1 da Constitución "puede ser suficiente para decidir su [dos acordos] superior rango normativo con respecto a la Ley ordinaria, pero no con respecto a la Ley Orgánica", que, en virtude do previsto no artigo 81.1, ten reservado para si a materia de liberdade relixiosa. Sobre estes acordos volveremos *infra*, neste mesmo capítulo.

En España, e no relativo á igrexa católica, o que Offe (1981, 157-161 e 176) cualifica como *estatuto colectivo* que regula a institucionalización política por medio de formas corporatistas de representación funcional ten as súas bases na Constitución de 1978, nos acordos coa Santa Sé de 1979, na Lei orgánica de liberdade relixiosa de 1980[1094] e nos acordos coas confesións relixiosas minoritarias (Federación de Entidades Relixiosas Evanxélicas de España, Federación de Comunidades Israelitas de España e Comisión Islámica de España) de 1992. Poderíamos aventurar que *este marco normativo que regula as relacións entre o Estado e as diferentes confesións relixiosas é esencial para que o Estado poida exercer un control moi preciso tanto da intensidade e do contido das demandas específicas que teñen lugar no proceso político como do número e da identidade das colectividades organizadas que realizan tales demandas*. Este control é especialmente relevante cando, estruturalmente, o intervencionismo estatal está deseñado para atender con preferencia os intereses da igrexa católica.

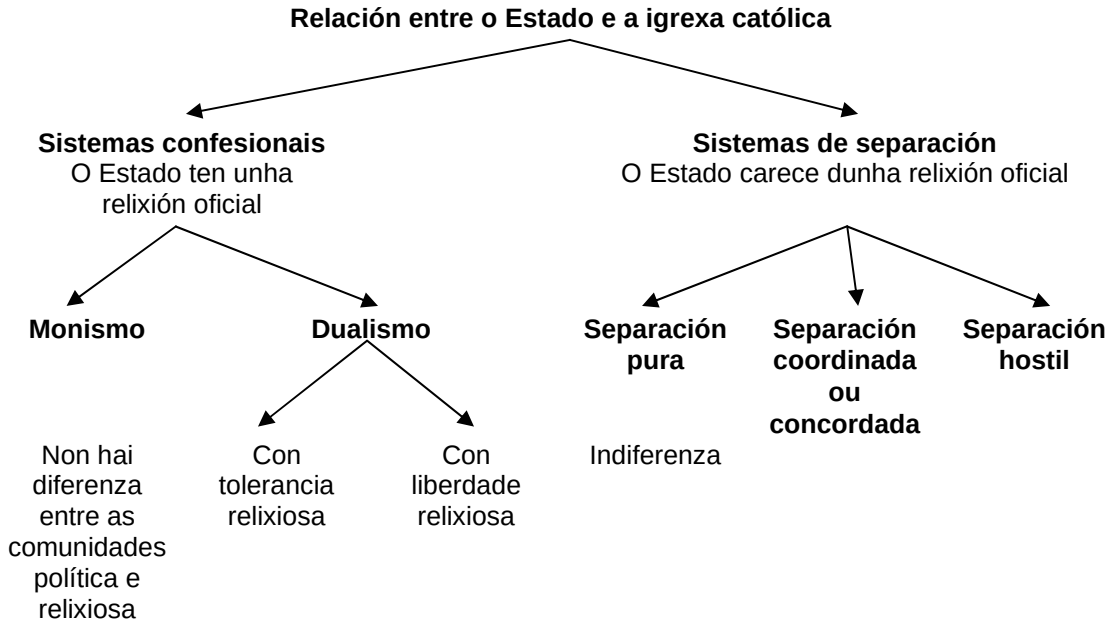
A Constitución estabelece, no seu artigo 14, o principio de non discriminación por razóns relixiosas:

> Os españois son iguais ante a lei, sen que poida prevalecer discriminación ningunha por razón de [...] relixión [...].

Ademais, o artigo 16 da Constitución estabelece:

> 1. Garántese a liberdade ideolóxica, relixiosa e de culto dos individuos e das comunidades sen máis limitación nas súas manifestacións que a necesaria para a conservación da orde pública, protexida pola lei.
>
> 2. Ninguén poderá ser obrigado a declarar sobre a súa ideoloxía, relixión ou crenzas.
>
> 3. Ningunha confesión terá carácter estatal.[1095] Os poderes públicos terán en conta as crenzas relixiosas da sociedade española e manterán as conseguintes relacións de cooperación coa Igrexa Católica e as demais confesións.

Semella, polo tanto, que no ordenamento xurídico español debemos falar duha *relación de separación coordinada entre o Estado e a igrexa católica*, o que semella satisfacer as aspiracións estratéxicas recollidas nos documentos episcopais españois emitidos a partir do subproceso de liberalización, nos que se falaba de *mutua independencia* e de *sa colaboración*.[1096] Berzosa Martínez (2007, 79-80) confirma a nosa lectura da lei fundamental cando esquematiza os diferentes sistemas de relación entre o Estado e a igrexa católica. Poderíamos representar o esquema deste autor do seguinte xeito:



Llamazares Fernández (2001b, 80-82), nun sentido similar, fai unha útil esquematización das actitudes básicas que o Estado pode adoptar verbo das crenzas relixiosas: (a) o *Estado confesional* valora as crenzas positivamente, de maneira que se identifica con elas e as promociona; (b) o *Estado laico* amósase indiferente e neutral verbo das crenzas, polo que se limita a protexer a liberdade de elección dos cidadáns sen tomar partido (o Estado está separado e é independente de calquera grupo relixioso); e (c) o *Estado laicista*[1097] valora as crenzas negativamente e procura que a cidadanía se afaste delas (este sería o sistema de separación hostil).[1098] Corral Salvador (2007, 24) atopa tres sistemas político-relixiosos posíbeis: (a) o *sistema confesional*[1099], (b) o *sistema aconfesional*[1100] e (c) o *sistema de ateísmo de Estado* (o que Berzosa Martínez cualificaría de *separación hostil*).[1101]

Para Martín Patino (1984, 175-176), a Constitución adopta unha fórmula de neutralidade confesional e de garantía da "liberdade ideolóxica, relixiosa e de culto dos individuos e das comunidades" (art. 16.1). Ao tempo que o Estado non asume como propia ningunha confesión (*neutralidade confesional*), tampouco adopta neste ámbito unha postura simplemente pasiva, xa que a Constitución lle manda estabelecer relacións de cooperación coas distintas confesións (art. 16.3).[1102] Abondando na análise xurídica, e sempre desde un punto de vista católico, Corral Salvador (1980, 102-117, e 2007, 87-88 e 94) atopa no artigo 16 da Constitución unha diferenza entre o *contido* e mais os *principios informadores*. Do contido forman parte (a) a garantía da *liberdade relixiosa* (parágrafos 1º e 2º) e (b) a fixación do *sistema político-relixioso* do Estado (parágrafo 3º). Dos principios informadores forman parte (a) a *liberdade relixiosa individual*, é dicir, o dereito ao silencio sobre a propia relixión; (b) a *liberdade relixiosa institucional*, é dicir, a liberdade relixiosa das comunidades, que implica diversas facultades (o recoñecemento da personalidade xurídica para os efectos civís, a autonomía estatutaria da confesión, a autonomía administrativa da confesión e o libre e público exercicio do culto); (c) a *aconfesionalidade do Estado*, entendida como a posición do Estado que ten un sistema xurídico-político no que non hai unha relixión especialmente recoñecida;[1103] e (c) a *cooperación* coa igrexa católica e coas demais confesións. Finalmente, Contreras Mazarío (1992, 24-45) e Contreras Mazarío e Celador Angón (2005, 14-19) identifican catro *principios informadores do modelo constitucional español en materia relixiosa*: o de *liberdade relixiosa ou de conciencia* (artigos 16.1 e 9.2), o de *igualdade e non discriminación en materia de convicción*s (artigos 14 e 9.2), o de *laicidade* (neutralidade e separación: artigo 16.3) e o de *cooperación coas confesións relixiosas* (artigos 16.3 e 9.2). Resultaría así un modelo constitucional de *Estado neutral laico*.

Alén das análises xurídicas que acabamos de esbozar moi sucintamente, o que aquí nos interesa máis observar é que *o que fai o artigo 16.3 é constitucionalizar a reinvención da tradición nacionalcatólica* á que aludimos no capítulo 19. De feito, Recio Adrados, Uña e Díaz-Salazar Martín (1990, 285-286) cren que, "según el episcopado, el núcleo de la identidad de

España sigue siendo el catolicismo". Neste sentido, Gómez Movellán (1990, 40) observa agudamente:

> Este artículo constitucional es, quizás, el más importante en la determinación del modelo de las relaciones Iglesia-Estado en España y en cierta medida quiebra la garantía plena de libertad religiosa y de no discriminación. En principio, se aleja de las formulaciones estrictamente laicas contempladas en otros modelos constitucionales ya que no expresa claramente una neutralidad del Estado en relación al hecho religioso. [...] No se establece que el Estado sea no confesional, como así lo hacían los primeros borradores del texto Constitucional [*sic*] sino que «ninguna religión [*sic*] puede tener [*sic*] carácter estatal». Además, establece nítidamente que el Estado debe «cooperar» con la Iglesia católica y con otras religiones. Toda esta ambigüedad no fue casual, respondía a las presiones de los grupos políticos derechistas, de «centro» y de la Iglesia católica para que hubiera un reconocimiento explícito de la [*sic*] obligaciones del Estado para con el catolicismo.

Aínda así, e como recorda Collado Seidel (1993, 96), unha minoría da Conferencia Episcopal non estivo de acordo coa redacción do artigo 16.3 da Constitución, por entender que a igrexa católica non se atopaba suficientemente ancorada no texto. A maioría, porén, amosouse satisfeita.[1104] Delicado Baeza[1105], antigo bispo de Tui-Vigo e arcebispo emérito de Valladolid, expresa da seguinte maneira o sentir da xerarquía eclesiástica:

> El artículo 16 de la Constitución, buscando un gran equilibrio entre los principios de la libertad religiosa y de laicidad del Estado, parece garantizar las relaciones de la Iglesia y las demás confesiones con el Estado, superando viejas y opuestas tendencias: la de la excesiva vinculación eclesiástica al orden temporal, o la reactiva de un anticlericalismo «decimonónico» de una total independencia, que era con frecuencia una oposición a la Iglesia por parte del poder hostil de turno.

... e nos acordos de 1979 entre o Estado español e a Santa Sé

Corral Salvador (1980, 116) explica cal era a situación da que partían o lexislador constitucional e mais o executivo cando se dispuxeron a redefinir o marco xurídico-político das relacións entre o Estado español e a Santa Sé: "Al

lado del ordenamiento estatal interno existía el internacional del concordato de 1953. Como regulación internacional, no podía éste ser ni denunciado unilateralmente ni considerado como inexistente por el hecho de prepararse o darse una nueva Constitución. Y el concordato incidía de lleno en varios de los proyectados artículos de ésta". En 1976, cando o Goberno de Arias Navarro retomou as conversas co Vaticano, eran tres as vías posíbeis para desmantelar o concordato de 1953: (a) un novo concordato completo acomodado aos principios do Concilio Vaticano II, (b) unha nova regulación unilateral do Estado (sen convenio coa Santa Sé)[1106] ou (c) unha serie de acordos específicos.[1107] A vía elixida foi a convencional ou bilateral. E ademais, a parte que contratou co Estado non foi a Conferencia Episcopal Española –como podía semellar acaído, tendo en conta que os asuntos obxecto dos acordos (financeiros, educativos, etc.) se atopan dentro do ámbito de política interior española)–, senón un suxeito internacional, a Santa Sé.[1108] Pero tamén é certo, como recorda Corral Salvador (2007, 147 e 150), que España, un dos 46 Estados concordatarios que existen no mundo, non é un caso excepcional.

Sexa como for, en 1976 comezaron as conversas para adaptar o marco de relacións entre o Estado español e a Santa Sé –estabelecido no concordato de 1953– ás novas circunstancias.[1109] Estas conversas culminaron coa ratificación, o 19 de agosto de 1976, dun breve acordo no que se regularon dúas renuncias: a do Estado ao dereito de presentación de bispos e a da Santa Sé (suxeita a reservas) ao privilexio de foro para sacerdotes e relixiosos.[1110] O resto das materias deixáronse para *catro acordos ulteriores que deberían ser conformes coa nova Constitución*. Esta non foi promulgada até o 27 de decembro de 1978, case dous anos e medio máis tarde, así que foi preciso que as partes negociasen á vez a redacción (a) dos textos constitucionais e (b) dos mencionados acordos. De conformidade con este plan (a) redactáronse os artigos da Constitución que regulan xenericamente a aconfesionalidade e as demais materias de importancia estratéxica para a corporación católica, e (b) o 3 de xaneiro de 1979 asináronse os catro acordos que completan o marco xurídico que regula os ámbitos de interferencia entre o Estado e a igrexa (os asuntos xurídicos, os asuntos económicos, o ensino e os asuntos culturais e a asistencia relixiosa ás forzas armadas e o servizo militar de cregos e

relixiosos).[1111] Os acordos foron ratificados o 4 de decembro de 1979[1112] e entraron en vigor o mesmo día mediante o intercambio dos instrumentos de ratificación entre Marcelino Oreja e Luigi Dadaglio.[1113] É dicir, que os acordos *non* se negociaron *unha vez promulgada* a nova lei fundamental, senón *moito antes*.[1114] Ou, con outras palabras: *no momento no que a Constitución se someteu a referendo popular, a igrexa católica xa sabía que no novo réxime ía ocupar unha posición central*.[1115]

O relato do daquela presidente do Goberno de España, Adolfo Suárez[1116], parece confirmar, cun desenfado moi elocuente, a nosa exposición:

> El Acuerdo de 28 de julio de 1976 dio lugar a la constitución de las correspondientes Comisiones Mixtas para negociar lo que luego fueron los Acuerdos específicos, firmados el 3 de enero de 1979, es decir cuatro [*sic*] días después de la promulgación de la Constitución Española el 29 de diciembre de 1978.[1117] Este simple hecho, demuestra la conexión entre los Acuerdos y la propia Constitución.
>
> [...]
>
> El desarrollo de las negociaciones entre Iglesia y Estado coincidió en el tiempo y en la conveniencia política, con el proceso constituyente español.
>
> [...]
>
> El Gobierno que presidía comenzaba en aquel entonces la Transición a la Democracia [e] la cuestión de las relaciones Iglesia-Estado requerían una dedicación especial. Por eso, el plazo que señalamos para concretar ese *cuanto antes* de que hablaba el Acuerdo [do 28 de xullo de 1976] lo fijamos, en carta del Ministro de Asuntos Exteriores al Secretario de Estado, Cardenal Villot, en dos años, es decir para el 28 de julio de 1978.
>
> El 28 de julio de 1978 los Acuerdos no estaban culminados y no lo estaban, no por una previsión equivocada, sino a plena conciencia.
>
> El Gobierno pretendía, a mi juicio, con acierto, que la conclusión de los Acuerdos tuvieran [*sic*] lugar una vez fijado el diseño constitucional, extendiendo a los Acuerdos el mismo consenso que fundamentaba la Constitución. Sólo así tendrían la garantía de una aceptación generalizada y de estabilidad. Por eso el Ministro de Asuntos Exteriores debió enviar una nueva carta al Secretario de Estado del Vaticano «para prolongar algo más el tiempo necesario hasta que la Constitución estuviera aprobada». Ya he indicado que los Acuerdos se firmaron el 3 de enero de 1979, cinco días después de la promulgación [*sic*] del texto constitucional.[1118]

Corral Salvador (1980, 127-128) confirma as palabras de Suárez cando relata que

> ante el Pleno del Congreso, el 13 de septiembre de 1979, el ministro de Asuntos Exteriores desvelaba a los diputados que en carta dirigida inmediatamente después de la firma del A. Básico al secretario de Estado, cardenal Villot, le comunicaba que «se entendía por parte del Gobierno español que en el plazo de dos años, esto es, para el 28 de julio de 1978, caería definitivamente el telón del Concordato; es decir, no queríamos que después de esta renuncia recíproca pudiera extenderse indefinidamente la vigencia del Concordato de 1953 y, por consiguiente, había un compromiso por parte del Estado de proceder a la denuncia del Concordato en el caso de que no se llegara a un acuerdo antes del 28 de julio de 1978».
>
> Más tarde, ante el Pleno del Senado, el 30 de octubre de 1979, admitía que «esto no era un Acuerdo al que se llegaba en el año 1976; era una declaración unilateral por parte del Estado para que no fuera indefinida esta negociación». La lenta marcha de la elaboración constitucional obligó al ministro a confesar: «Hube de escribir una nueva carta el 28 de julio de 1978, señalando que, a pesar de que se habían marchado estos dos años debido a la exigencia de la Constitución, era preciso por parte del Estado prolongar algo más el tiempo necesario hasta que la Constitución estuviera aprobada».[1119]

De maneira que, se Montero García (1996, 238-239) non está desencamiñado cando repara en que a negociación dos acordos entre o Estado español e a Santa Sé "siguen un proceso paralelo al de la elaboración y debate de la Constitución [porque] los términos de los acuerdos estaban pendientes de la formulación definitiva de algunos artículos constitucionales", tamén parece lexítimo pensar que *a redacción destes artigos constitucionais dependeu da marcha da negociación dos acordos*. De feito, esta situación era ben coñecida nos círculos políticos, como se deduce da seguinte proposición presentada o 27 de setembro de 1977 na Comisión de Asuntos Exteriores das Cortes polo Grupo Socialista do Congreso dos Deputados:[1120]

> Es de dominio público que representantes de España y de la Santa Sede han iniciado conversaciones con vistas, al parecer, a concertar acuerdos parciales que modifiquen o sustituyan el vigente concordato de 1953. Ahora bien, la cuestión de las relaciones entre el Estado y la Iglesia tiene en nuestro país un alcance indudablemente constitucional, afectando, por tanto, a la elaboración de la Constitución ya emprendida por las Cortes.

Martín Patino (1984, 173), nunha autorizada e reveladora observación, semella confirmar esta hipótese da negociación en paralelo do texto constitucional e dos instrumentos concordatarios:

> Desde la Iglesia no se podía disociar el proceso constitucional de las laboriosas negociaciones con el Gobierno español para sustituir el concordato de 1953 por otros acuerdos parciales. A pesar de que en julio se cumplían los dos años que se habían dado de plazo ambas partes para poner punto final al concordato de 1953, pareció más prudente esperar a la aprobación de la Constitución. El hecho es que aquellos acuerdos, negociados por el nuncio Dadaglio, no satisfacían a los responsables del Vaticano. A la firma de los mismos no acudió el cardenal Casaroli. Se llegó a hablar de una claudicación de la Iglesia ante el Estado español por no haber llegado a un reconocimiento claro por parte de éste de la jurisdicción de los tribunales eclesiásticos, de la indisolubilidad del matrimonio canónico y la libertad de la Iglesia en la enseñanza. El nuncio Dadaglio y el cardenal Tarancón, como los acontecimientos posteriores han demostrado, quedaron sentenciados desde aquel momento como excesivamente contemporizadores con la democracia española. En Roma no se comprendía cómo en un país de raigambre profundamente católica, columna y muralla del catolicismo europeo como Polonia, la Iglesia no hubiera podido mantener posiciones más firmes y prepotentes.

Tamén Llamazares Fernández (2001a, 253) repara en que a negociación dos acordos tivo lugar "paralelamente en el tiempo" á elaboración da Constitución, ao igual que Armero (1989, 104) –"Las negociaciones discurrieron paralelamente a la discusión de la Constitución"–, que García Santesmases (2003, 228) –"los acuerdos con la Santa Sede [...] se negocian paralelamente a la Constitución"– e que Iribarren Rodríguez (1992, 406): "Casi paralelamente, las conversaciones entre la Santa Sede y el Gobierno español cristalizaron en los Acuerdos concordatarios firmados en el Vaticano el 3 de enero de 1979, a un mes de la Constitución, aunque la ratificación, requisito formal, sólo tuvo efecto el 4 del siguiente diciembre". Polo tanto, e de acordo con Pérez Royo (2008), debemos concluír que estes acordos "son formalmente postconstitucionales, pero materialmente no lo son", xa que "la negociación de dichos acuerdos es obvio que no se produjo entre el 28 de diciembre de 1978 y ese 3 de enero":

> La negociación de los Acuerdos se hizo en circunstancias completamente excepcionales. La hizo un Gobierno preconstitucional, que disponía ciertamente de la legitimación democrática que le habían proporcionado las elecciones de 15 de junio de 1977, pero que no disponía de legitimación constitucional. La norma que estaba en el origen de su mandato era la Ley para la Reforma Política, última de las Leyes Fundamentales aprobada por las Cortes del régimen del general Franco. No era, por tanto, el Gobierno de la democracia española, sino un Gobierno que se había constituido a partir de un proceso electoral sólo parcialmente democrático, en la medida en que lo había dirigido un Gobierno preconstitucional prácticamente sin control. Un Gobierno, en consecuencia, de una legitimidad democrática muy débil, cuyo mandato no podía considerarse que se pudiera extender más allá de la dirección del proceso constituyente.
>
> Ocupadas como estaban las Cortes y la sociedad española entera en la elaboración de la Constitución, los Acuerdos se negociaron con una falta absoluta de transparencia. [...] Las Cortes Constituyentes fueron burladas por el Gobierno con la negociación de estos Acuerdos. También las primeras Cortes constitucionales A las primeras se les metió el gol a posteriori. A las segundas a priori.
>
> [...]
>
> [...] El Gobierno español carecía de legitimidad para negociar lo que negoció y la Iglesia aprovechó la posición de debilidad de dicho Gobierno para conservar en lo posible la posición que había conseguido tener bajo el régimen del General Franco.

Os acordos ratifican –por se o artigo 16 da Constitución non fose suficiente– a moi dubidosa neutralidade confesional do Estado, e conducen a situacións tan anacrónicas como o "hecho de que el Estado tenga que tener el visto bueno de la Iglesia católica para, por ejemplo, establecer el calendario laboral" (Gómez Movellán, 1999, 43). A maiores, e como nos recorda Llamazares Fernández (1987, 166), o desenvolvemento dos dereitos fundamentais e das liberdades públicas –incluídas a non discriminación e a liberdade relixiosas– está reservado, de acordo co previsto no artigo 81.1 da Constitución, ás leis orgánicas, co que os acordos que invadisen este ámbito competencial serían inconstitucionais.

En definitiva, a gran capacidade de manobra política da que hoxe goza a igrexa católica en España –e que se plasma en manifestacións, en campañas propagandísticas nos medios de comunicación propios (a COPE, Popular TV)[1121] ou próximos, na utilización política dos púlpitos, na presión a través do Partido Popular[1122] e a través das asociacións e das fundacións instrumentais

ou afíns, etc.–[1123] débese ao *atrincheiramento* institucional dos seus arranxos corporatistas, que lle abren un amplo espazo de oportunidades ao que Díaz-Salazar Martín (2008b, 141) chama o *bloque católico*:

> El bloque católico defiende un proyecto unitario, diseñado básicamente por la autoridad jerárquica de la institución, y está formado por cuatro sectores: a) intelectuales orgánicos de la jerarquía (teólogos, pensadores laicos católicos, periodistas, jueces y magistrados); b) organizaciones de masas católicas (Concapa, Camino Neocatecumenal, Legionarios de Cristo, Focolares, E-cristians, Comunión y Liberación, Opus Dei, ACdP, etc.); c) medios de comunicación social (*COPE*, *ABC*, *La Razón*, revistas católicas y medios de información diocesanos); d) partidos políticos de inspiración católica con estrecha relación con la jerarquía eclesiástica.[1124]

O custo político que para un goberno terían unha reforma constitucional ou a denuncia dos acordos coa Santa Sé de 1979 –que Díaz Moreno (2006, 46), desde unha perspectiva católica, chega a cualificar de *co-constitucionais*– é extraordinariamente elevado, o que marca o límite do control que o Estado pode exercer sobre a corporación católica. Cuadra (2007) afirma que a "configuración de nuestro Estado social y democrático de derecho como plenamente laico es una exigencia del sistema político que nos dimos en 1978", Manuel Delgado Ruiz (2006) sostén que "los acuerdos con la Santa Sede de 1979 [...] infringen nuestro ordenamiento constitucional", Puente Ojea (2007a) cre que "los convenios con la Santa Sede [...] son anticonstitucionales" e Sotelo (2007b) entende que os acordos de 1979 "aprovecharon ampliamente el resquicio del artículo 16" da Constitución, cuxa letra e cuxo espírito non amparan os privilexios da igrexa católica. Certamente, estes autores están a expresar un *desideratum* ideoloxicamente lexítimo, pero baseado sobre unha suposta esixencia do réxime político español que, de feito, non existe. *A Constitución e os acordos de 1979 son politicamente indisociábeis*, xa que foron negociados en paralelo –moi ao estilo do *segundo circuito de representación funcional* que puidemos estudar no capítulo 10–[1125] para solidificar a institucionalización da función relixiosa do Estado. De acordo co que puidemos ver no mesmo capítulo 10 con Alemann e Heinze (1981, 45, 57-58 e 60), *a conexión permanente entre o Estado e a corporación católica*

conduce a unha relación de dependencia mutua da que tiran proveito ambas partes.[1126]

A igrexa católica semella ser perfectamente consciente disto. O cardeal galego Rouco Varela (2008b), nestes momentos arcebispo de Madrid e presidente da Conferencia Episcopal Española,[1127] exprésao cunha sutil pero moi decidida asunción do modelo do *segundo circuito de representación funcional*, que reproducimos *in extenso* polo seu interese:

> No se ve hoy razón ni teórica ni de buena práctica política que justifique el cuestionamiento del actual sistema español de regulación jurídica de las relaciones Iglesia y Estado; antes al contrario, merece ser respetado y mejorado al servicio del bien común. [...]
>
> [...]
>
> La libertad en el desarrollo de la propia vida y misión y la cooperación al servicio del bien personal y social del hombre, asumidas como los criterios máximos en la regulación de las relaciones de la Iglesia y el Estado, postulan hoy, probablemente con más sentido histórico que en otras épocas, que se utilice generosamente el diálogo mutuo y prejurídico y que se acuda a los instrumentos jurídicos bilaterales para lograr su recta y justa ordenación de acuerdo con la doctrina y la praxis constitucional de los Estados libres, sociales y democráticos de derecho y con las reglas del derechos internacional vigente. Para cualquier ciudadano europeo resulta hoy absolutamente normal el recurso a los acuerdos de las instituciones y fuerzas sociales con las autoridades públicas con anterioridad a su toma de medidas, ya sean legislativas ya administrativas, en los múltiples campos de la vida social que les afectan. De hecho, en la regulación de las relaciones con las confesiones cristianas y con la Iglesia Católica –la mayor de las instituciones históricas en la vida religiosa de los países europeos– se ha procedido en la gran mayoría de las veces, renovando y actualizando tradiciones jurídico-eclesiásticas multiseculares, por la vía del establecimiento de acuerdos o convenios entre ambas partes muy provechosos para el bien común de los ciudadanos. [...] Ésta ha sido también la dirección de las ideas políticas y de la praxis jurídica tomada por España en su historia moderna y contemporánea, renovadas profundamente en nuestra Transición política de acuerdo con la doctrina del Vaticano II y con los principios básicos de la Constitución vigente. El método teórico y práctico del derecho concordatario y de su inserción en el derecho internacional no ha perdido ni un ápice de su valor ético y jurídico para el presente y el futuro de Europa y de España.[1128]

Porén, o arranxo corporatista español entre o Estado e a igrexa católica está institucionalizado cunha rixidez tal –Constitución, acordos concordatarios–

que habería que preguntarse, alén das actitudes de compracencia coas (supostas ou reais) bondades do modelo español, se non estaremos en presenza dun caso de *corporatismo cerrado*[1129], moi próximo xa ás estruturas históricas dos réximes corporativistas e, polo tanto, *nos límites do que resulta compatíbel cunha democracia liberal*.[1130]

Estes son os principais puntos tratados neste capítulo:

- A partir de 1965, o desgaste da ditadura franquista e mais as novas directrices vaticanas crean unha estrutura de oportunidades que aproveita a corporación católica española, situada nunha posición central no campo político franquista, para tomar a iniciativa estratéxica de distanciarse do réxime en crise. Na procura de novos recursos (carisma, símbolos culturais ou clientela), a igrexa combina a desafección política co achegamento a outros axentes –tales como a democracia cristiá–, e intenta condicionar tanto os actos dos franquistas reformistas e aperturistas como os da oposición democrática.
- Estas accións eclesiásticas de carácter estratéxico pretenden preservar o sistema (entre cuxos intereses dominantes están os propios da corporación católica) mediante un cambio de réxime, é dicir, da orde institucional, que debe desembocar nunha democracia.
- Un atranco que debe superar a igrexa católica é o privilexio de presentación de bispos, que deixa a decisión última sobre a configuración da xerarquía eclesiástica nas mans do xefe do Estado. No acordo do 28 de xullo de 1976, o Estado renuncia a este privilexio e desbloquea así as relacións coa corporación católica.
- Unha vez acadado o obxectivo de encarrilar un cambio de réxime, a igrexa católica reorienta de inmediato a súa acción política cara á defensa dos seus intereses no novo ordenamento institucional democrático, que debe responder ás necesidades do corporatismo moderno. O que pretende a igrexa é a creación dun ámbito político mesocorporatista, é dicir, o aseguramento dunha posición central estábel en varios campos de

importancia estratéxica para ela (sobre todo o político, o relixioso e o educativo), desde onde poder reclamar un trato financeiro privilexiado e exercer unha importante influencia ideolóxica (en asuntos tales como a moral ou a política familiar).

- Ao longo do proceso constituínte, o Goberno de España, a UCD e AP pactan coa corporación católica o seu novo *status* en dúas negociacións que teñen lugar, de acordo co modelo do *segundo circuito de representación funcional*, dun xeito paralelo e coordinado: a igrexa é constitucionalizada nunha mención expresa na lei fundamental (que tamén garante os intereses empresariais católicos no campo educativo privado) mentres o concordato de 1953 é substituído por catro acordos parciais asinados o 3 de xaneiro de 1979 (só cinco días despois da entrada en vigor da Constitución) coa Santa Sé (é dicir, co nivel central ou internacional da corporación católica, e non co nivel nacional).
- De feito, a emerxencia controlada dun arranxo corporatista na Constitución –especialmente no seu ambiguo artigo 16.3–, nos acordos coa Santa Sé –solidamente ancorados no ordenamento xurídico– e na lexislación en materia relixiosa responde perfectamente ao propósito da igrexa católica de despexar a ameaza da laicidade e de reinventar a tradición nacionalcatólica estatalizando a relixión, é dicir, creando e corporatizando unha función relixiosa do Estado.
- Os altos custos políticos asociados a unha reforma constitucional ou á denuncia dos acordos coa Santa Sé de 1979 condicionan a capacidade de control do Estado sobre a corporación católica. Con todo, cando se institucionaliza, é dicir, cando asume potestades delegadas do Estado, a igrexa católica actúa a prol do conxunto do sistema e padece así unha desprivatización funcional e a conseguinte perda de autonomía. Permanentemente sometida á fiscalización do Estado, debe medir en todo momento as consecuencias derivadas das súas demandas e do seu comportamento.
- En definitiva, tanto o Estado como a corporación católica están interesados en estabelecer unha relación de dependencia mutua da que ambos se benefician, pero cuxa institucionalización ríxida –constitucional e

concordataria–, que evoca as estruturas históricas dos réximes corporativistas, suscita a pregunta acerca da posibilidade de que esteamos ante un caso de corporatismo cerrado, xa nos lindes da democracia liberal.

Capítulo 22

Os intereses corporativos da igrexa católica en España

> Seht ihr, wie wichtig es ist, daß man seine Gegner pflegt und gut behandelt, damit sie dann nach Bedarf ihre Pflicht tun?[1131]
>
> Dietrich Schwanitz, *Der Campus*

O atrincheiramento financeiro da corporación católica

A inauguración da nova etapa corporatista

Collado Seidel (1993, 97-101) constata como *despois das eleccións de 1979 tivo lugar un cambio no cumio da xerarquía católica*. A igrexa estaba preocupada pola clara tendencia á baixa que amosaban as estatísticas relativas ao número de católicos practicantes.[1132] En 1981, Enrique y Tarancón xa non se presentou á reelección como presidente da Conferencia Episcopal. Sucedeulle no cargo Gabino Díaz Merchán, que debía conducir a corporación católica nunha nova etapa de reevanxelización e de reconstrución da estrutura eclesiástica, ou, en palabras de Floristán (1985, 95), "de involución". Recio Adrados, Uña e Díaz-Salazar Martín (1990, 19 e 285-289) valoran estes movementos: "En la medida en que ese denominado laicismo avanza, el sujeto institucional religioso plantea diversas luchas ideológicas, ético-culturales y simbólicas y desarrolla toda una pugna por la hegemonía, es decir, un esfuerzo para hacerse con la dirección del ordenamiento moral y cultural de la sociedad o, como mínimo, para influir en la nueva regulación del mismo".[1133] Para isto, a corporación católica utilizou os seus recursos de difusión ideolóxica, como o ensino privado, que ten unha posición privilexiada no sistema educativo español, ou os medios de comunicación social.

Como observa Gimbernat Ordeig (1982, 55-56), a igrexa católica confunde

> aquello que es valoración moral singular [cos] criterios por los que hay que legislar en una democracia. En una sociedad de esta[s] características, las morales particulares, y por definición la de la Iglesia católica lo es en una sociedad plural [...], no puede pretender verse sancionada como la única obligatoria por medio de la fuerza de la ley.
>
> Pretensiones de este tipo entrañan ocultamente un anhelo de recatolizar o confesionalizar clandestinamente espacios de la sociedad. [...]
>
> La polarización de la Iglesia española, durante el período al que nos referimos [...], ha determinado su convergencia con sectores conservadores e incluso reaccionarios de la sociedad. Y de hecho, pretendida o involuntariamente, la ha hecho

> aparecer como próxima en exclusiva a las opciones políticas de estos grupos, o al menos en posiciones de apoyo difuso y electoral.

A progresiva consolidación do sistema democrático levou consigo a necesidade de solucionar cuestións concretas que no período constituínte apenas se abordaran. Á vez, o novo papa Xoán Paulo II, elixido o 16 de outubro de 1978, rematou coas reformas inspiradas no Concilio Vaticano II e deulle á súa política unha orientación cerrada, tradicionalista e profundamente conservadora que entrou en conflito coas ideas de amplos sectores sociais secularizados.[1134] Neste contexto, e como apunta Montero García (2007b, 125),

> la Jerarquía eclesiástica evolucionó progresivamente, especialmente a partir de 1984-85 (ya en confrontación con gobiernos socialistas), [...] buscando ubicarse en el nuevo Estado aconfesional sin perder sus presencias institucionales, en especial en el campo educativo. En esa tarea ha ido encontrando la colaboración de un nuevo catolicismo político de centro-derecha, alimentado por nuevos movimientos católicos confesionales que cuestionan y critican abiertamente el tiempo del catolicismo progresista.

O incríbel caso da freguesía minguante. Sobre o financiamento da igrexa católica

O *financiamento* da igrexa católica foi o primeiro problema práctico que houbo que resolver.[1135] Pero, de feito, a corporación católica xa debatera este asunto internamente. *Na asemblea conxunta de 1971 adiantáranse os trazos fundamentais da regulación que se plasmaría no acordo do 3 de xaneiro de 1979*: (a) a igrexa católica non pode prescindir da subvención do Estado, aínda que (b) aspira a autofinanciarse; e (c) o clero presta un servizo público que o Estado non pode deixar de financiar.[1136]

O artigo II do acordo do 3 de xaneiro de 1979 sobre asuntos económicos[1137] estabelece:

1. O Estado comprométese a colaborar coa Igrexa Católica na consecución do seu axeitado sostemento económico, con respecto absoluto do principio de liberdade relixiosa.

2. Transcorridos tres exercicios completos desde o asinamento deste Acordo, o Estado poderá asignarlle á Igrexa Católica unha porcentaxe do rendemento da imposición sobre a renda ou o patrimonio neto ou outra de carácter persoal, polo procedemento tecnicamente máis axeitado. Para iso será preciso que cada contribuínte manifeste expresamente na declaración respectiva a súa vontade acerca do destino da parte afectada. En ausencia de tal declaración, a cantidade correspondente destinarase a outros fins.

3. Este sistema substituirá a dotación á que se refire o parágrafo seguinte, de modo que lle proporcione á Igrexa Católica recursos de contía similar.

4. En tanto non se aplique o novo sistema, o Estado consignará nos seus Orzamentos Xerais a axeitada dotación á Igrexa Católica, con carácter global e único, que será actualizada anualmente.

Durante o proceso de substitución, que se levará a cabo no prazo de tres anos, a dotación orzamentaria minorarase en contía igual á asignación tributaria recibida pola Igrexa Católica.

5. A Igrexa Católica declara o seu propósito de lograr por si mesma os recursos suficientes para a atención das súas necesidades. Cando sexa conseguido este propósito, ambas partes poranse de acordo para substituír os sistemas de colaboración financeira expresada nos parágrafos anteriores deste artigo por outros campos e formas de colaboración económica entre a Igrexa Católica e o Estado.

A redacción deste precepto é tecnicamente deficiente, e a maiores, como veremos, só alude a unha parte mínima do financiamento público da corporación católica: o que recibe a Conferencia Episcopal para o pagamento dos aproximadamente 120 bispos (incluídos cardeais e arcebispos) e 20.000 cregos españois. Polo tanto, quedan fóra desta norma as cantidades que a igrexa recibe para a implementación das súas actividades asistenciais[1138], benéficas ou docentes, así como para a conservación do patrimonio histórico-artístico[1139]. Poderíamos esquematizar da seguinte maneira as catro fases previstas no artigo II do acordo de 1979:

Fases	Exercicios fiscais axustados ao acordo de 1979	Exercicios fiscais reais
4ª	*Sine die*	
3ª	1991 e seguintes	2007 e seguintes
2ª	1988 – 1990	1988 – 2006
1ª	1979 – 1987	

Hai que puntualizar que no artigo II do acordo *non* se di que a primeira fase non poida durar máis do mínimo de tres anos previsto, senón que a segunda fase, o *proceso de substitución*, non poderá comezar até que transcorran tres exercicios completos desde o asinamento do acordo.[1140] De feito, *a segunda fase non comezou até que foi prevista na disposición adicional quinta da Lei 33/1987, do 23 de decembro, de orzamentos xerais do Estado para 1988 (BOE do 24 de decembro)*[1141]*, e prolongouse até o 31 de decembro de 2006*. E *esta fase si que só podía durar tres anos*. En cambio, durou 19, o que significa que ambas partes incumpriron o previsto no acordo de 1979.[1142]

En efecto, en 2006 o Goberno de España pactou coa Conferencia Episcopal dar por rematada a segunda fase, eliminar a dotación orzamentaria e elevar nun 34% a porcentaxe da asignación tributaria, fixándoa no 0,7% da cota íntegra do IRPF dos declarantes que así o indiquen voluntaria e expresamente.[1143] Até moi recentemente, polo tanto, a asignación tributaria (o 0,5239% da cota íntegra do IRPF[1144] dos aproximadamente 5.700.000 declarantes que así o indicaron, que son un 35% deles[1145]) sempre estivo por

debaixo do que se lle garante á igrexa,[1146] de modo que o Estado pagaba a diferenza a través dunha dotación orzamentaria.

É importante sinalar que (a) *o suxeito pasivo que decide marcar a opción da igrexa católica na súa declaración do IRPF non realiza ningún esforzo fiscal especial*. Non paga ningún importe a maiores, senón que decide que o 0,7% da súa cota íntegra sexa destinado á corporación católica. Polo tanto, *é impropio falar en España dun imposto relixioso*.[1147] Por suposto, tampouco o contribuínte que decide non optar pola igrexa católica pode embolsarse o importe correspondente.[1148] (b) Atopamos un argumento que apoia a nosa tese de que a relixión se converteu nunha función do Estado no feito de que o contribuínte que marca a opción da igrexa católica na súa declaración do IRPF e que achega o 99,3% da cota íntegra ao sostemento dos servizos públicos e para fins de interese xeral, en realidade está destinando o 0,7% restante, non ao financiamento dunha actividade estritamente privada (o que sería dificilmente defendíbel fronte ao contribuínte que non marca a opción da igrexa católica na súa declaración), senón ao financiamento doutra función do Estado, precisamente a relixiosa.[1149] O arranxo corporatista entre o Estado e a igrexa faise evidente no feito de que ao cidadán se lle ofrece a posibilidade de destinar o 0,7% da cota íntegra resultante da súa declaración do IRPF á corporación católica, decisión que non pode tomar verbo de ningún outro beneficiario. Tamén debemos reparar en que (c) a corporación católica non realizou o seu suposto *propósito*, declarado no acordo de 1979, de autofinanciarse no tocante ao sustento do clero. Porén, a cuarta fase é o horizonte previsto neste acordo, polo que a terceira fase, é dicir, *o sistema da asignación tributaria, segue a ser unha solución formalmente transitoria*.[1150]

O que podería resultar chamativo, se non fose porque confirma o atrincheiramento da corporación católica na armazón institucional española, é a dificultade para estabelecer con claridade o importe total das achegas públicas ás arcas eclesiásticas. En xeral, e como sinala Aznar Gil (1994, 88-89), “sencillamente no sabemos cuál es el balance global de la situación económica de la Iglesia Católica en España”, aínda que o autor si pode indicar que os importes do fondo común interdiocesano, “gestionado por la Conferencia Episcopal Española para subvenir a las distintas necesidades de la Iglesia

Católica en España, principalmente a la remuneración de los obispos y sacerdotes", proviñeron, nos exercicios 1988 a 1993, basicamente do Estado (entre un 86,2% e un 92,3%, dependendo do ano).[1151]

De todos os xeitos, investigar con detalle o complexo sistema de financiamento privado e público da corporación católica excedería con moito os límites deste traballo. Mesmo González Bedoya (2005b[1152] e 2006[1153]), un xornalista especializado na información relixiosa no xornal *El País* que lle ten dedicado un importante esforzo a esta cuestión, atopa grandes dificultades, aínda que chega a unhas conclusións que nos parecen reveladoras.[1154] Agás en cinco exercicios orzamentarios (os de 1993, 1994, 1996, 1998 e 1999), a dotación orzamentaria sempre medrou dun ano para o outro: se en 1980 ascendía a case 46 millóns de euros, en 2006 xa superaba os 150 millóns.[1155] Ademais, as administracións públicas financian con máis de 2.800 millóns de euros anuais os concertos educativos (subvencións por módulo, nóminas dos docentes e administración) cos centros privados católicos, e cuns 517 millóns o profesorado de relixión[1156]. As subvencións públicas destinadas ao patrimonio inmobiliario e artístico da corporación católica (catedrais, museos, etc.) ascenden a 200 millóns de euros, mentres as organizacións sociais, os centros de saúde e de caridade e as capelanías castrenses (en hospitais e nas cadeas) reciben uns 180 millóns. Finalmente, os moi amplos beneficios fiscais dos que goza a corporación católica de acordo co previsto nos artigos III a V do acordo de 1979[1157] supóñenlle á igrexa un aforro que ascende a uns 750 millóns de euros anuais (até o convenio de 2006, a adquisición de bens inmóbeis e de obxectos destinados ao culto non estaba suxeita ao pagamento do IVE, o que podía entrar en conflito coa normativa da Unión Europea sobre harmonización fiscal).[1158] En total, González Bedoya calcula o *financiamento público da igrexa católica* en *máis de 5.000 millóns de euros anuais*.

Neste modelo de financiamento podemos apreciar con gran nitidez algúns dos trazos do corporatismo como sistema de intermediación de intereses que estudamos no capítulo 9. *A corporación católica recibe un* status *público que lle permite participar na formulación e na implementación das políticas tributarias e financeiras e controlar así unha parte dos orzamentos das administracións públicas impóndolles os seus intereses a todos os cidadáns*

con independencia da súa actitude relixiosa (para empezar, todos os que non indican a súa disposición a participaren na asignación tributaria a través do IRPF).[1159] Este apoio orzamentario que recibe a corporación católica das distintas administracións públicas é claramente discriminatorio respecto das demais confesións, o que resulta coherente coa tendencia corporatista cara ao monopolio ou cara ao oligopolio que conduce a que as confesións relixiosas distintas da católica ocupen unha posición marxinal nos campos político, relixioso, educativo, etc.[1160] Ao redor dun terzo do orzamento da igrexa católica son achegas públicas, o que confirma a existencia dun arranxo de tipo corporatista no campo relixioso en España.[1161]

Contra a laicidade: a loita eclesiástica polo control social

O divorcio e o aborto

A regulación do *divorcio* significou unha derrota da igrexa católica e da súa aposta estratéxica por erguerse en voceira dos valores morais obxectivos, da lei moral natural,[1162] do ben común e dos dereitos humanos. A corporación católica non quixo converter a cuestión do divorcio nun *casus belli* que puidese pór en perigo o consenso constitucional, de maneira que se conformou coa solución de compromiso contida no artigo 32.2 da Constitución, que non menciona expresamente o divorcio pero si "as causas de separación e disolución e os seus efectos". Aínda que calquera regulación legal do divorcio sería basicamente contraria ás teses eclesiásticas, o sector democratacristián da UCD negociou oficiosamente coa corporación católica un proxecto de lei que limitaba moito a posibilidade do divorcio por acordo entre os cónxuxes (é dicir, o divorcio consensual, sen atribución de culpa). Pero finalmente, a que sería coñecida como *lei Ordóñez*, cuxo proxecto foi defendido polo sector socialdemócrata do Goberno da UCD, provocou a reacción dos sectores democratacristiáns e da igrexa católica, que entendían que era excesivamente desestabilizadora para a familia e que o matrimonio é, por dereito natural,

intrinsecamente indisolúbel, e menos aínda co consentimento de ambos cónxuxes. Porén, unha vez aprobada (o 22 de xuño de 1981), a lei non volveu ser cuestionada pola corporación católica, que (a) considera o divorcio civil un mal para a sociedade, pero (b) entende que neste caso a esixencia ética non ten necesariamente que ser elevada ao rango de norma legal, nin o mal social forzosamente reprimido pola lei.[1163]

En canto ao *aborto*, a Constitución, na súa solución de compromiso contida no artigo 15 ("Todos teñen dereito á vida"), evita unha fórmula inequívoca: o aborto non se legaliza, pero tampouco se prohíbe. A reacción da corporación católica foi especialmente agresiva cando o Goberno de España (xa do PSOE) deu a coñecer o seu propósito de lexislar sobre esta materia. Radicalmente oposta a atentar contra o que considera *dereito fundamental á vida* do *nasciturus*, a igrexa foi quen de mobilizar un amplo sector da cidadanía, e a lei hoxe vixente só despenaliza o aborto en casos taxados.[1164]

A censura

Na primeira parte deste traballo aludimos á *censura* como medio de neutralización ou de control ideolóxico. A Constitución española, no seu artigo 20, recolle a liberdade de expresión, que "non pode restrinxirse mediante ningún tipo de censura previa". Porén, o artigo XIV do acordo do 3 de xaneiro de 1979 sobre ensino e asuntos culturais asinado entre o Estado español e a Santa Sé –artigo xa mencionado na introdución deste traballo– estabelece que "o Estado velará para que sexan respectados nos seus medios de comunicación social os sentimentos dos católicos e estabelecerá os correspondentes acordos sobre estas materias coa Conferencia Episcopal Española".[1165] O Código penal semella ir máis aló do previsto no acordo, xa que castiga distintas condutas relacionadas coas confesións relixiosas, entre as que chaman a atención os "actos de profanación en ofensa dos sentimentos relixiosos" (artigo 524) ou o "escarnio dos [...] dogmas, crenzas, ritos ou cerimonias" co propósito de "ofender os sentimentos dos membros dunha confesión relixiosa" (artigo 525.1). Aínda que a lei penal fai un importante

esforzo de estilo por (a) non mencionar especificamente a igrexa católica e (b) tipificar, no artigo 525.2, o escarnio "de quen non profese relixión ou crenza ningunha", o certo é que o recurso ao Código penal para reprimir condutas non violentas contra a relixión (católica) revela (a) unha *consideración das crenzas relixiosas como fenómenos dotados dun plus merecedor de protección*, e consecuentemente (b) unha *importante limitación da liberdade de expresión precisamente no campo relixioso*. O efecto de prevención xeral da norma penal remítenos finalmente á censura previa expresamente prohibida pola lei fundamental.

En definitiva, resulta un pouco desenfocado o xuízo de Pérez Díaz (1994[2], 162), segundo o cal a igrexa católica foi "reducida al *status* de un grupo de presión más, debiendo acomodarse con leyes que apoya sólo a medias, o con las que está, incluso, en total desacuerdo; con una influencia limitada en la clase política". Pola contra, Linz (1993, 40), con notábel e significativa precisión, caracteriza o modelo actual de relacións entre o Estado español e a igrexa católica como de "claro rechazo de un Estado laico que trata de relegar a la religión a una esfera privada y controlar su influencia y manifestación pública, por ejemplo en la educación".[1166]

A educación confesional[1167]

Un obxectivo estratéxico da corporación católica

Segundo Tello Lázaro (1984, 187), "la pervivencia de un régimen político, de todo sistema de dominación, viene estrechamente vinculada a la capacidad de dicho sistema para transmitir a sus ciudadanos, consiguiendo que lo interioricen, el corpus de valores que conforman su estructura ideológica". Se durante o franquismo o papel da igrexa católica no campo do ensino fora central,[1168] unha vez comezado o subproceso de liberalización *a corporación explicitou claramente os seus novos obxectivos estratéxicos*. Fernández Fernández (1999, 122-123) observa como na asemblea conxunta de bispos e

sacerdotes de 1971 se lle esixiu ao Estado “un trato de los centros privados igual a los estatales”:

> en el planteamiento, aparecía claramente la injerencia de la Iglesia en asuntos que no eran de su incumbencia al sugerir [...] la modificación del orden académico en cuanto a horario y disciplinas, en función de los intereses de una confesión religiosa. Al reivindicar para sí tales prerrogativas, no se alineaba la Iglesia, como todas las demás asociaciones, bajo el imperio de la misma ley común. [...]
>
> [...]
>
> [...] En definitiva, se trataba de consolidar su sistema de poder en unas circunstancias sociales nuevas.

En realidade, a asemblea conxunta foi moi coherente cunha tradición que se remontaba ao principio de subsidiariedade teorizado na encíclica *Quadragesimo anno*[1169], á que xa nos achegamos no capítulo 11. Como observa Tello Lázaro (1984, 189-190), a educación, entendida como “un asunto cuya competencia corresponde prioritariamente a la sociedad y no al Estado”, era o “[e]jemplo palmario de aplicación de este principio”.

Xa no subproceso de democratización, e segundo o estudo que fai Calleja Sáenz de Navarrete[1170] de distintos documentos eclesiásticos públicos, a corporación católica formulou con máis precisión os seus obxectivos estratéxicos: (a) evitar a estatificación, é dicir, o monopolio estatal no ensino; (b) respectar o dereito dos pais a elixir, en igualade de condicións económicas, o tipo de educación dos fillos de acordo coas súas convicción morais e relixiosas; (c) conseguir, polo tanto, o fomento, o financiamento, o respecto e a non discriminación[1171] dos proxectos educativos privados (eclesiásticos) non lucrativos; (d) garantir a oferta de formación relixiosa nos centros públicos (impartida por un profesorado autorizado pola igrexa) como parte estrutural substantiva e ineludíbel da formación integral do ser humano; e (e) preservar a identidade dos centros católicos fronte ás posíbeis fórmulas organizativas que podería esixir o Estado como contrapartida do financiamento público. Estas reivindicacións da corporación católica mantivéronse, como veremos deseguido, cun notábel grao de homoxeneidade e de perseveranza até o día de hoxe.

Así o demostran algúns documentos recentes da Conferencia Episcopal Española (1979, 2001, 2007b e 2007c), nos que podemos atopar os seguintes argumentos: (a) os centros de ensino libres, promovidos pola iniciativa dos grupos sociais, non poden ser eliminados nunha democracia moderna mediante unha política de estatificación do ensino; (b) a liberdade de ensino consiste na posibilidade dos pais de elixiren, en igualdade de condicións económicas, o tipo de educación que prefiren para seus fillos; (c) o alumnado do ensino non estatal non pode ser discriminado verbo do alumnado do ensino estatal, o que implica que, para que o ensino non estatal non quede reservado ás elites, debe ser gratuíto e permitir que todos poidan acceder a el en igualdade de condicións; e (d) o Estado, que non está lexitimado para impor unha formación da conciencia moral do alumnado violentando a vontade dos pais, debe en cambio achegar os medios para promover e garantir a formación relixiosa e moral católica á que opten libremente os pais.

De feito, este esforzo por soster un discurso coherente ao longo do tempo non foi só da igrexa, senón tamén dos distintos sectores da comunidade educativa católica. Así, Carmen de Alvear (Alvear, 1986), nada en Marín e presidenta da CONCAPA (*Confederación Católica Nacional de Padres de Familia y Padres de Alumnos de España*), entendía en 1986 que a loita pola liberdade de ensino non é unha loita a prol da escola privada, senón a prol do dereito dos pais a elixiren o tipo de educación que desexan para seus fillos. Desde este punto de vista, o artigo 27 da Constitución sería preocupante porque deixa a regulación da educación para un desenvolvemento lexislativo posterior; ademais, (a) os pais non ven garantido o seu dereito a escolleren o tipo de educación que queren para seus fillos, o que deixa aberta a porta á liberdade de cátedra, (b) non se ampara a facultade de dirección dos centros privados concertados, o que reduciría *ad absurdum* o dereito de creación de centros, e (c) a gratuidade non se lle garante ao alumnado do sector non estatal, o que implicaría que a liberdade de ensino pode quedar limitada a quen poida permitirse pagala. En definitiva, o sistema educativo español debería responder ás seguintes esixencias: (a) a súa *socialización* (é dicir, a súa non estatalización), (b) o dereito dos pais a elixiren o *tipo de educación* de seus fillos, (c) a *igualdade de oportunidades*, (d) a *gratuidade*, (e) o *pluralismo*

escolar, (f) a protección do *proxecto educativo do centro*, e (g) a garantía dunha *formación transcendente* para os fillos cuxos pais a soliciten.

Tamén a *Federación Española de Religiosos de la Enseñanza – Titulares de Centros Católicos* (FERE-CECA)[1172] se atén estritamente ao discurso eclesiástico en materia de educación confesional, xa que entende que (a) os poderes públicos deben financiar os custos do ensino das familias que opten por matricular a seus fillos en centros privados, de tal maneira que a condición económica familiar non conduza a unha situación de desigualdade á hora de exercer o dereito constitucional á educación básica gratuíta e en liberdade; (b) os centros privados que reciban financiamento público deben someterse a regras que garantan o uso axeitado daquel financiamento, como a non esixencia de prezos ou cantidades adicionais obrigatorios ao alumnado; (c) os proxectos educativos dos centros privados –a súa identidade, o seu ideario e mais os seus criterios de organización e de funcionamento– deben gozar do máximo respecto, de tal maneira que non se lles pode impor aos centros privados a organización ou o sistema de funcionamento dos públicos (cando van máis alá duns requisitos mínimos, as regras de organización e de funcionamento dirixidas a implementar a intervención do profesorado, dos pais e, no seu caso, do alumnado no control e na xestión do centro, poden dificultar inxustificadamente o exercicio dos dereitos e das responsabilidades de dirección que lles corresponden aos titulares); (d) o financiamento público tampouco pode converter en públicas as actividades dos centros privados, tales como a educación ou a expresión de ideas, coñecementos e informacións ou actitudes, que forman parte do contido esencial da liberdade das persoas; e (e) a admisión do alumnado é unha competencia propia de cada centro privado concertado, que poderá avaliar se os pais ou os titores dos candidatos se identifican co carácter e co proxecto educativo do centro.

Un elemento central do discurso corporativo católico en materia de ensino é a *explicitación da finalidade proselitista –evanxelizadora*, en terminoloxía cristiá– *dos centros de ensino católicos* (sostidos con fondos públicos, *nota bene*). Un documento particularmente revelador é *La escuela católica. Oferta de la Iglesia en España para la educación en el siglo XXI*[1173], onde se fala con claridade da "acción evangelizadora de la escuela católica"

(punto 2) e onde se define a escola católica como “una plataforma fundamental de evangelización” (punto 12).[1174] De feito, non se disimula en absoluto que os centros católicos son un recurso corporativo especialmente importante de penetración no campo educativo e social (punto 48), até o punto de que o persoal docente exerce directamente “un ministerio eclesial al servicio de la comunidad católica local y en comunión con el Ordinario diocesano” (punto 49). De aí a estreita vinculación que debe haber entre a estrutura corporativa católica e os centros educativos dedicados a esta finalidade proselitista: “es necesario que la comunidad educativa coordine estas acciones [*evanxelizadoras*] con la parroquia de referencia a fin de canalizar la futura inserción parroquial de los alumnos y, a su vez, puedan recibir los auxilios espirituales que el colegio no puede ofrecerles” (punto 40).

Recio Adrados, Uña e Díaz-Salazar Martín (1990, 285) describen así a loita católica por manter a súa posición de privilexio dentro do sistema educativo español: “El campo de la enseñanza es percibido, tanto por los obispos y sus intelectuales como por el frente laico, como uno de los objetivos principales en torno a los que se libra la defensa del modelo de sociedad vigente frente a un modelo laico y secularista de sociedad moderna”.

O financiamento público do ensino relixioso: un arranxo corporatista

A redacción do artigo 27.9 da Constitución resultou problemática para a corporación católica, xa que o financiamento público do ensino privado depende dun ulterior desenvolvemento lexislativo:

> Os poderes públicos axudarán os centros docentes que reúnan os requisitos que a lei estabeleza.

Cando tivo lugar este desenvolvemento lexislativo, a igrexa católica defendeu con vehemencia a permanencia dos seus centros de ensino, sobre a base do dereito recoñecido no artigo 27.3 da lei fundamental:

> Os poderes públicos garanten o dereito que asiste os pais para que seus fillos reciban a formación relixiosa e moral que estea de acordo coas súas propias conviccióǹs.[1175]

Desde unha perspectiva xurídica, Souto Paz (1995[3], 178-179 e 306-308, e 1999, 458-461 e 467-471) introduce a produtiva diferenciación entre os chamados *dereitos-liberdade* e os chamados *dereitos-prestación*. Neste caso, e de acordo co dereito internacional[1176] e co previsto no artigo 27.3 da Constitución, os poderes públicos só teñen que garantir un dereito-liberdade, non un dereito-prestación. Polo tanto, e como subliñaremos *infra*, neste mesmo capítulo, *os pais non teñen constitucionalmente o dereito a que nos centros públicos se imparta a educación moral e relixiosa que prefiran para seus fillos*. Porén, o Estado, amosando a súa vontade de promover o feito relixioso, asumiu a maiores, no acordo do 3 de xaneiro de 1979 entre o Estado español e a Santa Sé sobre ensino e asuntos culturais, o compromiso de satisfacer a prestación necesaria para facer efectivo este dereito-liberdade. Polo tanto, *o dereito-prestación ao ensino relixioso non é esixíbel sobre unha base constitucional*, senón que nace co artigo II do 3 de xaneiro de 1979 sobre ensino e asuntos culturais, que crea o *servizo público de ensinanza da relixión católica*: o dereito dos pais a *elixiren* a formación religiosa amplíase co dereito a *esixiren* que seus fillos reciban esa formación. No artigo II do acordo, polo tanto, é onde a ensinanza da materia de relixión católica se atopa xuridicamente recoñecida:

> Os plans educativos nos niveis de [actualmente educación infantil, primaria, secundaria obrigatoria, bacharelato e ciclos formativos] correspondentes aos alumnos das mesmas idades incluirán o ensino da relixión católica en todos os Centros de educación, en condicións equiparábeis ás demais disciplinas fundamentais.
>
> Por respecto á liberdade de conciencia, o devandito ensino non terá carácter obrigatorio para os alumnos. Garántese, porén, o dereito a recibilo.
>
> As autoridades académicas adoptarán as medidas oportunas para que o feito de recibir ou de non recibir o ensino relixioso non supoña discriminación ningunha na actividade escolar.
>
> Nos niveis de ensino mencionados, as autoridades académicas correspondentes permitirán que a xerarquía eclesiástica estabeleza, nas condicións

concretas que con ela se conveña, outras actividades complementarias de formación e de asistencia relixiosas.

O primeiro Goberno do PSOE abordou esta espiñenta cuestión na Lei orgánica do dereito á educación (LODE)[1177]. A lei atopouse cunha forte oposición por parte da corporación católica e das súas distintas organizacións no campo educativo, que argumentaban que o Estado pretendía desvirtuar e controlar o ensino privado mediante os consellos escolares. A igrexa católica entendía que os centros confesionais debían ser financiados con cargo aos orzamentos públicos, sen por iso perder autonomía na xestión económica e administrativa, nin tampouco na orientación ideolóxica. Pero a LODE introduciu o sistema dos *concertos educativos*, que obrigan os centros privados sostidos con fondos públicos a democratizárense, é dicir, a incluíren entre os seus órganos de goberno o consello escolar, no que está representada a comunidade educativa e ao que se lle outorgan facultades chave (artigos 54 a 62).[1178] Ademais, no artigo 52 prevese que "o ensino deberá ser impartido con pleno respecto á liberdade de conciencia" e que as prácticas confesionais terán "carácter voluntario", e no artigo 53 impídese a discrecionalidade na admisión do alumnado, equiparando nisto os centros privados concertados cos públicos. Con todo, a opinión pública non presionou para rematar coa influencia eclesiástica no ensino. O sistema escolar católico ficou basicamente intacto, e hoxe, como veremos, non semella fácil obviar a gran importancia que teñen os centros de ensino católicos.[1179]

Habería que preguntarse se a razón de que a igrexa católica teime en esixir o financiamento público da educación confesional, así como a impartición da materia de relixión católica nos centros públicos,[1180] non se atopará, máis que no dereito dos pais a elixiren a forma de educar a seus fillos, no feito de que o contrario debilitaría gravemente a reprodución social automática da súa posición de hexemonía.[1181] Bourdieu e Saint Martin (1982, 44) argumentan que o poder simbólico da corporación católica precisa do *habitus* católico que ela mesma debe crear pero que non pode producir na súa totalidade por si mesma, o que explica a importancia extraordinaria que a xerarquía católica lles outorga (a) á familia cristiá tradicional e á súa función de reprodución biolóxica e social (e, polo tanto, moral) e (b) á educación cristiá, non tanto por motivos

estritamente escolares, senón pola súa función de control e de confirmación da acción pedagóxica da familia.[1182]

En principio, se o Estado ofrecese realmente unha educación pública, universal, laica e gratuíta –que, como tal, non impedise a súa complementación relixiosa no ámbito doméstico (e, por extensión, mediante a formación impartida polas distintas confesións)–[1183], parecería lóxico que a familia que elixise unha educación confesional para seus fillos a custease por enteiro. Pero o certo é que *en España non se optou por un modelo de ensino obrigatorio estritamente público e laico*. De feito, o artigo 27.6 da Constitución recoñécelles "ás persoas físicas e xurídicas a liberdade de creación de centros docentes", e no artigo IX do acordo do 3 de xaneiro de 1979 sobre ensino e asuntos culturais parte da existencia de centros "estabelecidos ou que se estabelezan pola Igrexa".

Seguidamente imos intentar un exercicio de aproximación *grosso modo* ás magnitudes globais da educación non universitaria en España, no que aquí nos interesa, pero debemos advertir que non pretendemos fornecer cifras exactas, dado que un estudo deste tipo excedería en moito as nosas pretensións para este traballo e chocaría, a maiores, coa dificultade de harmonizar os datos moi a miúdo contraditorios que proporcionan as distintas fontes. Aínda que non é fácil atopar referencias claras e actualizadas, si é posíbel chegar a conclusións aproximadas e significativas. Malia as discrepancias existentes entre os distintos organismos que elaboran estatísticas sobre o ensino,[1184] todos chegan á conclusión de que *aproximadamente un terzo do alumnado se matricula no ensino non universitario privado ou privado concertado*, o que duplica a media da Unión Europea. De acordo cos datos máis recentes do Goberno de España[1185] sobre o ensino de réxime xeral non universitario[1186] podemos elaborar a seguinte táboa:

	Ensino non universitario	
	Público	**Privado**
Financiamento público[1187]	*ca*. 25.300.000.000 EUR (Galiza: ca. 1.500.000.000 EUR)[1188]	*ca*. 4.400.000.000 EUR (Galiza: ca. 200.000.000 EUR)
Alumnado	4.870.090 (67,6%)	2.335.800 (32,4%)
Gasto público por alumno	*ca*. 5.200 EUR	*ca*. 1.890 EUR

En canto ao número de *centros* no ensino non universitario, hai uns 23.000, dos que uns 6.600, é dicir, un 28,7%, son privados ou privados concertados. Polo tanto, aproximadamente *o 33% do alumnado matricúlase nos centros de ensino non universitario privado ou privado concertado, que son menos do 29% do total*.[1189] Isto demostra que *o ensino non universitario privado é máis eficiente que o público á hora de recrutar alumnado*, eficiencia que se acentúa no caso dos centros católicos.[1190] En efecto, a corporación católica é unha verdadeira potencia no campo educativo,[1191] dado que, mentres *o 41,5% dos centros privados españois son centros relixiosos* (en Galiza o 38,07%), *o 62,46% do alumnado matriculado en centros privados españois acode a centros relixiosos* (en Galiza o 57,69%). En conclusión, podemos estimar que (a) *menos do 12% dos centros de ensino non universitario de España son relixiosos, aínda que recrutan máis do 20% de todo o alumnado desta etapa*;[1192] e (b) *cada alumno matriculado nun centro católico cústalle ás administracións públicas algo máis dun terzo do que lle custa un alumno matriculado nun centro público*.[1193] Esta última constatación é perfectamente coherente coa lóxica dos arranxos corporatistas, nos que o Estado, como vimos no capítulo 10 con Williamson (1989, 3 e 106-110), procura aforrar custos administrativos. Polo tanto, *o Estado cédelle á igrexa católica o control dun segmento do ensino non universitario a cambio dun aforro orzamentario*. Vemos así como o caso da educación privada católica é unha aplicación práctica da *autorregulación colectiva* típica dos arranxos mesocorporatistas que vimos no capítulo 11, na que unha corporación participa na formulación e na implementación de determinadas políticas públicas sectoriais que son competencia do Estado.

A materia de relixión católica[1194]

A corporación católica entende o ensino relixioso nos centros públicos "como elemento básico y fundamental en la maduración de la personalidad cristiana del alumno", que "no se lleva a cabo [...] sólo por la clase de religión. Son muchos los profesores cristianos que están aportando a sus alumnos principios y actitudes propias de la educación católica" (Conferencia Episcopal Española, 2007b, puntos 51 e 52). Segundo o autor católico Martín Patino (2005), a materia de relixión non pode confundirse cunha catequese:

> En la enseñanza de la religión nos aproximamos a hechos comprobables y localizables como los de cualquier otra ciencia experimental. Los describimos y los contextualizamos dentro de los hechos sociales y en relación con las otras ciencias, saberes o disciplinas escolares. En la catequesis contemplamos esos hechos como objeto y fundamento del culto religioso. Tratamos de preparar a los alumnos para que tomen parte en la celebración del misterio.

Resulta, porén, que os artigos 16.3 e 27.4 da Constitución recollen, respectivamente, a aconfesionalidade do Estado e mais a obrigatoriedade do ensino básico, do que se pode deducir que *o ensino nos centros públicos debe ser relixiosamente neutral*. Ao mesmo tempo, o artigo 27 da Constitución, que non menciona especificamente a materia de relixión (católica), si que se refire, no seu parágrafo terceiro, á *formación relixiosa e moral*. Polo tanto, e como xa vimos *supra* con Souto Paz a propósito da distinción entre dereitos-liberdade e dereitos-prestación, *a lei fundamental non impón a obriga de impartir a materia de relixión católica nos centros de ensino públicos*.[1195] Como explica Contreras Mazarío (1992, 55-61), os poderes públicos están constitucionalmente obrigados a adoptaren as accións positivas necesarias para o exercicio efectivo do dereito dos pais a que seus fillos reciban a formación relixiosa ou moral que estea de acordo coas súas propias conviccióńs, pero esta obriga non inclúe a de estabelecer a materia de relixión no sistema educativo público.[1196] De maneira que *os pais non poden fundamentar constitucionalmente un suposto dereito a que seus fillos reciban nos centros docentes públicos a ensinanza da relixión que profesen*. O que non significa que a integración da ensinanza da

relixión dentro do sistema educativo sexa inconstitucional, dado que a lei fundamental, que non impón a materia de relixión, tampouco a prohíbe. En definitiva, “el fundamento jurídico de la enseñanza de la religión sólo puede producirse a través de un posterior desarrollo legislativo”.

Este tecnicismo xurídico utilizado por Contreras Mazarío remítenos á *corporatización das funcións relixiosa e educativa* á que xa aludimos *supra*. Nós opinamos co autor (Contreras Mazarío, 1992, 183) que *non é compatíbel co principio de laicidade que o Estado asuma entre as súas funcións as actividades propiamente relixiosas*, pero o certo é que esta corporatización da función pública relixiosa a través da igrexa católica se implementa no artigo II do acordo do 3 de xaneiro de 1979 sobre ensino e asuntos culturais, onde, como vimos *supra*, se produce o recoñecemento xurídico pleno da ensinanza da materia de relixión católica. De acordo con Contreras Mazarío (1992, 103-111), esta relixión recoñécese (a) como unha materia “de carácter fundamental integrante de la escuela misma [...] en pie de igualdad con las demás asignaturas ordinarias”, e (b) como un dereito subxectivo dos titulares da educación. Polo tanto, *a materia non é obrigatoria para o alumnado, nin sequera nos centros privados*. Contreras Mazarío (1992, 119) conclúe: “el Estado pone a disposición de las confesiones religiosas para la enseñanza de la religión no sólo los locales de los centros docentes, sino la propia organización educativa. Es más, corre con la responsabilidad de la organización de estas enseñanzas. Lo que tiene sus dificultades de compatibilización con el principio de laicidad”. Para o autor (Contreras Mazarío, 1992, 160, 168 e 183), o modelo español construíuse sobre dous “postulados próximos a la confesionalidad”: (a) a integración da relixión entre as materias ordinarias e (b) o control (e non simplemente a supervisión) do contido da materia –incluído o material didáctico– exclusivamente por parte da igrexa católica, sen que as administracións educativas poidan realizar nin sequera unha actividade de fiscalización sobre unha materia equiparada coas demais.[1197]

Este modelo deu lugar a dous problemas: (a) Que se supón que debe facer o alumnado que non elixe a materia de relixión? Neste caso caben dúas solucións: que este alumnado curse ou non curse unha materia alternativa, á

que, como recorda Contreras Mazarío (1992, 120, 136-138, 169 e 185), *non* aluden nin a Constitución nin o acordo de 1979, polo que a súa implantación, de dubidosa constitucionalidade, só pode obedecer a unha decisión do lexislador ordinario.[1198] De feito, nestes momentos a LOE non prevé unha materia alternativa;[1199] en Galiza, o Goberno elixiu a fórmula da *atención educativa* ao alumnado que non opte por ensinanzas de relixión.[1200] En todo caso, a solución da materia alternativa, analizada sen *parti pris* e desde a lóxica do modelo español de corporatización da función pública relixiosa, non resulta en absoluto extravagante: que o dereito á formación relixiosa acabe xerando obrigas para o alumnado que non exerce tal dereito responde ao interese da corporación católica –asumido polo Estado como propio– por non perder alumnado na materia confesional.[1201] Isto implica obviamente, como expón Ramírez Medina (2001, 147), que os alumnos (ou seus pais) "que se ven obligados a escoger una alternativa [...] no deciden en libertad: es el deseo de sus compañeros creyentes de recibir doctrina –deseo al que un Estado aconfesional debe permanecer ajeno–, lo que obliga al resto a recibir una determinada formación alternativa; situación que [...] los convierte en rehenes de los primeros".[1202]

E (b) que significa que a materia de relixión debe impartirse "en condicións equiparábeis ás demais disciplinas"? Para empezar, non é posíbel relegar a materia de relixión a unha situación marxinal e extraescolar, xa que debe ter lugar dentro do marco académico. A maiores, a xurisprudencia estabelece que o feito de recibir ou de non recibir un ensino relixioso –que é optativo– non pode supor unha desigualdade na actividade escolar. A materia alternativa, de impartirse, non ten por que ser avaliábel; a non avaliación non contradí o principio de igualdade. O contrario sería tanto como prexudicar a quen non se acolle ao dereito de recibir unha formación relixiosa voluntaria. Despois de todo, non habería materia alternativa se non houbese materia de relixión. En definitiva, que as condicións de impartición da materia de relixión teñan que ser *equiparábeis* non significa que teñan que ser *idénticas* ás das demais materias.

Na LOE, a materia de relixión regúlase da seguinte maneira:

> Disposición adicional segunda. *Ensino da relixión.*

> 1. O ensino da relixión católica axustarase ao estabelecido no acordo sobre ensino e asuntos culturais subscrito entre a Santa Sé e o Estado español. Para tal fin, e de conformidade co que dispoña o devandito acordo, incluirase a relixión católica como área ou materia nos niveis educativos que corresponda, que será de oferta obrigatoria para os centros e de carácter voluntario para os alumnos.
>
> 2. O ensino doutras relixións axustarase ao disposto nos acordos de cooperación celebrados polo Estado español coa Federación de Entidades Relixiosas Evanxélicas de España, a Federación de Comunidades Israelitas de España, a Comisión Islámica de España e, no seu caso, aos que no futuro poidan subscribirse con outras confesións relixiosas.[1203]

No sistema educativo español garántese o ensino da relixión católica (e das confesións que teñan acordos de cooperación co Estado) cun réxime moi protector, caracterizado por (a) a obrigatoriedade da impartición da materia de relixión nos niveis de educación infantil, primaria e secundaria, (b) a non obrigatoriedade da asistencia ás clases de educación relixiosa por parte do alumnado, (c) a autonomía das confesións relixiosas verbo dos libros de texto e do profesorado e (d) o financiamento público do profesorado[1204]. Non debemos esquecer tampouco que o artigo I do acordo do 3 de xaneiro de 1979 entre o Estado español e a Santa Sé sobre ensino e asuntos culturais prescribe que *a educación impartida nos centros docentes públicos deberá respectar os valores da ética cristiá*.[1205] Desde o noso punto de vista, esta disposición traspasa o límite do admisíbel nun Estado democrático que se pretende aconfesional e cuxos valores deberían ser laicos, por moito que manteña un arranxo corporatista coa igrexa católica.[1206] Que debería suceder cando un profesor defende na aula a teoría da evolución biolóxica, a investigación xenética, o matrimonio entre persoas do mesmo sexo ou o aborto? Podería ser acusado de non respectar os valores da ética cristiá?

Nun informe sobre o alumnado que recibiu formación relixiosa e moral católica no curso académico 2007-2008, a Conferencia Episcopal Española (2008a e 2008b) calculou que (a) tres de cada catro alumnos españois están matriculados na materia de relixión católica (o 84,9% na educación infantil, o 84,1% na primaria, o 63% na secundaria obrigatoria e o 48,9% no bacharelato), nunha evolución globalmente descendente desde o curso 2004-2005; (b) nos

centros públicos, a porcentaxe baixa até o 68,5% (o 80,6% na educación infantil, o 80% na primaria, o 49,8% na secundaria obrigatoria e o 36,8% no bacharelato), nunha evolución globalmente descendente desde o curso 2003-2004; e (c) nos centros privados católicos, pola contra, a porcentaxe ascende até o 98,3% (o 99,7% na educación infantil, o 99,2% na primaria, o 97,8% na secundaria obrigatoria e o 89,3% no bacharelato), dun xeito globalmente bastante estábel desde o curso 2002-2003. Non se pode negar, polo tanto, que, como indica Jordán Villacampa (2001, 334), se dá unha "importante presencia de la enseñanza de la religión y de la enseñanza religiosa en el sistema educativo español".

O profesorado da materia de relixión católica[1207]

A blindaxe legal da ortodoxia

No artigo III do acordo do 3 de xaneiro de 1979 entre o Estado español e a Santa Sé sobre ensino e asuntos culturais estabelécese o seguinte:

> Nos niveis educativos aos que se refire o artigo anterior [actualmente educación infantil, primaria, secundaria obrigatoria, bacharelato e ciclos formativos], o ensino relixioso será impartido polas persoas que, para cada ano escolar, sexan designadas pola autoridade académica entre aquelas que o Ordinario diocesano propoña para exercer este ensino. Con antelación suficiente, o Ordinario diocesano comunicará os nomes dos Profesores e das persoas que sexan consideradas competentes para o devandito ensino.
>
> Nos Centros públicos de Educación [actualmente infantil], a designación, na forma antes sinalada, recaerá con preferencia nos profesores de [actualmente educación primaria] que así o soliciten.
>
> Os Profesores de relixión formarán parte, para todos os efectos, do Claustro de Profesores dos respectivos Centros.

O que este artigo pretende garantir é (a) converter o bispo no elemento chave que asegure o control eclesiástico sobre a transmisión correcta da

doutrina católica e (b) satisfacer a esixencia dos pais católicos de que seus fillos reciban unha formación relixiosa ortodoxa[1208]. O artigo coincide co previsto no canon 805 do Código de dereito canónico:

> O Ordinario do lugar, dentro da súa diocese, ten o dereito de nomear ou de aprobar os profesores de relixión, así como de remover ou de esixir que sexan removidos cando así o requira unha razón de relixión ou de moral.[1209]

Na LOE, o profesorado da materia de relixión regúlase da seguinte maneira:

> Disposición adicional terceira. *Profesorado de relixión.*
>
> 1. Os profesores que impartan o ensino das relixións deberán cumprir os requisitos de titulación estabelecidos para as distintas ensinanzas reguladas nesta lei, así como os estabelecidos nos acordos subscritos entre o Estado Español e as diferentes confesións relixiosas.
>
> 2. Os profesores que, non pertencendo aos corpos de funcionarios docentes, impartan o ensino das relixións nos centros públicos farano en réxime de contratación laboral, de conformidade co Estatuto dos traballadores, coas respectivas Administracións competentes. A regulación do seu réxime laboral farase coa participación dos representantes do profesorado. Accederase ao destino mediante criterios obxectivos de igualdade, mérito e capacidade. Estes profesores percibirán as retribucións que lles correspondan no respectivo nivel educativo aos profesores interinos.
>
> En todo caso, a proposta para a docencia corresponderalles ás entidades relixiosas e renovarase automaticamente cada ano. A determinación do contrato, a tempo completo ou a tempo parcial segundo o que requiran as necesidades dos centros, corresponderalles ás Administracións competentes. A remoción, no seu caso, axustarase a dereito.[1210]

En realidade, estamos novamente ante unha implementación xurídica da corporatización da función pública relixiosa no campo do ensino, por moito que nos poida parecer criticábel, como llo parece a Contreras Mazarío (1992, 186-187), que (a) a integración do profesorado da materia de relixión católica se realice mediante a intervención da autoridade eclesiástica, o que supón unha distorsión do sistema xeral de acceso á función pública docente; e que (b) “el

Estado a través de la integración de este personal" estea a asumir "como una función propia la enseñanza de la religión", o que semella dificilmente compatíbel co principio de laicidade. Contreras Mazarío, que se achega, sen sabelo, á nosa análise corporatista, constata a "dificultad en la distinción entre las funciones propiamente estatales y el ejercicio de las funciones religiosas". De feito, o Estado acaba actuando (a) "como mero ejecutor en este tipo de decisiones sin poder entrar en el fondo", e (b) "como garante de concretas funciones religiosas que él mismo asume como propias al dar eficacia a decisiones que tienen su origen en autoridades religiosas". O que en absoluto podemos compartir co autor é a súa conclusión de que isto "resulta incompatible con un modelo como el español".[1211] Porque, repetimos, *esta regulación da actividade do profesorado da materia de relixión católica é perfectamente coherente co modelo español de corporatización da función pública relixiosa no campo educativo*.

Outro autor que se rebela contra esta regulación é Llamazares Fernández (2002). O Estado paga e a igrexa católica manda: "El Estado se convierte en obediente brazo ejecutor de mandatos de la Iglesia fundados en motivaciones religiosas, presta su coactividad a normas confesionales, viola derechos legítimos, fundamentales incluso, de sus ciudadanos y financia actividades con un evidente fin religioso. Inconstitucionalidad por múltiples capítulos. Paga, pero no manda. Obedece". Quedarían así tocadas a soberanía e mais a non confesionalidade do Estado.

Un catequista no claustro de profesores?

Para González Barón (2001, 74), o artigo III do acordo do 3 de xaneiro de 1979 entre o Estado español e a Santa Sé sobre ensino e asuntos culturais

> supone un nuevo atentado contra la aconfesionalidad de las instituciones públicas. En calidad de miembros del Claustro de profesores, el profesor nombrado a dedo por el obispo tiene derecho a participar en las decisiones de carácter general del centro, en el proyecto curricular, y en todo lo que afecte a la comunidad educativa en su conjunto, no sólo en lo que se refiere a la materia de religión y a los que han optado por ella. Y, lo

> que es más grave, como ya ocurre en Andalucía, a ser tutor de alumnos cuyos padres no desean en absoluto la influencia ejercida sobre sus hijos por el clero.

Pérez Galán (2001, 43) expresa dun xeito particularmente claro a posición laica nesta materia:

> ¿Cómo es posible que en cada escuela pública haya profesores de religión propuestos por los respectivos Obispos, aunque los nombramientos los realicen formalmente las Administraciones?, ¿que estos mismos profesores, en las escuelas públicas, reciban sus directrices e instrucciones de personas ajenas a las Administraciones educativas?, ¿que estos profesores tengan en el claustro de cada centro las mismas prerrogativas que los funcionarios docentes?, ¿que se litigue una y otra vez para que el sistema educativo público conceda a la asignatura de Religión católica el mismo estatus académico que concede, por ejemplo, a las Matemáticas o a la Lengua Española? [...] a la altura del tiempo que vivimos, es insostenible la situación que mantiene la enseñanza de la Religión católica en la escuela pública española, que perdura como una reminiscencia del pasado, siendo, esa situación, impropia de un Estado aconfesional. La revisión del estatus de la enseñanza de la Religión requeriría [...] la previa denuncia por el Estado español de los Acuerdos firmados en 1979 con la Santa Sede, pues en ellos está la raíz de los conflictos surgidos sobre esta cuestión.

Segundo a Conferencia Episcopal Española (2001), no caso profesor de relixión católica "es necesario tener en cuenta su peculiar perfil actual y su doble vinculación, a la Administración con la que mantiene una relación laboral y a la diócesis con la que se vincula por su fe, por la aceptación de la misión encomendada *y* por la normativa canónica". O profesorado queda así sometido a unha dobre suxeición: (a) ás administracións educativas, que deben "velar por el cumplimiento de los derechos y deberes del profesor de religión como trabajador a cargo de la Administración y miembro del claustro de profesores a todos los efectos", e (b) á xerarquía eclesiástica, que "es competente para ejercer el seguimiento de los aspectos referidos a la presentación del contenido, a los resultados en la formación del alumno y a los compromisos y deberes del profesor de Religión y Moral Católica, que dicen relación a estos aspectos".

A Conferencia Episcopal expide a *declaración eclesiástica de idoneidade*, que habilita academicamente para a impartición da materia de

relixión católica, e mais a *missio canonica*, que certifica a identidade católica do docente.[1212] O profesorado desta materia presenta unha especificidade por completo allea ao resto do persoal docente: debe axustar á doutrina corporativa católica tanto (a) a súa actividade lectiva como (b) o seu comportamento persoal[1213]. O contrario implica o afastamento da docencia.[1214] Polo tanto, non se trata dun profesorado equiparábel ao pertencente aos distintos corpos de funcionarios docentes: (a) é habilitado pola igrexa católica mediante unha *venia docendi* que non é máis que unha *formalización institucionalizada da cooptación*, (b) incorpórase ao claustro por unha vía concordataria e non pola prevista na lexislación común e (c) atópase nunha situación de precariedade, xa que o seu nomeamento ten unha vixencia dun ano escolar.

Os problemas que xorden cando un bispo decide non renovar a habilitación anual dun profesor acaban moi a miúdo nos xulgados, como veremos *infra* ao estudarmos unha recente sentenza do Tribunal Constitucional. Este feito revela, desde logo, unha certa dose de oportunismo –ou mesmo de cinismo– por parte deste profesorado, que aceptou facer proselitismo relixioso someténdose a un sistema de cooptación que só denuncia cando deixa de beneficialo. A este respecto, Francisco Delgado Ruiz (2001a) comenta:

> Los catequistas-profesores, dedicados a dar clases de religión en los centros públicos de enseñanza aceptan y son partícipes, desde el principio, de las normas y dogmas que impone la jerarquía católica. Y, por lo tanto, en las aulas (cuyo control público no ejerce nadie, fuera de los obispos) se inculcan las directrices de la Iglesia católica en materia de relaciones sexuales, matrimoniales, etc. Por ello esta situación [de denuncia da non renovación do contrato laboral] me parece, en parte, grotesca. [...] desde su [dos profesores] posición católica y personal de aceptación del sistema [...].

Neste mesmo sentido, o editorialista do xornal *El País* (País, 2003a) observa: “No es aceptable que una casta especial de profesores esté exenta de cumplir los requisitos de control y evaluación por parte de los poderes públicos que cumplen los demás, y que dependan, en su selección y en su carrera académica, del episcopado; aunque, eso sí, pagados con fondos públicos”. Estes profesores, sempre segundo o mesmo editorialista (País, 2003b), son “escogidos y controlados por los obispos, pero con dinero extraído del bolsillo

de todos los contribuyentes españoles, sean católicos, judíos, musulmanes, protestantes, budistas, agnósticos o ateos", coa misión de "realizar un intenso adoctrinamiento de nuestros niños y adolescentes a través de la escuela pública".

Resulta, polo tanto, difícil estar de acordo con Llamazares Fernández (2002) cando afirma: "No vale decir que el profesor de Religión, cuando recibe el encargo del obispo (misión canónica), ya sabe cuáles son las condiciones del contrato. Así podría ser eventualmente si la Iglesia fuera la empleadora, pero no cuando el que viola el derecho de libertad ideológica y religiosa como empleador es el propio Estado no confesional". O mesmo autor recoñece que a regulación vixente ten a súa base normativa no acordo do 3 de xaneiro de 1979, pero cun matiz: "Lo que no dice [o acordo], en contra de las pretensiones de la Iglesia, es cuál sea su régimen laboral [do profesorado de relixión] ni de quién depende, si del Ministerio o de la Diócesis, ni concreta su régimen económico, ni quién corre con su financiación". Pero por que debería resultar chocante que finalmente esteamos ante un caso de *financiamento de fins relixiosos con fondos públicos*, se, en rigor, é totalmente coherente co modelo español de corporatización da función pública relixiosa no campo educativo?

Dado que nin a Constitución nin o acordo de 1979 resolveron a cuestión da natureza xurídica da relación entre o Estado e o profesorado de relixión (católica), foi, como recordan Contreras Mazarío e Celador Angón (2005, 51-52), a Lei 50/1998, do 30 de decembro, de medidas fiscais, administrativas e de orde social (BOE do 31 de decembro), a que, no seu artigo 93[1215] –incorporado na disposición adicional terceira da LOE, que vimos *supra*–, optou polo *contrato laboral*:

> Os profesores que, non pertencendo aos corpos de funcionarios docentes, impartan ensinanzas de relixión nos centros públicos nos que se desenvolvan as ensinanzas reguladas na presente lei, farano en réxime de contratación laboral, de duración determinada e coincidente co curso escolar, a tempo completo ou parcial. Estes profesores percibirán as retribucións que lles correspondan no respectivo nivel educativo aos profesores interinos, debendo alcanzarse a equiparación retributiva en catro exercicios orzamentarios a partir de 1999.

A corporación católica queda excluída da condición de empregadora en favor das administracións educativas. Pero, sempre segundo Contreras Mazarío e Celador Angón, o empresario contrata o profesorado de relixión católica en función da decisión tomada por "un sujeto extraño a la Administración como es el obispo diocesano" por "motivos exclusivamente religiosos", o que "resulta claramente incompatible con el artículo 16.3" da Constitución. Vexamos agora se o Tribunal Constitucional está de acordo con esta afirmación tan contundente.

Un modelo bendicido polo Tribunal Constitucional

Unha recente sentenza do Tribunal Constitucional –a 38/2007, do 15 de febreiro (suplemento do BOE do 14 de marzo)– ofrécenos un exemplo de *perfecta coherencia xurisprudencial co modelo español de corporatización da función pública relixiosa no ámbito do ensino*, ao que se alude, no fundamento xurídico 13, cunha referencia ás *modulacións que resultan da singularidade do ensino relixioso*. A cuestión litixiosa ventilada na sentenza era a posíbel inconstitucionalidade do réxime de contratación pública do profesorado da materia de relixión católica (no que, como vimos, hai un suxeito alleo ao Estado que decide –facendo uso de criterios cuxa constitucionalidade é debatíbel– sobre o acceso e a continuidade no emprego) plasmado no artigo III do acordo do 3 de xaneiro de 1979 sobre ensino e asuntos culturais, así como no artigo 93 da Lei 50/1998, do 30 de decembro, de medidas fiscais, administrativas e de orde social. O deber de cooperación entre os poderes públicos e a igrexa católica recollido no artigo 16.3 da lei fundamental ampara o feito de que o profesorado da materia de relixión católica sexa *persoal laboral contratado en réxime temporal polas administracións educativas de acordo coa proposta da igrexa católica*?

Segundo o Tribunal Constitucional, (a) que o docente da materia de relixión católica estea vinculado á administración educativa mediante un contrato laboral non atenta contra o dereito á igualdade e á non discriminación do artigo 14 da Constitución; a opción lexislativa polo contrato laboral (que non

deriva do acordo de 1979) é constitucionalmente válida porque non é arbitraria e porque a súa xustificación –que é a transmisión, durante un curso académico, das ensinanzas da fe católica– é obxectiva e razoábel; ademais, (b) as confesións, que teñen constitucionalmente garantida (artigo 16.1) a súa liberdade para a impartición das súas doutrinas sen a inxerencia dos poderes públicos do Estado aconfesional, son as únicas competentes para xulgar, en termos rigorosamente relixiosos, a cualificación dos traballadores da administración pública educativa que libremente deciden transmitir as ensinanzas dos seus credos, xuízo que non ten por que limitarse á estrita consideración dos coñecementos dogmáticos ou das aptitudes pedagóxicas, senón que tamén pode estenderse á conduta persoal na medida en que expresa as convicción relixiosas e constitúe para a comunidade relixiosa un compoñente definitorio irrenunciábel da súa fe.[1216] No fundamento xurídico 9 da sentenza sinálase que todo isto se deduce da *decisión do Estado* –fundamentada na obriga de cooperación prevista no artigo 16.3 da Constitución– *de acordar coas comunidades relixiosas a impartición da ensinanza da materia de relixión nos centros educativos públicos*, o que, *a sensu contrario*, pode ser entendido como unha *opción da que o Estado podería non facer uso*.

Esta sentenza do Tribunal Constitucional deu lugar a un interesante debate nos medios de comunicación, do que aquí non pretendemos dar conta. Porén, apuntaremos algunhas das achegas que apareceron na edición de Galiza do xornal *El País*. Navarro-Valls (2007), desde unha posición de defensa dos arranxos corporatistas (que non menciona como tales) entre o Estado e a igrexa católica, acolle a sentenza moi favorabelmente, xa que "avala con llamativa firmeza lo establecido en el Acuerdo con la Santa Sede". Savater (2007) intervén na discusión observando criticamente que o "adoctrinamiento confesional [...] no ha de tener lugar en la enseñanza pública", polo que resulta "por lo menos inusual que una materia figure en el programa de bachillerato no por decisión libre de las autoridades educativas sino como concesión a una entidad foránea [a Santa Sé]" feita nun "Concordato venido del franquismo". Pero á vez, o autor precisa que os docentes da materia de relixión católica asumen, a cambio dunha remuneración pagada polo Estado, a obriga

profesional de propagar unha doutrina que prohíbe certas condutas pertencentes á vida privada dos cidadáns, polo que non é sorprendente que a igrexa católica "trate al menos de controlar a quienes hablan en su nombre y según su nombramiento, ya que el resto de la sociedad parece estar cada vez menos por la labor. Sería sorprendente que los obispos eligieran para transmitir su reglamento teocrático a los jóvenes a quienes tienen ideas parecidas a las de los jóvenes y no a las suyas". No caso dos docentes da materia de relixión católica estaríamos ante

> personas designadas por las autoridades eclesiásticas para impartir doctrina *católica* con más o menos adornos. No es una asignatura relacionada con el conocimiento sino con la devoción. De ahí que –a diferencia de lo que ocurre en las materias de sustancia científica– se pida militancia a quienes la imparten [...]. Lo que importa no es la autenticidad de lo enseñado (me temo que bastante discutible) sino la autenticidad de la fe con que se enseña. Se trata no de saber sino de creer y a qué principios se debe obediencia. Es la fe quien mueve toda esta montaña pedagógica.

O editorialista de *El País* (País, 2007b) repróchalle ao Tribunal Constitucional que non sexa quen de diferenciar entre un profesor e un catequista, dado que permite que os bispos poidan esixir do docente da materia de relixión católica "una conducta moral acorde al credo religioso cuyas enseñanzas imparte", o que "coloca a este colectivo de enseñantes en una situación de discriminación inaceptable". A maiores, xurdiría a "natural inquietud sobre la idea que puedan tener los magistrados sobre la aconfesionalidad del Estado", dado que se admite "en el seno del sistema educativo un foco de confesionalismo incompatible con el actual Estado". A sentenza tería así "el aroma de otra época, en la que la separación entre la Iglesia y el Estado no tenía todavía unos contornos definidos". De aí que, seguidamente, o editorialista (País, 2007c), que admite que a sentenza do Tribunal Constitucional é "seguramente impecable desde un punto de vista jurídico", propoña a "revisión" dos acordos de 1979 –dado que as actuais circunstancias son "bien distintas de las de la España de la transición"– e mais a "supresión de la asignatura [de relixión] en la enseñanza pública".

Carrillo (2007b) describe criticamente a capacidade de proposta que teñen os bispos á hora de designar o profesorado da materia de relixión

católica como “actos de pura arbitrariedad inquisitorial e impropios de una sociedad abierta, cometidos por las autoridades representativas del culto religioso católico”, para despois constatar con sorpresa que o Tribunal Constitucional avala este “omnímodo poder” dos bispos que converte a igrexa católica nun “cómodo empresario”. Segundo Carrillo, o Tribunal Constitucional acepta que o profesor da materia de relixión católica, cuxa actividade extradocente pode ser avaliada polo bispo para emitir o seu xuízo de idoneidade, se conciba como “mitad monje y mitad soldado”, o que sería discriminatorio verbo do resto do profesorado. Deste xeito, a “condición aconfesional del Estado deviene pura falacia y la Constitución como norma suprema queda devaluada”. Pradera (2007a), cunha notábel clarividencia, opina que a catequese católica –“impartida bajo el nombre de asignatura de religión”– se beneficia dunha “densa trama de privilegios económicos financiados con fondos presupuestarios” cuxo alicerce normativo é un “tratado entre dos Estados [...] que no puede ser ignorado mientras siga vigente”.[1217]

Desde o noso punto de vista é lexítimo pretender que a corporatización da función pública relixiosa –coa súa deriva no campo educativo– se desinstitucionalice a través da denuncia dos acordos concordatarios de 1979. Pero propugnar unha laicización do ámbito público non debería empecer o rigor na análise do *statu quo*. O modelo español de relacións entre o Estado e a igrexa católica permítelle a esta corporación utilizar os centros públicos de ensino para realizar un labor de proselitismo financiado con cargo ao erario público. Como xa apuntamos *supra*, as persoas encargadas de implementar *in situ* esta actividade benefícianse persoalmente do mecanismo legal de cooptación que lles permite ocupar un posto de traballo como docentes sorteando a vía ordinaria de acceso por oposición, polo que resulta incoherente, desde o punto de vista do modelo, que a desconfianza do bispo e a conseguinte perda do emprego se interprete, agora si, como un caso de discriminación. O Tribunal Constitucional comprendeu perfectamente as *moi confesionais peculiaridades da aconfesionalidade española*.

Costumes simbólicos

Malia que do artigo 16.3 da lei fundamental sería posíbel deducir que as autoridades públicas non poden comparecer, como tales, en cerimoniais ou cultos relixiosos,[1218] na práctica faise evidente que as institucións públicas son moi pouco escrupulosas á hora de evitar tinxir os seus actos cunha coloración católica. Porén, este feito non nos pode deixar indiferentes desde un punto de vista laico, como sinala Peña-Ruiz (1998, 73): "Un athéisme militant de la puissance publique ferait injure aux croyants, qui ne pourraient se reconnaître en elle. Inversement, son marquage confessionnel ferait injure aux athées, qui ne le pourraient pas non plus. C'est pourquoi la république ne peut organiser ses cérémonies officielles dans une Église, pas plus qu'elle ne peut leur donner la forme d'un rassemblement placé sous l'égide de l'athéisme". Especialmente significativas son as comparecencias públicas das xefaturas do Estado e do Goberno de España, nas que *a aconfesionalidade constitucional do Estado semella a miúdo preterirse en favor dunha tradición nacionalcatólica rediviva*. Non se poderá negar que esta práctica simbólica é coherente co modelo español de corporatización da función pública relixiosa, pero, como observa Álvarez Espinosa (2003, 202), o respecto á tradición oculta unha confesionalidade que "puede encerrar una intolerancia religiosa".

Como é propio dos arranxos corporatistas, non é a igrexa católica a única interesada en atentar simbolicamente contra a aconfesionalidade do Estado. Unha reflexión de Fernández Fernández (1999, 190-191) pode axudarnos a comprender o porqué:

> De entre los temas planteados por la Asamblea Conjunta para hacer real y significativa la separación Iglesia-Estado, estaba el de la supresión de una tradición que implicaba la presencia de eclesiásticos en los organismos estatales y que se prolongaba hasta la asistencia de las autoridades civiles y militares a los actos religiosos solemnes, o la de eclesiásticos a las celebraciones no religiosas, ocupando en ambos casos lugares preferentes. La legislación basada en la Constitución de 1978 puso fin a la participación de los obispos en los organismos estatales; pero la no participación de autoridades civiles o religiosas, en cuanto tales autoridades, en ámbitos de competencia ajena a la propia no tuvo una solución reglamentada. Parecía algo evidente en los años del posconcilio. Posteriormente, la línea diferenciadora entre

> ambos ámbitos parece haberse difuminado. Interesa a las autoridades civiles hacerse presente en las tradiciones, en las celebraciones, y en los asuntos religiosos cuando se rentabiliza en votos. Igualmente, las autoridades eclesiásticas rentabilizan su presencia, personal o como asociación, con otra serie de compensaciones.

Unha posíbel listaxe das *violacións simbólicas da aconfesionalidade do Estado* debería incluír (a) as manifestacións confesionais católicas da xefatura do Estado (Juan Carlos de Borbón e mais os seus descendentes casaron en cerimonias de Estado oficiadas segundo o rito católico, *v.g.*); (b) a intervención solemne do rei ou dun delegado rexio, como tales, na *Ofrenda Nacional al Apóstol* que ten lugar en Santiago de Compostela;[1219] (c) a toma de posesión do presidente do Goberno de España e dos ministros ante un exemplar d'*A Biblia* e un crucifixo;[1220] (d) a presenza dos membros dos gobernos de España e autonómicos, os alcaldes, os concelleiros e demais autoridades en todo tipo de manifestacións relixiosas celebradas en espazos públicos;[1221] (e) a participación das forzas da orde pública e das forzas armadas en procesións católicas;[1222] (f) a consagración das forzas armadas á *Virgen del Pilar*; (g) a presenza institucionalizada de curas en cuarteis, hospitais e centros penitenciarios;[1223] (h) a fixación do calendario laboral e escolar cunha moi especial atención ás celebracións relixiosas católicas;[1224] (i) a utilización de santos e virxes como patróns oficiais de cidades e vilas; (j) a utilización de espazos gratuítos nas televisións públicas, sobre todo por parte da corporación católica (programas confesionais, retransmisión de cerimonias relixiosas, os domingos e durante a semana santa, etc.); (k) a simboloxía católica aínda presente en moitos espazos públicos;[1225] e (l) os funerais de Estado, celebrados segundo o rito católico.[1226]

Estes son os principais puntos tratados neste capítulo:

- Despois de acadar o obxectivo estratéxico de atrincheirarse institucionalmente grazas ao seu *status* público, a corporación católica, capitaneada xa polo novo e tradicionalista papa Xoán Paulo II, achégase aos axentes políticos máis conservadores e emprende unha serie de loitas

ideolóxicas dirixidas a preservar e a incrementar a súa influencia no ordenamento moral e cultural fronte ás demandas sociais laicistas que cuestionan a súa posición hexemónica. A igrexa católica consegue así asumir funcións de formulación e de implementación de políticas públicas en diversos campos, como o tributario e financeiro, o educativo, o relixioso ou o simbólico.

- No campo tributario e financeiro, a corporación católica, que desatende o seu compromiso de autofinanciamento, logra que os seus bispos e cregos se beneficien dun sistema de asignación tributaria que non supón ningún esforzo fiscal a maiores para o contribuínte que decide destinar unha parte da cota íntegra da súa declaración do IRPF ao sostemento da igrexa católica. A determinación do importe global do financiamento público desta igrexa –tanto a través de transferencias como a través de beneficios fiscais– é moi difícil.
- No ámbito educativo, a igrexa católica consegue afianzar a súa plataforma estratéxica de reprodución social ao tempo que evita que se impoña un modelo de ensino obrigatorio público, universal, laico e gratuíto *stricto sensu*. Os centros privados católicos, expresamente concibidos como un instrumento corporativo para a actividade proselitista, son máis eficientes que os públicos no recrutamento de alumnado e, aínda que gozan dun importante apoio orzamentario público, permítenlles ás administracións educativas aforrar unha parte do que terían que gastar se todo o alumnado estivese escolarizado en centros públicos. Polo tanto, o arranxo corporatista entre o Estado e a igrexa católica substánciase nun intercambio de recursos: o Estado rexistra un aforro orzamentario e a igrexa católica controla parcialmente o ensino non universitario.
- A maiores, os centros de ensino públicos preuniversitarios teñen que ofrecer a relixión católica como unha materia ordinaria –totalmente controlada, no tocante aos seus contidos e ao persoal docente que a imparte, pola corporación católica–, que, porén, non é obrigatoria para o alumnado. Con todo, os alumnos que non cursan a materia de relixión católica están na obriga de recibir atención educativa no centro (actualmente non teñen que matricularse nunha materia alternativa), co

obxectivo de non desincentivar a materia confesional.

- O profesorado da materia de relixión católica é contratado polas administracións educativas durante o curso académico, unha vez cooptado pola corporación católica en función da súa idoneidade docente e persoal. A perda da idoneidade, apreciada exclusivamente pola igrexa católica de acordo co seu xuízo relixioso, supón a non renovación da habilitación anual para desempeñar un emprego público mediante un contrato laboral.
- No campo relixioso, as confesións distintas da católica están todas relegadas a posicións marxinais, ao tempo que non poden competir cos inxentes recursos simbólicos, nomeadamente no ámbito público, dos que dispón a corporación católica.
- Precisamente no ámbito simbólico, o arranxo corporatista entre o Estado e a igrexa católica plásmase en múltiples manifestacións particularmente relevantes, entre as que destacan, por unha banda, a participación masiva e sistemática das autoridades públicas en cerimonias relixiosas cuxa importancia social pode ser relacionada co comportamento electoral, e, por outra banda, na coloración confesional das festividades e dos actos públicos máis solemnes, que lexitima ante a cidadanía a corporatización da función pública relixiosa.
- Finalmente, a igrexa católica fracasa no seu intento por evitar que o Estado regule o divorcio e despenalice parcialmente o aborto, pero consegue que o Estado, a través da prevención xeral inherente á tipificación penal das condutas non violentas contra os sentimentos relixiosos, instaure, malia estar constitucionalmente prohibido, un mecanismo de censura previa.

Conclusións

L'idée d'une science neutre est une fiction, et une fiction intéressée, qui permet de donner pour scientifique une forme neutralisée et euphémisée, donc particulièrement *méconnaissable*, de la représentation dominante du monde social.

Pierre Bourdieu, "Le champ scientifique"

Retomamos agora as 20 cuestións formuladas ao comezo de cada unha das tres partes deste traballo –de acordo co avanzado no punto 8 da introdución– para, tendo en conta os principais puntos tratados nos 22 capítulos, procurar ofrecermos as correspondentes conclusións:

1. A ciencia social naceu cando a burguesía precisaba dispor duns instrumentos que lle permitisen coñecer un contorno que cambiaba cunha celeridade crecente. A realidade social, entendida como un dominio de análise nomotética, dividiuse nunhas áreas –a política, a económica e a sociocultural– que se pretendían autónomas e que deron lugar ao nacemento de varias disciplinas: a ciencia política, a ciencia económica, a socioloxía e a antropoloxía. Fronte a elas situouse a historia como un modo de análise idiográfico, co que se impuxo unha concepción ahistórica da verdade científica.

2. En contra dunha idea bastante xeneralizada, o suxeito da ciencia non é o científico, senón o campo científico, que é o lugar no que os seus integrantes, preocupados por monopolizar a autoridade científica, se atopan inmersos en conflitos que son á vez políticos e científicos. A etioloxía do pluralismo no campo da ciencia social, é dicir, das diferenzas científicas entre os axentes do campo, haina que buscar, por unha banda, no feito de que os seus integrantes son parte do obxecto que investigan –están ligados a el tanto racional como afectivamente–, e, por outra banda, na posición que estes axentes ocupan no campo, que –ao igual do que sucede no campo social– pode ser de dominación e de subordinación.

A maiores, o feito de que no campo da ciencia social se analicen os mecanismos que permiten manter a orde social explica a presión a que o somete o campo político e, en xeral, a estreita relación existente entre as loitas internas do campo científico e as loitas entre as clases no campo político. Así, a conexión entre o canon e o poder ponse de manifesto no proceso de canonización, no que as institucións públicas e mais os científicos sociais situados en posicións de dominación levan a cabo a selección das obras canónicas. Polo tanto, e na medida en que se pode producir a canonización de

determinados repertorios, a ciencia social non debe ser entendida como un campo simplemente plural.

3. É obvio que os repertorios cumpren unha función no plano estritamente científico cando tentan afrontar os problemas empíricos dun xeito efectivo e cando fan posíbel a investigación de feitos previamente ignorados ou negados. Pero non é menos certo que as institucións e os axentes dominantes no campo da ciencia social exercen un poder político decisivo á hora de impor a adhesión á verdade como crenza, é dicir, á hora de definir unha comunidade de fe ao redor dun repertorio canónico que os axentes dominantes constrúen e transforman. Os modelos e os demais produtos aos que dá lugar o repertorio canónico fornécenlle ao campo lexitimidade, estabilidade e adaptabilidade, pero, ao tempo, son ideoloxicamente dependentes dunha determinada concepción do mundo, e esta é a razón de que o repertorio canónico estea desprovisto de forza inmanente, de que non sexa quen de imporse pola simple forza dos seus argumentos, de que poida ser rexeitado por aqueles axentes que, desde posicións antagónicas, sosteñan que está sometido a un control ideolóxico, e de que a súa natureza sexa esencialmente histórica. En síntese, se a canonicidade non é nunca unha calidade inherente a unha obra ou a un repertorio, hai que cuestionar radicalmente a concepción inmanentista da ciencia social.

En definitiva, o canon é un alicerce da ideoloxía das elites dominantes e, neste sentido, só pode ser conservador. Porén, non é inmutábel, porque, mentres os axentes dominantes procuran conservar as súas posicións, aqueles que ocupan posicións subordinadas e marxinais desenvolven estratexias de subversión dirixidas a mover o canon da súa posición central.

4. No relato canónico, a igrexa católica presenciou a chegada da II República Española instalada na súa vella posición de privilexio e sen cuestionar en absoluto o seu tradicionalismo ideolóxico. Non tardou en comprobar que, no novo contexto marcado por unha lexislación severamente anticlerical, carecía dun partido católico ou democratacristián que lle permitise resituarse convenientemente no campo político. A *Confederación Española de Derechas*

Autónomas (CEDA), coa súa forte inclinación autoritaria, foi a resposta das elites católicas ao reto da súa reorganización política. Brutalmente perseguidos, os católicos rebeláronse contra a secularización republicana e apoiaron o golpe militar de xullo de 1936. O fracaso da II República conduciu á Guerra Civil, na que o bando nacionalista vencedor contou co apoio da igrexa católica para erixir un réxime autoritario. Ambos –o réxime e especialmente a igrexa católica, unha das *familias* características do pluralismo franquista– constataron que se atopaban nunha situación de dependencia mutua. Realizando un fundamental labor de lexitimación do réxime e de participación directa no exercicio do poder, así como de socialización política e de selección dos cadros políticos e sindicais, a igrexa conseguiu unha posición de privilexio nos campos político, ideolóxico, orzamentario, educativo e simbólico. Os riscos inherentes a esta posición que se albiscaban no horizonte da morte do ditador quedaron minimizados en 1947, coa transformación do réxime nunha monarquía. En 1953, o concordato veu confirmar a total identificación entre o Estado e a Santa Sé.

5. O mundo atopábase daquela en plena Guerra Fría, e os Estados Unidos de América, na súa condición de superpotencia, empezaban a desenvolver unha política exterior centrada na estabilidade e na seguridade xeopolíticas, na gobernabilidade, no control dos movementos sociais e na prevención das dinámicas que puidesen desembocar en réximes comunistas. Para acadaren este obxectivo puxeron en pé un sistema de alianzas que abranguía tanto os réximes democráticos como os réximes ditatoriais anticomunistas, cuxa eventual evolución cara á democracia debía estar sometida a un estreito control. Os científicos sociais norteamericanos, favorecidos polo poder económico do seu país, puideron ocupar as posicións dominantes no seu campo, e os repertorios que crearon foron doadamente canonizados, na medida en que respondían á presión exercida por un campo político que necesitaba un aparato ideolóxico sólido para a súa política exterior, así como modelos normativos que evitasen a desestabilización e a crise e lles marcasen o camiño a seguir aos Estados inmersos en procesos de transición política.

Un destes repertorios foi o funcional-pluralista, un fillo das teorías da modernización, ou, máis concretamente, da investigación sobre o desenvolvemento. Dado que os desenvolvementos económico e político se consideraban indisociábeis, os modelos iniciais centráronse nas precondicións obxectivas funcionais da democracia e mais na posición e no comportamento dos individuos, dos partidos e dos grupos de interese no campo político. Para o funcionalismo –un dos elementos constitutivos do repertorio canónico–, o sistema social burgués é unha solución racional óptima que só depende de que poida cumprir as súas funcións mediante determinadas estruturas. O pluralismo –o segundo elemento constitutivo do repertorio canónico– márcase como obxectivo a superación das limitacións prácticas do modelo político liberal, que ignora os axentes interpostos entre o cidadán e o Estado, así que sitúa os partidos políticos e mais os grupos de interese no centro das súas análises. A observación e a medición do comportamento dos individuos colocados nun mercado político competitivo no que o Estado é alleo aos intereses en conflito son o obxectivo do pluralismo, en cuxa cerna se atopan o individualismo metodolóxico e o *behaviouralism*.

6. Un modelo básico do repertorio canónico é aquel que distingue entre os réximes totalitarios –os comunistas e o nacionalsocialista– e os autoritarios –represivos pero amigábeis–. Estes últimos, entre os que se atopou, no seu momento, o franquista, son democratizábeis, de maneira que con eles é posíbel colaborar. Inicialmente entendíase que a acción social obedecía a un guión determinado polas leis universais que rexían as estruturas sociais, pero coa recepción dos modelos da *rational choice*, as elites convértense nos verdadeiros protagonistas dos procesos de transición. É dicir, o modelo transitolóxico finalmente canonizado diferénciase dos modelos iniciais do repertorio funcional-pluralista en que a transición se retrata como un proceso non determinado pola estrutura socioeconómica, e, polo tanto, esencialmente político (e do que, por certo, está ausente a sociedade civil, cuxo papel é secundario). Con todo, a estrutura socioeconómica condiciona a acción dos líderes e pode favorecer un proceso de transición nun contexto de prosperidade. Pero, malia o seu limitado esforzo por dar conta dos límites que

o marco histórico estrutural lles impón ás decisións dos actores en conflito durante unha transición, os modelos do repertorio canónico non son quen de disimular o seu carácter determinista e ahistórico.

7. Os modelos canónicos negan que a ideoloxía sexa un elemento constitutivo dos réximes autoritarios, até o punto de que un dos catro trazos básicos destes réximes é precisamente a desideoloxización. A ideoloxía enténdese como un fenómeno difuso e intranscendente, así que é preferíbel a idea dun condicionamento psicolóxico da persoa polo seu contorno social máis inmediato. Porén, e con independencia de que a ideoloxía se conciba como unha conciencia falsa que lexitima a dominación política ou como unha fonte de lexitimidade da que todo grupo está necesitado para explicarse a si mesmo, para cohesionarse e para racionalizar as situacións de poder das que participa, negar que o franquismo tivo unha ideoloxía significa ignorar que son precisamente as ideoloxías, é dicir, os sistemas colectivos de ideas e de conceptos, as que organizan as crenzas e reúnen o grupo ao redor daquelas actitudes e daquelas prácticas que, máis alá dos conflitos de interese, reforzan a orde social e posibilitan a realización dos obxectivos compartidos. Esta foi xustamente a función do nacionalcatolicismo, unha ideoloxía articulada ao redor da unidade de España e da democracia orgánica de raíz corporativista católica co obxecto de vertebrar os fragmentos ideolóxicos particulares de cada unha das *familias* do réxime franquista.

Sexa como for, o certo é que, no modelo canónico, os réximes autoritarios carecen dunha ideoloxía. Os outros tres trazos básicos destes réximes son o pluralismo limitado, a desmobilización e o liderato político, o que significa que é a través de distintas canles controladas pola dirección política como é posíbel acceder a unha elite heteroxénea pero leal, cuxa cohesión se ve favorecida pola apatía política. O réxime ditatorial franquista, unha vez subsumido no tipo dos réximes autoritarios, caracterízase como un réxime paternalista, benévolo, tolerante e preocupado pola orde e pola estabilidade, lonxe de calquera parentesco co fascismo. Na medida en que responde ao formalismo funcionalista do modelo canónico, esta descrición do réxime de Franco é ahistórica, é dicir, non permite identificar os intereses de clase

excluídos do pluralismo limitado. A maiores, o modelo non se limita a descoñecer a natureza burguesa da ditadura franquista, senón que nega o seu puntilloso intervencionismo ideolóxico e a súa vontade de controlar totalmente a sociedade. Esta distorsión analítica consubstancial ao modelo canónico é coherente cos obxectivos xerais do repertorio funcional-pluralista e responde ao propósito de dotar os sectores aperturistas do *establishment* dunha ideoloxía que lexitimase unha saída continuísta do réxime.

8. No modelo transitolóxico canónico, a liberalización, que non forma parte do proceso de transición política, é a etapa na que un réxime autoritario leva a cabo unha apertura parcial co obxecto, non de democratizar o réxime mediante a celebración de eleccións, senón de desactivar a oposición e de procurar o aumento do apoio cidadán aos liberalizadores. Ao ampliarlle o campo á oposición, a liberalización pode requirir unha acentuación da represión. A conseguinte inestabilidade pode levar ao fracaso da liberalización, e este pode (ou non) desembocar nunha etapa de democratización, que ten unha etioloxía autónoma e se debe a factores tales como o desenvolvemento económico, a complexidade social ou o interese das elites reformistas en lexitimar electoralmente o réxime político. A democratización, que comeza cun acontecemento dramático que augura a elección democrática dun novo goberno, vai depender das posicións dominantes dos reformistas liberalizadores no campo político gobernamental e dos reformistas democráticos no campo político da oposición. En todo caso, o seu control correspóndelles ás elites no poder, que –máis fortes que as opositoras– estabelecen as regras do xogo, neutralizan o involucionismo e reteñen a opción do retorno ao réxime autoritario. Un número limitado de membros das elites políticas reformistas e opositoras moderadas negocian en segredo un novo marco constitucional democrático que preserva determinadas institucións políticas e económicas.

Os gobernos e as organizacións internacionais do centro do sistema capitalista teñen interese en promover as democratizacións, pero, en realidade, as transicións políticas son procesos internos, até o punto de reduciren os actores e os factores externos –a dimensión internacional– á irrelevancia. Para

a etapa de consolidación democrática, finalmente, existen dous modelos canónicos. No minimalista enténdese que a consolidación se produce cando os actores políticos intentan conseguir o poder a través de procesos exclusivamente democráticos, mentres que no maximalista se considera que un sistema de goberno democrático está consolidado cando recibe o apoio xeral das elites e da cidadanía en detrimento dos grupos antisistema.

9. A terceira vaga de democratización comezou en abril de 1974 en Portugal e debeuse a un conxunto de factores: a mellora do nivel de vida das clases medias como consecuencia do crecemento da economía mundial nos anos sesenta, a posterior crise económica –provocada pola suba dos prezos do cru a comezos dos anos setenta–, que trouxo consigo problemas de lexitimación dos sistemas autoritarios, a reorientación reformista e democrática da igrexa católica tras o Concilio Vaticano II (1962-1965), a promoción da democracia por parte da Comunidade Europea, dos EUA e do Vaticano, e o *efecto bola de neve* inducido polos primeiros e exitosos procesos de democratización. España, cuxa transición se iniciou coa morte de Franco e rematou coa celebración dos referendos autonómicos no País Vasco e en Cataluña, encaixa no *modelo segundo intento*, na medida en que se pode buscar a orixe da súa democracia no fracaso da II República –como consecuencia do extremismo das súas elites– e na conseguinte e inevitábel Guerra Civil, que deu lugar a un réxime autoritario cuxas transformacións económicas e sociais fixeron posíbel un novo e definitivo intento democratizador. O réxime autoritario español era un Estado de dereito relativamente forte, contaba cunha sociedade civil sólida, cun campo económico institucionalizado e cunha administración pública profesional e utilizábel nunha democracia. Reunía, polo tanto, a maioría das condicións para realizar unha transición política, así que puxo en marcha un proceso constituínte. De feito, unha parte importante da terminoloxía transitolóxica canónica ten a súa orixe precisamente no modelo español, que exerceu unha gran influencia no resto dos Estados da terceira vaga, especialmente nos latinoamericanos e nos da Europa do Leste.

Foi ao redor de 1965 cando comezou a crise do réxime franquista. As elites dominantes entraron nun proceso de fragmentación mentres a oposición

se fortalecía e o réxime tendía cara ao inmobilismo e ao aumento da represión. Na perspectiva da integración de España no Mercado Común Europeo, a funcionalidade do réxime empezaba a ser seriamente cuestionada. Ante a posibilidade dun colapso da ditadura, as elites e mais as clases medias introduciron na axenda política a necesidade dunha saída reformista. A morte de Franco e o dilema entre a reforma pactada (*reforma desde arriba*) e a ruptura pactada (*ruptura desde abaixo*) provocaron unha incerteza que se reduciu mediante o recurso –disposto no modelo transitolóxico canónico– a unha negociación política controlada polas elites do réxime. A reforma foi acordada polos franquistas moderados e pola oposición mediante unha ficción xurídico-constitucional: mentres se respectaba a legalidade e se garantían a supervivencia das clases dominantes tradicionais e mais os dereitos de propiedade da burguesía, desmantelábase o Estado franquista e deseñábase un horizonte propicio para as demandas sindicais. As eleccións ás Cortes do 15 de xuño de 1977, que demostraron que a cidadanía sintonizaba coas posicións máis centristas e moderadas, construíron un escenario político no que se puido chegar a un acordo constitucional cuxos elementos básicos son a aplicación xeneralizada da fórmula estatutaria como solución da cuestión *rexional* e mais a garantía da economía capitalista e da posición especial das forzas armadas e da igrexa católica.

10. Un elemento chave da transición política española –e, en xeral, do modelo transitolóxico dominante– foi o consenso, que algún autor canónico non dubida en elevar á categoría de fío condutor da historia de España. O consenso levou os franquistas moderados e a oposición democrática non radical –todos eles debilitados polas divisións internas– a acordaren a implementación dun novo réxime erixido sobre unha nova lexitimidade mediante un proceso de negociación formalmente respectuoso coa legalidade franquista. A maiores, o consenso estivo estreitamente ligado a unha xestión da memoria histórica baseada sobre unha filosofía de *nunca máis*, na que se equipararon as responsabilidades de ambos bandos durante a Guerra Civil. Para que as elites conservadoras conducisen o proceso de transición –como era conveniente que fixesen– había que lles asegurar que serían esquecidas as violacións dos

dereitos humanos cometidas durante a Guerra Civil e durante o réxime autoritario, o cal era perfectamente posíbel, xa que, despois de todo, a xustiza non é máis que unha función do poder político. Este esquecemento do pasado, polo demais, respondía a unha demanda cidadá e beneficiaba a reconciliación e a moderación. Durante a transición política, a oposición democrática, á parte de aceptar o reformismo legal e mais a monarquía, renunciou ás políticas económicas progresistas e ao castigo dos responsábeis da represión, mentres o Goberno de España se encargou de vencer a resistencia dos sectores continuístas, legalizou os partidos políticos e garantiu a proporcionalidade (certamente corrixida a favor dos conservadores) na lei electoral.

11. De acordo co relato canónico, a xerarquía católica, cuxos movementos non responderon nunca a cálculos políticos, distanciouse do réxime franquista tras o Concilio Vaticano II para asumir un rol tribunicio en defensa dos grupos marxinais e achegarse á oposición democrática. O seu apoio ao cambio político –realizado desde unha discreta posición de neutralidade– non foi especialmente relevante. Rexeitou a idea de fundar un partido democratacristián, cuxo espazo político sería ocupado máis tarde pola Unión de Centro Democrático (UCD). A polarización relixiosa que caracterizara o período republicano non se reproduciu desta vez. En xeral, a esquerda, cuxas elites e bases electorais estaban trufadas de católicos, entendeu que un achegamento á igrexa católica podía dividir a dereita, e para o Partido Comunista de España, en concreto, un enfrontamento coa igrexa era o que menos necesitaba para conseguir a súa ansiada lexitimación. A igrexa católica pode presentar un balance exitoso da súa andaina que a levou dun réxime autoritario a outro democrático. Perdeu os seus tradicionais privilexios, pero o Estado, do que se separou, coopera con ela e segue a lle recoñecer unha posición especial no campo social, porque a relixión católica non só non queda confinada na vida privada dos cidadáns, senón que se difunde publicamente e sen atrancos, por exemplo no campo educativo. Polo tanto, nin a separación entre o Estado e a igrexa católica é expresión de ningún tipo de antagonismo –de feito, pode considerarse amistosa–, nin o propio Estado pode ser caracterizado como laico.

12. En definitiva, a historiografía e mais a ciencia social dominantes crearon o modelo canónico da transición española de acordo cun repertorio construído nos Estados Unidos desde mediados do século XX. Así é como se pode entender a Amando de Miguel Rodríguez (1993, 8), un alumno de Linz, cando afirma que o tardofranquismo e a transición tiveron lugar no escenario deseñado nas análises do seu mestre, e que, en definitiva, a transición democrática española non foi máis que a aplicación das súas prescricións. Para podermos identificar nitidamente as bases do canon politolóxico sobre o papel da igrexa católica na transición política española examinamos os estudos que Linz, Huntington e algúns dos seus epígonos –politólogos, sociólogos e historiadores aceptados como lexítimos por parte dos círculos dominantes da comunidade científica– elaboraron desde mediados dos anos sesenta do século XX. Se os textos destes autores son fundamentais –e hai que ter presente que, de acordo coa teoría dos polisistemas, o texto non é máis que unha representación dun modelo determinado– é porque acadaron a categoría de canónicos. Porén, o que hoxe se considera un xeito correcto de entender a transición política española non é intrínseca ou esencialmente pertinente, e pode ser matizado, enriquecido ou mesmo substituído por outro ou por outros.

13. Analizado de acordo co modelo canónico dos réximes autoritarios, o franquismo aparece como un réxime benevolente e permisivo. Certamente, a ditadura franquista era ambivalente, podía combinar a rixidez fascista coa flexibilidade dos réximes non fascistas. Isto explica a súa longa duración, é dicir, a súa capacidade de adaptación e de evolución en función das circunstancias. Pero se queremos salvar o carácter formalista e ahistórico do modelo canónico dos réximes autoritarios –que ignora o feito de que non hai ningún réxime autoritario que careza de ideoloxía– e aclarar a función social e a dimensión fascistizante desta ditadura do século XX, teremos que adoptar un enfoque de dominación de clase. Porque o despotismo de clase pode adoptar a forma dunha ditadura fascistizada, como foi o caso, precisamente, do réxime despótico franquista, a consistente fórmula política elixida pola coalición burguesa e reaccionaria que se resistiu *manu militari* a perder a súa ancestral

posición de dominación nun país semiperiférico e semidesenvolvido, desde a que poder exercer un control total sobre os campos social, político e ideolóxico e tutelar así o proceso de modernización. Por iso a ditadura recorreu con prudencia á mobilización política: utilizou este recurso intensamente, pero limitándoo ás clases media e media alta. O pluralismo dentro do réxime despótico español quedou circunscrito á coalición reaccionaria –na que coincidían os sectores altos da sociedade e mais as clases de servizo: o exército, os falanxistas, os monárquicos, os carlistas tradicionalistas ou os católicos–, mentres os sectores populares e democráticos foron sometidos a unha severa vixilancia. O Estado estivo sempre baixo o control do conxunto da coalición reaccionaria –nunca de ningún grupo concreto–, que pretendía defender os intereses xerais pero cuxo obxectivo último era a blindaxe da súa dominación de clase.

Entre 1936 e 1939 –durante a Guerra Civil, a primeira etapa da ditadura franquista–, o fascismo foi unha referencia ideolóxica de primeiro rango, pero as diferentes tendencias da coalición reaccionaria tamén compartían a adhesión ao nacionalcatolicismo. A centralidade ideolóxica do fascismo mantívose durante unha boa parte da segunda etapa, entre 1939 e 1947, pero o réxime despótico tivo que realizar unha operación de destotalización formal cando, tras a Segunda Guerra Mundial, se fixo evidente o seu illamento entre os Estados occidentais. Na procura dunha lexitimación internacional que asegurase a supervivencia do réxime foron fundamentais os recursos da igrexa católica, que deste xeito mellorou a súa posición dentro do campo político español. Unha posición que quedaría consolidada a partir de 1947, na terceira e derradeira etapa dun réxime que, entre 1950 e 1953, conseguiu o seu propósito de sobrevivir mediante a supresión das sancións da ONU e os asinamentos do concordato coa Santa Sé e dos acordos bilaterais cos EUA.

Se as diversas elites franquistas se sucederon nas posicións centrais do campo político foi porque o ditador, celoso da súa posición de dominación absoluta e empeñado na supervivencia do seu réxime, elixiu os xestores máis acaídos para cada conxuntura interna e internacional e quixo impedir que se producise unha acumulación excesiva de recursos nun único grupo hexemónico. Polo tanto, o pluralismo do réxime despótico franquista foi un

pluralismo restrinxido ou limitado –propiamente un pluralismo de clase– do que se beneficiou en exclusiva e por cooptación –a través de redes informais de padroado– o funcionariado integrante dos sectores de servizo que controlaban por delegación o aparato institucional e accedían arbitrariamente a recursos públicos tales como a seguridade laboral, os ingresos fixos e a atención sanitaria. Mentres lles permitía ás súas elites contar con plataformas representativas tuteladas e garantía os intereses dos sectores económico, financeiro e terratenente, o réxime lograba lexitimarse socialmente, impor como dominante e reproducir unha determinada cultura política, utilizar o sistema educativo e a oferta para o tempo libre para manter baixo control –apáticas, pasivas e obedientes– as clases infieis, e facer un uso selectivo da represión política para asegurar a orde pública.

A elite política franquista, pola súa bada, era cerrada. A mobilidade era un fenómeno anecdótico e a cooptación estaba sometida a regras moi estritas. Aínda que os ministros foron adquirindo unha certa autonomía, os poderes estaban concentrados na persoa do ditador, que, de acordo cos criterios de riqueza, parentesco ou amizade, seleccionaba as persoas que accedían á elite dirixente entre o exército, a burguesía, a aristocracia, os círculos monárquicos, o partido único, o alto funcionariado e a igrexa católica. O patrón clientelar do *power patronage* era o común nos intercambios de recursos dentro da elite –o cal era lóxico, dada a súa coherencia co corporativismo ou corporatismo de Estado propio do réxime despótico franquista–, mentres na periferia menos desenvolvida o acceso aos centros de decisión respondía aos mecanismos informais propios do clientelismo subalterno de tipo burocrático.

Observada desde unha perspectiva máis ampla, a dominación de clase implementouse na España franquista de acordo co modo ibérico-latino de abordar os procesos de modernización cando son convenientes ou inevitábeis. Os elementos considerados útiles foron incorporados selectiva e gradualmente, mentres aqueles que cuestionaban o *statu quo*, é dicir, a esencia do modelo socio-institucional orgánico-corporativo, foron rexeitados. No nivel ideolóxico, este tipo de modernización recibiu a cobertura do nacionalcatolicismo. A preocupación fundamental do réxime despótico franquista foi a cuestión da autoridade e da xerarquía. Renunciou ao fascismo como fonte de lexitimación e

impulsou, a partir do final dos anos cincuenta, un extraordinario desenvolvemento económico que situou España nunha posición central no sistema capitalista.

14. A transición política española non pode ser entendida exclusivamente como un fenómeno interno, como sucede nos modelos do repertorio canónico funcional-pluralista. Se, en xeral, a estrutura política interna e os seus procesos son indisociábeis dos factores e da acción dos actores internacionais, o proceso español de transición, en particular, foi determinado pola dimensión internacional. O réxime despótico franquista dominara unha parte substancial da península ibérica –e, polo tanto, un escenario xeoestratéxico da máxima importancia– e participara na consolidación das posicións centrais dos países capitalistas –especialmente da potencia hexemónica, os EUA– no campo político internacional da Guerra Fría. Os aliados occidentais non consideraban prioritaria a democratización de España, pero esta empezou a gozar de boas perspectivas cando a ditadura deixou de ofrecer garantías de estabilidade. Coincidindo coa entrada no campo político franquista de novos axentes produciuse un aumento da conflitividade que provocou unha profunda crise do sistema corporativo, na que fallaron os mecanismos tradicionais de adaptación. A crise desembocou na transición política, na que as esixencias estruturais do actual sistema histórico –a economía capitalista, que é oligopolística, multinacional e corporativa– determinaron unha adaptación do corporatismo de Estado franquista. Con outras palabras: o que tivo lugar foi un cambio de réxime, non unha mutación sistémica. Sometido a unha forte presión exterior, o franquismo autotransformouse –por consenso entre as elites representativas dos diferentes intereses colectivos que pretendían sobrevivir– nun sistema corporatista dotado dunha orde política pluralista dentro das coordenadas estruturais do sistema histórico. Cando o *establishment* constatou que o réxime despótico xa non lle podía garantir a súa dominación a longo prazo, a preservación do *statu quo* socioeconómico e o reforzamento do campo político, económico e militar europeo occidental –ao que España se incorporou plenamente– foron asegurados polas poderosas elites dos partidos que pasaron a dominar o campo político español e estaban cooptadas e financiadas

desde as fundacións das grandes formacións políticas da República Federal de Alemaña e desde outros centros do exterior.

O proceso real de transición abrangueu o período comprendido entre o final do Concilio Vaticano II, co que deu comezo o proceso de disolución do réxime despótico, e o estabelecemento da democracia, que quedou consolidada coa celebración das eleccións lexislativas xerais do 28 de outubro de 1982. O proceso pode dividirse en varias etapas: a de liberalización, até as eleccións ás Cortes do 15 de xuño de 1977; a de democratización, que comezou co referendo da Lei para a reforma política, o 15 de decembro de 1976; a formal de transición, que foi o período de democratización que chegou até a entrada en vigor da Constitución, o 29 de decembro de 1978; e a de consolidación. Durante todo este proceso, os gobernantes non deixaron de loitar pola dominación do campo político, pero foron modificando as regras para permitir o acceso de novos axentes ao campo e para definir os recursos susceptíbeis de seren empregados. Deste xeito, durante a liberalización ampliáronse os dereitos individuais e colectivos, o que impulsou unhas exitosas demandas de democratización e conduciu a que na axenda política da nova etapa de democratización xa figurasen elementos tales como o principio da soberanía popular, o recoñecemento dos dereitos fundamentais e mais a separación de poderes. Con todo, durante o proceso formal de transición houbo unha notábel falta de liberdades, ao que houbo que sumarlle a ausencia dun goberno provisional neutral e a inexistencia dunhas Cortes elixidas exclusivamente para redactar a Constitución.

Desde logo, unha análise da transición política española non pode prescindir da mobilización social (certamente moi contida), da presión que exerceu a oposición democrática, da difusión de contraideoloxías e dos crecentes custos da represión política. A moderada oposición democrática prestoulles aos reformistas e aos aperturistas gobernamentais a colaboración que necesitaban para realizar un desmantelamento controlado do réxime despótico desde dentro e substituír a ditadura por unha democracia homologábel coas do contorno europeo. O feito de que non houbese axente ningún que non se atopase nunha situación de debilidade relativa explica o acordo entre as elites (primeiro entre as franquistas e despois entre estas e as

da oposición democrática), que adoptaron unha metodoloxía consensual reformista (de *ruptura pactada*) descartando tanto o continuísmo como a reforma limitada e a ruptura, é dicir, marxinando os continuístas e os reaccionarios na periferia do campo político e impedindo que os revolucionarios puidesen empezar a acumular recursos. Posteriormente, a ruptura pactada foi referendada por un voto cidadán moderado que só puido optar entre o continuísmo e o reformismo. As bases do consenso foron a lexitimación da institución monárquica, a non esixencia de responsabilidades políticas ás elites franquistas, o recoñecemento dos axentes políticos democráticos e mais a fixación dunha normativa electoral. Aínda que as primeiras Cortes non foron elixidas como cámaras constituíntes, si cerraron o período constituínte aberto tras a aprobación da Lei para a reforma política cando puxeron en marcha un atípico proceso de elaboración dunha lei fundamental. A metodoloxía reformista e os consensos básicos previamente acadados marcaron os límites deste proceso.

Os reformistas e os aperturistas controlaron a xestión da memoria histórica, o que explica a impunidade dos sectores vinculados á ditadura. A renuncia á xustiza, implícita no relato canónico, plasmouse na igualación das responsabilidades das partes enfrontadas na Guerra Civil, así como na imposición do deber colectivo de esquecer e de calar como antídoto contra o desquite. En xeral, o feito de que as antigas elites franquistas continuasen dominando por medios non despóticos como resultado do proceso de democratización desde arriba explica que o actual réxime político pluralista padeza importantes problemas de calidade democrática –sobre todo nos ámbitos da participación e da responsabilidade ante a cidadanía–, non sexa quen de implementar un desenvolvemento satisfactorio do Estado do benestar e teña que asumir unha pesada carga corporatista, é dicir, a permanencia nas súas posicións de privilexio dos axentes tradicionalmente dominantes, como a institución monárquica, os grupos financeiros ou a igrexa católica.

15. Un dos trazos do repertorio canónico é o consensualismo, a idea de que o acordo maioritario entre a cidadanía respecto das regras institucionais induce a orde e a estabilidade sociais. Porén, é un feito que o conflito converte a

realidade política en insegura e cambiante. Desde a perspectiva do conflitivismo metodolóxico, que analiza as manifestacións fundamentais do conflito, o individuo colisiona con aqueles outros individuos cuxos actos están guiados, ou ben polos mesmos obxectivos que ten el, ou ben por obxectivos incompatíbeis cos seus. Se a sociedade cambia é precisamente porque entran en conflito os intereses dos axentes espallados polas distintas posicións do campo.

O propósito do corporatismo é xustamente a xestión e mais o control dos intereses en conflito. Os seus elementos básicos son o consenso –que aquí adquire unha dimensión esencialmente ideolóxica, como expresión da dominación que algúns axentes exercen sobre outros– e mais a simbiose entre o Estado e as corporacións. Mentres o Estado se concibe como un instrumento da orde social, a corporación é toda aquela organización cuxos socios achegan os medios para o seu funcionamento, se dotan dunhas normas internas, dividen entre eles o traballo e distribúen o poder ao longo dunha estrutura xerárquica que culmina nos líderes e na burocracia. Ao corporativismo histórico –o dos anos vinte e trinta do século XX, cuxa etioloxía estivo marcada pola *terceira vía* teorizada pola igrexa católica e que influíu profundamente no modelo franquista– interesáballe fundamentalmente manter a harmonía e mais a orde sociais, e sobre os seus alicerces ideolóxicos elitistas, autoritarios, nacionalistas, tradicionalistas, organicistas, antiparlamentarios e antiliberais só podía construírse un edificio político sostido pola vontade manifestada, a través das súas organizacións representativas, polos grupos sociais, económicos e políticos hexemónicos.

Pero o corporativismo histórico non está na orixe do repertorio corporatista, que xurdiu nos anos setenta do século XX cando os modelos pluralistas dominantes amosaron a súa incapacidade para explicaren satisfactoriamente os mecanismos utilizados nas democracias para a intermediación de intereses e para a resolución dos conflitos. Porque é obvio que o pluralismo, convencido de que é nun contexto aberto onde as organizacións, independentes do Estado, compiten entre si, non deu conta da irrupción, no escenario político, do corporatismo, é dicir, dun novo sistema de intermediación de intereses privados. Certos axentes –concretamente as

corporacións, por exemplo as igrexas burocratizadas– pertencentes a distintos campos, organizados en categorías cuantitativamente limitadas, singulares, a miúdo obrigatorias, relacionadas nun contexto de competencia restrinxida, xerarquicamente ordenadas e funcionalmente diferenciadas, poñen en xogo a súa capacidade de mobilización de recursos (económicos, técnicos, organizativos e ideolóxicos) e son dotados polo Estado dun *status* público e dun monopolio representativo que os leva a asumir a corresponsabilidade na formulación e na implementación de determinadas políticas públicas. O Estado –coa capacidade de intervención que lle dan os seus recursos coercitivos, materiais e simbólicos– delega a súa autoridade nas corporacións, o que as coloca en situación de controlar determinados bens escasos, de impor os seus intereses e de prestarlles servizos aos seus membros. A cambio deste trato, o Estado define, regula e mesmo dirixe as actividades das corporacións, sobre cuxo comportamento pretende influír. O control do Estado sobre as corporacións esténdese á selección das elites, á modulación das demandas e mais á escolla dos apoios. Os custos deste proceso son asumidos pola maior parte da cidadanía, cuxos intereses son ignorados e cuxos representantes elixidos perden capacidade de influencia.

O repertorio corporatista, como xa indicamos, só aspira a ser útil alí onde os modelos pluralistas amosan as súas limitacións. Lonxe de pretender explicar a totalidade dun sistema de dominación política e convencido de que nos sistemas democráticos conviven os arranxos pluralistas e os corporatistas, o corporatismo limítase unicamente a describir un determinado modo de xestionar a intermediación de intereses. Este obxectivo, formulado con tanta modestia, revela toda a súa importancia nun momento no que as sociedades complexas gobernadas democraticamente se atopan inmersas nun profundo proceso de corporatización debido, entre outros factores, ao crecente intervencionismo estatal, á pugna polos recursos escasos e á necesidade de, por unha banda, garantir a eficacia da acción gobernamental e mais a gobernabilidade, e, por outra banda, controlar o número crecente de grupos en conflito. Este proceso de corporatización implica a formulación e a realización eficiente de políticas públicas co concurso de corporacións cooptadas. Se os axentes sociais colaboran para corresponsabilizarse da toma de decisións e da

súa realización, entón diminúe o grao de de confrontación ao tempo que se evita a sobrecarga do sistema.

A maiores de prexudicar a cidadanía, como xa apuntamos, os arranxos corporatistas crean posicións de dominación moi marcadas no campo político cando as corporacións diminúen en número, se especializan e deixan de competir entre elas. Aparecen así as posicións monopolísticas, especialmente no caso das corporacións públicas, e oligopolísticas, especialmente no caso das corporacións semipúblicas e privadas. Outro problema asociado á crecente corporatización é o da dependencia mutua entre o Estado e as corporacións, que se reflicte nun intercambio de recursos políticos recíproco, institucionalizado, obrigatorio, regular e estábel. O resultado desta tendencia cara á hexemonía corporativa e cara á crecente confusión entre os sectores público e privado é a privatización parcial da política: mentres corporatiza as súas funcións para protexer a súa lexitimidade, aforrar custos administrativos e satisfacer unha demanda corporativa, o Estado delega certas políticas públicas nas corporacións para beneficiarse da súa capacidade técnica. Pero as corporacións, integradas nos procesos públicos de toma de decisións –mentres crecen, controlan sectores estratéxicos e impoñen os seus intereses–, asumen potestades delegadas do Estado e teñen que actuar en beneficio do sistema. Deste modo perden autonomía, é dicir, experimentan unha crecente desprivatización funcional. As súas elites burocratízanse e hai cada vez máis membros que accederon á base corporativa por falta de alternativas.

O proceso xeral de corporatización, con todo, non altera substancialmente a natureza liberal-democrática dos procesos políticos: a democracia parlamentaria pode convivir co corporatismo garantindo o pluralismo político, os dereitos civís e mais a representación democrática. Con todo, o sistema democrático si acusa o impacto do corporatismo. A proliferación de consellos ou comisións asesoras e mais a aparición de canles informais delatan a formación dun segundo circuito de representación funcional no que se desenvolven procesos políticos parademocráticos que a cidadanía, representada polos partidos, non é quen de controlar. O eficaz recurso ao consenso extraparlamentario entre elites corporativas despolitiza o conflito, pero, malia que non é necesariamente incompatíbel co sistema parlamentario,

pode provocar unha crise de lexitimidade do sistema, especialmente da separación de poderes e das institucións representativas liberal-individualistas.

O modelo corporatista recibe un forte apoio ideolóxico desde os campos económico, político, familiar, educativo, cultural e mediático. Pero a súa solidez está ameazada pola multiplicación das corporacións, polos conflitos provocados polo choque entre os intereses en xogo e pola posibilidade de que unha corporación se negue a colaborar co Estado, de que as bases corporativas se rebelen contra as elites por non defenderen convenientemente os seus intereses, ou de que se produzan casos de indisciplina interna.

16. Atoparmos unha definición operativa da igrexa católica no campo da ciencia social é unha empresa problemática. Sorprendentemente, a propia igrexa –que cultiva unha intencionada ambigüidade á hora de autodefinirse, para así poder adaptarse con facilidade a distintas situacións– non agacha que se concibe a si mesma como unha sociedade xerarquizada e gobernada polo papa e polos bispos. O curioso é que, cando os científicos sociais se conforman coa descrición da igrexa como un tipo especial de asociación ou, peor índa, cun confuso supraconcepto que lle dá cobertura a fenómenos opostos entre si, parecen esquecer que non existe grupo ningún que non conte cunha estrutura de poder e tome decisións políticas para configurar a orde que máis lle convén. Evidentemente, a igrexa católica non é un Estado, pero ten recoñecida –e é a única confesión mundial nesta situación– a súa personalidade internacional a través da Santa Sé, coa que pode protexer os seus intereses no plano internacional. A Santa Sé exerce a soberanía sobre o Estado da Cidade do Vaticano, onde reside a súa administración central.

O repertorio corporatista ofrécenos as ferramentas para describirmos a igrexa como unha tecnoestrutura monárquica, patriarcal, autoritaria, piramidal, centralizada e burocratizada cuxa administración central –a Curia romana– está ao servizo dun papa que, elixido pola oligarquía corporativa, é un monarca vitalicio e absoluto que exerce os poderes lexislativo, executivo e xudicial en defensa duns intereses dos membros da corporación que el mesmo determina en grande medida. Na realización desta tarefa, o papa conta cun valioso instrumento no que desconcentra o exercicio do seu poder e co que asegura a

coordinación efectiva das actividades corporativas: a administración central. Dirixida pola Secretaría de Estado, a Curia implementa o control ideolóxico e informativo, a coordinación administrativa, a xestión financeira e orzamentaria, a formación e a xestión do persoal, a expansión, o proselitismo universal da fe católica e a política internacional. A corporación católica regúlase por un dereito positivo, é ideoloxicamente uniforme, dispón dun sistema de formación profesional, codifica a vida profesional e extraprofesional dos seus membros, delimita explicitamente os ámbitos competenciais, xerarquiza as funcións e racionaliza a carreira profesional e a remuneración.

Para non reducir as súas expectativas estratéxicas e aumentar moi significativamente a súa operatividade –o que resulta especialmente conveniente no actual contexto globalizado–, a corporación católica –sabedora de que a capacidade de adaptación corporativa se ve impedida pola centralización xerárquica ríxida e mais pola democracia interna e a transparencia– cohonesta optimamente un goberno ideoloxicamente cohesionado e capacitado para coordinar eficazmente as actividades e mais uns niveis intermedios e nacionais que actúan por desconcentración ou autonomamente. Polo tanto, a xerarquía católica –o papa, a Curia e os bispos– non se distingue de calquera outra oligarquía corporativa cando limita a democracia interna e actúa dun xeito opaco. Despois de todo, o que pretende é conservar a súa capacidade negociadora e utilizar a corporación como un instrumento dos seus intereses particulares.

O legado pontificio atópase no nivel intermedio da organización corporativa católica. Depende funcionalmente da Secretaría de Estado e representa a Santa Sé ante as igrexas particulares, ante os Estados e ante os organismos ou as conferencias internacionais. Ademais, mantén relacións coa conferencia episcopal e intervén no nomeamento dos bispos. Xa no nivel nacional atopamos a conferencia episcopal, cuxa función –que exerce coa axuda dunha estrutura orgánica permanente, por desconcentración e baixo a tutela da Santa Sé, pero cunha certa autonomía limitada– é a coordinación ideolóxica imperativa da igrexa nacional. Finalmente, as igrexas particulares, dirixidas polos bispos, son organizacións autónomas que contan cun ámbito competencial propio, é dicir, non transferido por desconcentración, aínda que a

súa actividade se atopa sometida a un control permanente por parte da administración central corporativa. A diocese é a principal igrexa particular. Diríxea un bispo que non actúa por delegación da Santa Sé, e está subdividida en parroquias. Os bispos xubílanse moi tarde –aos 75 anos– e teñen moi poucas expectativas de ascender na escala corporativa ao cargo de arcebispo. En comparación con outras elites corporativas, os bispos permanecen durante períodos moi longos no mesmo cargo, e no desempeño das súas funcións de dirección teñen un contacto moi escaso coas bases da corporación.

No plano interno español, a igrexa católica pode ser caracterizada como unha corporación premoderna e intermedia cuxo campo de acción social é o relixioso –aínda que busca acomodo no centro de varios campos, nomeadamente o político– e que logrou pactar co Estado un arranxo bilateral institucionalizado co que desenvolve unha actividade de intermediación de intereses e de implementación de políticas públicas de tipo mesocorporatista, é dicir, dirixida á defensa de intereses sectoriais. Para tal efecto precisa excluír ou marxinar as corporacións rivais mediante a monopolización dos arranxos corporativos co Estado e unha constante expansión proselitista. Ao Estado, pola súa banda, preocúpanlle a gobernabilidade e a estabilidade política, o que explica a súa pretensión de controlar a capacidade de resistencia e de oposición da corporación católica mediante a negociación de decisións consensuadas a través da intervención da igrexa nos procesos lexislativos.

17. A política relixiosa da II República Española, acertada no seu diagnóstico do carácter antidemocrático da igrexa católica pero rudamente ignorante da importancia do catolicismo nos campos social, cultural e educativo, baseárase sobre a radical separación entre o Estado e a igrexa e mais sobre unha laicización acusadamente anticlerical. Aquela política, que formaba parte do programa democratizador que a II República intentara implementar nun contexto europeo no que proliferaban as experiencias políticas autoritarias, unira os sectores católicos reaccionarios e dividira os republicanos. Durante a Guerra Civil Española, consecuentemente, a igrexa católica, que pretendeu actuar en lexítima defensa, significouse como un elemento fundacional e fundamental do bando nacionalista. Se o seu obxectivo estratéxico era a

recuperación das posicións de dominación das que se vira desprazada, debía lexitimar a rebelión militar como unha acción salvífica e recristianizadora contra a ameaza da secularización. Dado que os membros da igrexa católica foron brutalmente hostigados na zona republicana, os bispos puideron, por unha banda, reducir as causas da guerra á loita entre a relixión e os seus inimigos, e, por outra banda, aparecer como os representantes vitimizados dunha igrexa perseguida e mais como os defensores da esencia espiritual e dos intereses nacionais españois. Tras a Segunda Guerra Mundial, a ditadura viuse ante a necesidade de realizar unha desfascistización estética parcial, polo que procedeu a implementar unha decidida política de clericalización. Entre 1939 e 1953, a igrexa acumulou unha enorme cantidade de recursos (entre os que destaca o control que puido exercer sobre o sistema educativo) á vez que lexitimou o réxime cun sólido alicerce ideolóxico –o corporativismo nacionalcatólico–, até o punto de que o Estado asumiu o catolicismo como relixión de seu. De feito, a dimensión totalizante do réxime despótico franquista, entendido como unha ditadura fascistizada, non pode comprenderse sen a concorrencia da igrexa católica, que, pola súa banda, e fiel á súa vinculación coas clases hexemónicas, implementou un ambicioso programa de desecularización que incluía a lexitimación sistemática do réxime franquista a través da educación, o adoutrinamento e a propaganda. A igrexa foi a que lle forneceu ao réxime unha infraestrutura administrativa, educativa e sanitaria.

Entre 1953 e 1965, o Estado español e a Santa Sé culminaron a súa relación de poder asinando un anacrónico concordato no que Roma avalaba ideoloxicamente a ditadura franquista e despexaba así o camiño cara á normalización internacional do réxime. Mentres, a igrexa católica, que lograba acaparar o control dos campos ideolóxico e educativo –prensa, censura e ensino– e dispuña así de potentes instrumentos de ideoloxización social, conseguía que o dereito canónico se convertese en fonte do dereito español, consolidaba a relixión católica como relixión oficial e afianzaba a súa posición central no campo político mediante o acceso ás máis importantes institucións do Estado e a unha gran cantidade de altos cargos políticos. En realidade, o réxime e mais a igrexa católica uníronse dun modo simbiótico: a igrexa recibía o apoio estatal e ocupaba posicións centrais nos campos institucional, relixioso,

educativo e mediático, mentres o Estado participaba na selección da xerarquía católica. A clase de servizo eclesiástica pasou a ocupar posicións privilexiadas no aparato administrativo e nos postos de control cultural. Sometida a unha marcaxe estrita por parte da igrexa católica, a educación serviu o propósito eclesiástico de reproducir o sistema de dominación, ao tempo que satisfixo a demanda do sistema capitalista de formar elites técnicas e cadros medios que puidesen asegurar o crecemento. A capacidade de adaptación do réxime franquista –e, polo tanto, a súa longa duración– debeuse en boa medida á igrexa católica.

18. Malia que os modelos canónicos predican a desideoloxización dos réximes autoritarios, parece moi difícil non ver no nacionalcatolicismo precisamente a ideoloxía da ditadura franquista, sobre todo se se observa que os elementos esenciais desta ideoloxía –é dicir, do nacionalismo español– son, por unha banda, o catolicismo entendido como un trazo consubstancial da nacionalidade española, e, por outra banda, unha recepción estritamente económica do liberalismo, do que se exclúe por completo a dimensión política para evitar calquera perigo de revolución e de secularización. O nacionalcatolicismo, polo tanto, é unha ideoloxía antidemocrática, pero, malia as súas orixes tradicionalistas, precapitalistas e preburguesas, non é realmente unha ideoloxía antimoderna, porque o seu obxectivo é amalgamar o catolicismo co desenvolvemento capitalista. De feito, como vimos, o nacionalcatolicismo lexitima ideoloxicamente o peculiar xeito ibérico-latino de implementar os procesos de modernización. En xeral, hai unha relación esencialmente política entre o control da modernización da España contemporánea e mais a posición central da igrexa católica no campo social.

Do programa nacionalcatólico forman parte, ademais, o centralismo castelán, a idea da hispanidade, a concepción de España como bastión da civilización occidental, o rexeitamento da loita de clases, o corporativismo, a democracia orgánica, o elitismo, a xerarquía e a orde. Durante a ditadura franquista, os diversos sectores dominantes –colectivamente interesados en lexitimar e manter a súa posición central no campo político– foron enriquecendo o nacionalcatolicismo con diversas achegas. Deste xeito, a

ideoloxía común uniu e cohesionou a coalición reaccionaria e foi quen de desenvolver unha extraordinaria capacidade de adaptación ás circunstancias.

Pero o control católico da modernización en España, cuxas manifestacións máis importantes durante o réxime despótico franquista foron a ideoloxía nacionalcatólica e mais a posición central da igrexa católica no campo social, implicou a exclusión dunha parte da sociedade. Deste modo fíxose moi difícil ou mesmo imposíbel a invención dunha relixión civil que poida achegar un modelo non confesional de valores e de orientacións capaz de afirmar a identidade, de outorgar poder e de asegurar a orde e a cohesión a través da sacralización do espazo cívico mediante símbolos, actos cerimoniais e rituais cargados de referencias transcendentais e épicas.

19. Nos modelos e nos textos canónicos sobre a transición política española parece que todo o que se pode escribir sobre o papel da igrexa católica xa está escrito e, ademais, é moi pouco. Pero paga a pena deterse con máis vagar no estudo desta cuestión partindo dun acontecemento, o Concilio Vaticano II, que tivo lugar entre 1962 e 1965 e durante o cal as elites católicas máis lúcidas, preocupadas polas malas perspectivas políticas derivadas do antimodernismo ideolóxico e da rixidez institucional da súa igrexa, realizaron un exitoso esforzo de normalización política dentro do mundo occidental. No seo da propia igrexa católica, os cambios foron moi modestos, xa que tiveron que respectar os límites postos pola persistencia da infalibilidade papal, polo centralismo e polo autoritarismo. Cara a fóra, pola contra, a igrexa posconciliar, amplamente identificada xa cos principios liberal-democráticos –entre eles a liberdade relixiosa e a separación entre o Estado e a igrexa–, creou mecanismos de adaptación ás circunstancias particulares e levou a cabo unha desconcentración funcional controlada, o que a puxo en condicións de ter un impacto decisivo no réxime franquista, esgotado, anacrónico, illado e, en definitiva, inviábel. A partir de 1965, en efecto, a igrexa católica española, situada nunha posición central do campo político franquista, aproveitou implacabelmente a estrutura de oportunidades creada polo desgaste da ditadura franquista e polas novas directrices vaticanas. Na procura de novos recursos (carisma, símbolos culturais ou clientela), a igrexa decidiu combinar a

desafección política verbo do réxime en crise –cuxo aparato institucional, porén, non deixou de opor unha forte resistencia– co achegamento a outros axentes –tales como a democracia cristiá–, e intentou condicionar tanto os actos dos franquistas reformistas e aperturistas como os da oposición democrática. Con estas accións de carácter estratéxico, a igrexa buscaba a preservación dun sistema entre cuxos intereses dominantes estaban precisamente os da corporación católica, o que requiría un cambio da orde institucional, un cambio de réxime cuxo remate debía ser unha democracia. Naquel contexto, a lei de liberdade relixiosa de 1967 –unha consecuencia do Concilio Vaticano II que diminuíu a presión exercida sobre as confesións non católicas pero non lle afectou á confesionalidade católica do Estado– apenas incidiu nos acontecementos.

Durante o proceso real de transición, os bispos españois foron, no seu conxunto, un grupo conservador reacio a adaptarse aos cambios. A mediocre formación intelectual e profesional que recibiran –e que os mantiña afastados dos novos modelos teolóxicos e políticos das igrexas europeas– era rigorosamente nacionalcatólica e aseguraba a súa lealdade ao réxime franquista. Ademais, e até 1976, o procedemento para o seu nomeamento tamén estaba pensado para evitar o seu arredamento político. Os integristas e tradicionalistas prelados españois foran marxinados durante os debates conciliares, pero, unha vez que superaron a súa sorpresa e a súa desorientación iniciais e abandonaron a rixidez do seu inmobilismo nacionalcatólico, interiorizaron aceleradamente e obedeceron con disciplina as novas directrices romanas. O concilio colocounos ante a necesidade de adoptar unha postura de progresiva desafección verbo da ditadura –cuxas expectativas de supervivencia, polo demais, parecían minguar–, o que explica que a súa relación clientelar coas demais elites do réxime entrase nunha crise. De feito, foron precisamente os resultados do Concilio Vaticano II os que desencadearon o comezo do proceso real de transición, durante o cal a igrexa católica renovada lle foi retirando ao réxime despótico o seu fundamental apoio ideolóxico e empezou a operar no campo político como un axente con novas aspiracións de dominación. Polo tanto, e malia o seu conservadorismo, os bispos asimilaron a idea de que debían adaptarse ás novas circunstancias

sociopolíticas e levaron a cabo unha renovación xeracional e mais unha flexibilización ideolóxica tras o Concilio Vaticano II.

Pese aos enfrontamentos e as presións que houbo ao longo de todo o proceso de transición, a desafección política da corporación católica non provocou nunca unha ruptura real entre o Estado e a igrexa española. Os obxectivos da igrexa, que eran a renuncia a algúns elementos da súa ideoloxía nacionalcatólica, a deslexitimación e a superación da ditadura e o atrincheiramento institucional no novo réxime democrático, debían implementarse de tal maneira que non se puxesen en perigo os intereses financeiros da corporación católica nin tampouco a súa capacidade de influencia moral sobre a sociedade. O discurso eclesiástico foi suficientemente ambiguo como para transmitir a idea –coa que coincide o relato politolóxico dominante– de que a igrexa estaba situada nunha posición neutral e discreta en relación cos cambios que estaban a ter lugar no campo político, á vez que non deixaba de se aproveitar do lugar que lle correspondía ocupar no sistema institucional da ditadura. De feito, a igrexa non deslexitimou radicalmente a ditadura no plano ideolóxico, porque comprendeu que para seguir beneficiándose do seu *status* de privilexio debía, por unha banda, renunciar á catolicidade formal do Estado, e, por outra banda, fomentar e controlar un proceso de readaptación institucional. Así, co propósito de converter España nunha democracia homologábel cunha aconfesionalidade máis aparente que real –criptoconfesional, de feito–, a corporación católica converteuse nun dos grandes protagonistas da transición política, que se desenvolveu de acordo coa folla de ruta que trazaron, en primeiro lugar, o acordo entre o Estado español e a Santa Sé do 28 de xullo de 1976, e, en segundo lugar, a Lei para a reforma política do 4 de xaneiro de 1977. Co acordo de 1976, a igrexa católica conseguiu neutralizar un importante recurso do xefe do Estado: o privilexio de presentación de bispos, que lle permitía ao ditador reter a decisión última sobre a configuración da xerarquía eclesiástica. O Estado renunciou a este privilexio e desbloqueou así as relacións coa corporación católica.

Atopámonos, en definitiva, con que, mediante esta implementación dos cambios previstos nuns documentos conciliares que cuestionaban radicalmente a ditadura, foi precisamente a corporación católica un dos axentes do campo

político que máis contribuíu á crise final do réxime franquista. En efecto, a partir de 1965, e no prazo dun lustro, a igrexa católica foi quen de reinventar a tradición nacionalcatólica dando un xiro político que a conduciu, mediante unha actuación oportuna, decidida, sistemática, gradual e cautelosa, a deslexitimar o réxime despótico español e, simultaneamente, a lexitimar o novo campo político democrático, no que procurou asegurarse unha posición central. Roma impulsou esta operación a través dunha estratexia destinada a despexar calquera interferencia na negociación coas elites políticas. Tratábase de neutralizar os elementos máis refractarios ás directrices vaticanas no seo da xerarquía eclesiástica española ao tempo que se canalizaba a presión das bases corporativas máis críticas. Esta estratexia tiña tres elementos esenciais.

En primeiro lugar, e mentres non se asinou o acordo de 1976, era preciso controlar a renovación da xerarquía católica evitando o concurso do xefe do Estado. Así que se nomearon bispos auxiliares e administradores apostólicos –ningún dos cales estaba suxeito ao trámite de presentación– de tendencia reformista e comprometidos co obxectivo estratéxico de separar a igrexa do Estado franquista. Roma impúxose así a pesar das resistencias intracorporativas e da inseguridade que sentían os prelados españois, forzados a renunciar aos recursos políticos dos que dispuñan co propósito de adquirir novos recursos nun futuro campo político pluralista corporatizado. Un *output* conciliar como a Conferencia Episcopal Española, constituída en 1966, resultou ser un recurso ideolóxico e estrutural ideal para reforzar os efectos da renovación da xerarquía corporativa de cara á implementación das determinacións conciliares, cohesionar o corpo episcopal, unificar a súa liña de actuación e crear unha personalidade colectiva capaz de aparecer en público unida e homoxénea. Mentres tanto, e xa desde antes do concilio, o clero máis novo e as bases católicas máis progresistas e contestatarias realizaban unha importante achega ao labor de oposición dos partidos políticos de esquerda e dos sindicatos clandestinos. A oposición católica apelaba ao legado conciliar non só para cuestionar a lexitimidade do réxime ditatorial, senón tamén o tradicionalismo relixioso da xerarquía eclesiástica. A presión das bases sobre unhas elites corporativas cuxa actuación política consideraban demasiado

apoucada contribuíu a modificar as posicións políticas da xerarquía eclesiástica. Esta, porén, procedeu con rapidez a anular a oposición interna.

Foi xustamente a ritualización dos conflitos intracorporativos, que tivo lugar na asemblea conxunta de bispos e sacerdotes celebrada en 1971, o segundo elemento da estratexia eclesiástica. Visibilizáronse as loitas políticas no seo da igrexa católica e encarriláronse as demandas dos cregos. A asemblea avogou pola recepción do legado conciliar, pola abolición do concordato de 1953, pola reforma política e pola separación e a cooperación entre o Estado e a igrexa católica. A xerarquía corporativa utilizou o diálogo e a negociación para consensuar demandas que, en parte destinadas a non ser implementadas, serviron para desactivar a disidencia interna e para relegar os axentes menos moderados a posicións marxinais. A funcionalidade deste consenso intraeclesial é comparábel coa do consenso xeral no campo político. Había que imposibilitar o cuestionamento dos intereses estruturais predominantes (da xerarquía corporativa / das elites franquistas) a cambio da promesa de inclusión dos sectores aspirantes ao poder (o clero contestatario / a oposición democrática). A adaptación sistémica (a recepción conciliar / a implantación do réxime democrático) viuse favorecida e axilizada pola negociación entre diferentes sectores (a xerarquía / a base, os reformistas e os aperturistas / os opositores demócratas), cun deles en situación de vantaxe (a xerarquía / os reformistas e os aperturistas).

Cando a xerarquía eclesiástica implementou o terceiro elemento da estratexia católica para o posfranquismo, é dicir, a anulación dos seus movementos de base, desmantelou as organizacións especializadas obreiras da ACE críticas verbo do réxime despótico e verbo da dirección corporativa católica. Coa desaparición destes movementos, as bases católicas pasaron a integrarse nos sindicatos de clase, dos que, de feito, constituíron unha parte moi significativa.

O gran partido democratacristián vaticinado nos modelos canónicos para o proceso de transición non chegou nunca a constituírse. Esta ausencia debeuse, por unha banda, aos riscos electorais inherentes á vinculación do catolicismo co réxime despótico franquista (e previamente co bando nacionalista na Guerra Civil), e, por outra banda, á actitude negativa da

xerarquía católica, interesada en construír unha imaxe de neutralidade política, respecto da creación dunha formación política confesional coa que tería que compartir a xestión dos seus recursos ideolóxicos. A maior parte dos democratacristiáns integráronse finalmente na UCD, que foi un precioso instrumento político para o catolicismo.

Unha vez alcanzado o obxectivo vital do cambio de réxime, a igrexa católica non perdeu tempo ningún en definir o seu novo obxectivo político: a defensa dos seus intereses no novo ordenamento institucional democrático de acordo cos parámetros do corporatismo moderno. Era preciso crear un ámbito político mesocorporatista, consolidar unha posición central estábel en varios campos de importancia estratéxica –o político, o relixioso, o tributario e financeiro e o educativo, basicamente– que puidese servir como plataforma para conseguir un trato privilexiado e para influír ideoloxicamente en asuntos tales como a moral ou a política familiar. O novo *status* da corporación católica foi obxecto dun pacto entre o Goberno de España, a UCD, AP e a igrexa durante o proceso constituínte. O relatorio constitucional, composto por unha ampla maioría de católicos comprometidos, realizou o seu labor en segredo e sometido ás discretas presións dunha igrexa católica empeñada en asegurar os seus intereres, mentres a esquerda se desentendía da cuestión relixiosa e a Santa Sé negociaba uns acordos internacionais co Estado –destinados a afianzar a posición central da igrexa católica no novo campo político español– que se asinarían só cinco días despois da entrada en vigor da lei fundamental. De maneira que houbo dúas negociacións que transcorreron en paralelo e dun xeito coordinado, *à la façon* do modelo do *segundo circuito de representación funcional*. Por unha banda, a igrexa foi constitucionalizada nunha mención expresa na lei fundamental (que tamén garante os intereses empresariais católicos no campo educativo privado), e, por outra banda, o concordato de 1953 foi substituído por catro acordos parciais asinados o 3 de xaneiro de 1979.

20. Institucionalmente atrincheirada, é dicir, co seu gran obxectivo estratéxico plenamente acadado, a corporación católica, en cuxa cúspide reinaba xa o papa conservador Xoán Paulo II, aproximouse á dereita política para protexer e

expandir o seu ámbito de influencia no ordenamento moral e cultural fronte ás posturas laicistas reacias a aceptar a súa posición hexemónica. Ao mesmo tempo, deixou sentadas as bases da súa particular e moi selectiva xestión da memoria histórica, baseada sobre un (hoxe xa solitario) eloxio dos vencedores da Guerra Civil e dirixida a denunciar permanentemente o extremismo laicista da II República Española, para o que implementa unha política de beatificación dos mártires (as persoas inocentes, é dicir, despolitizadas e espiritualizadas, perseguidas por razóns relixiosas) e de silencio respecto da belixerancia católica antirrepublicana e do compromiso eclesiástico co bando rebelde nacionalista durante a Guerra Civil Española e durante a posterior ditadura. No campo educativo, a igrexa católica foi quen de asentar a súa estratéxica estrutura de reprodución social, mentres afastaba a ameaza dun modelo de ensino obrigatorio público, universal, laico e gratuíto *stricto sensu*. En cambio, non foi capaz de evitar que o Estado regulase o divorcio e despenalizase parcialmente o aborto.

A senda trazada pola tradición orgánico-corporativa ibérico-latina conduce até os nosos días, nos que podemos constatar como a igrexa católica segue a ocupar unha posición central no campo político español e como a cultura relixioso-política dominante aínda é a católica. A Constitución –especialmente o seu ambiguo artigo 16.3–, os acordos coa Santa Sé –firmemente incrustados no ordenamento xurídico– e a lexislación en materia relixiosa satisfán dun xeito óptimo a necesidade da igrexa católica de despexar do horizonte a ameaza da laicidade e de reinventar a tradición nacionalcatólica estatalizando a relixión, é dicir, creando e corporatizando –mediante a emerxencia controlada dun arranxo corporatista– unha función relixiosa do Estado. Converter en obrigatoria a intervención da corporación católica na formulación e na implementación de determinadas políticas públicas é algo moi propio do corporatismo.

Deste xeito, a igrexa asume funcións de formulación e de implementación de políticas públicas en campos tales como o tributario e financeiro, o educativo, o relixioso ou o simbólico. No campo tributario e financeiro, a corporación católica, que esqueceu o seu compromiso de autofinanciamento, acadou que o seu persoal sexa o destinatario do importe

recadado a través do sistema de asignación tributaria, que é gratuíto para o contribuínte que opta por destinar unha parte da cota íntegra da súa declaración do IRPF ao sostemento da igrexa. Polo demais, é extremadamente difícil determinar o importe global que recibe a corporación católica a través de transferencias e de beneficios fiscais. No campo educativo, o arranxo corporatista entre o Estado e a igrexa católica plásmase nun intercambio de recursos: o Estado contén o seu gasto en materia educativa e a igrexa católica controla parcialmente o ensino non universitario. Os centros privados católicos, dos que a igrexa non disimula a súa condición de instrumentos para a actividade proselitista, superan os públicos na súa eficiencia á hora de recrutar alumnado e, aínda que se benefician dun importante apoio orzamentario público, tamén lles aforran ás administracións educativas, de acordo coa lóxica dos arranxos corporatistas, unha parte do orzamento que terían que prever se todo o alumnado se escolarizase en centros de titularidade pública. En España, polo tanto, existe unha corporación que participa na formulación e na implementación de certas políticas públicas sectoriais que son competencia dos poderes públicos, en aplicación da autorregulación colectiva que distingue os arranxos mesocorporatistas.

Os centros de ensino públicos preuniversitarios teñen que ofrecer a relixión católica como unha materia ordinaria pero non obrigatoria para o alumnado. A materia está baixo o control total da corporación católica, tanto no relativo aos seus contidos como no relativo ao persoal docente que a imparte. Para previr unha eventual desincentivación dos alumnos potencialmente interesados en matricularse na materia de relixión católica, o alumnado que non cursa esta materia está na obriga de recibir atención educativa no centro (dado que actualmente non ten que matricularse nunha alternativa). Unha vez cooptados pola corporación católica en función da súa idoneidade profesional e persoal, os docentes da materia de relixión católica son contratados polas administracións educativas para o curso académico. A perda da súa idoneidade, cuxa apreciación depende en exclusiva do xuízo relixioso da igrexa católica, trae consigo a non renovación da habilitación anual, e, polo tanto, a imposibilidade de acceder a un emprego público mediante un contrato laboral. O arranxo corporatista entre o Estado e a igrexa católica ten tamén numerosas

e moi importantes manifestacións no ámbito simbólico, no que se poden salientar, por unha banda, a asistencia masiva e sistemática das autoridades públicas ás cerimonias relixiosas cuxa relevancia social pode reflectirse no comportamento electoral, e, por outra banda, a connotación relixiosa das festividades e dos actos públicos de especial solemnidade, que ten o efecto de lexitimar ante a cidadanía a corporatización da función pública relixiosa.

A maiores, o Estado tipifica penalmente as condutas non violentas contra os sentimentos relixiosos, o que produce un efecto de prevención xeral que funciona como un mecanismo de censura previa (polo demais, constitucionalmente prohibido). Privadas dos importantes recursos simbólicos –nomeadamente no ámbito público– dos que dispón a igrexa católica, as demais confesións están todas relegadas a posicións marxinais no campo relixioso. Certamente, o control do Estado sobre a igrexa é limitado, porque unha reforma constitucional ou a denuncia dos acordos coa Santa Sé de 1979 serían demasiado onerosas para calquera goberno que as intentase levar a cabo. Porén, a institucionalización da corporación católica, é dicir, a asunción de potestades delegadas do Estado, forza a igrexa a actuar en beneficio do sistema no seu conxunto. Deste xeito, a corporación experimenta unha desprivatización funcional e unha perda de autonomía: o Estado sométea a una fiscalización permanente, o que a obriga a medir en todo momento as consecuencias derivadas das súas demandas e do seu comportamento. O mantemento deste *statu quo* explícase polo interese que comparten o Estado e mais a corporación católica en que a súa relación de dependencia mutua siga a resultar beneficiosa para ambas partes. Porén, a rixidez institucional -constitucional e concordataria– deste arranxo evoca as estruturas históricas dos réximes corporativistas e fundamenta a sospeita de que poderíamos estar ante un caso de corporatismo cerrado, cuxa compatibilidade coa democracia liberal é máis que discutíbel.

Cremos que *o modelo español de relacións entre o Estado e a igrexa católica* (e, por extensión, coas demais confesións) *debe ser sometido a unha profunda revisión*, porque é *contrario á concepción laica das relacións Estado-relixións*. O que cualificamos de *corporatización da función pública relixiosa* (a) perpetúa

a desigualdade entre os cidadáns e os grupos en función das súas ideas en materia relixiosa, (b) ignora, polo tanto, os intereses dunha parte significativa da cidadanía, cuxa defensa está depositada nas mans duns representantes que son sistematicamente preteridos, (c) garántelle á igrexa católica un acceso privilexiado ás instancias de toma de decisión política, (d) dá lugar, concretamente, a un segundo circuito de representación funcional que escapa do control cidadán, e (e) converte a igrexa nun actor dotado de recursos de oposición ao Goberno de España excesivamente importantes. É obvio que nada disto supón un cuestionamento automático do carácter liberal-democrático do sistema político español no seu conxunto, pero tampouco contribúe a robustecer a súa lexitimidade. De feito, e como acabamos de apuntar no punto 20 das nosas conclusións, non estamos seguros de que a rixidez institucional dos arranxos corporatistas aínda sexa propiamente compatíbel cunha democracia liberal. Neste sentido, facemos nosa a proposta de Llamazares Fernández (2001a, 260-261):

> Denuncia de los vigentes acuerdos con la Iglesia católica, especialmente los que están coartando la libertad soberana del Estado para legislar en materia de libertad e igualdad religiosas con escrupuloso respeto de la laicidad [...], para sustituirlos por unos nuevos de la misma naturaleza que los firmados con las confesiones minoritarias o bien por simple legislación unilateral del Estado, [...] teniendo muy clara la enseñanza histórica de que una separación amigable y por mutuo consenso probablemente sólo es posible con las Iglesias protestantes y en todo caso muy difícil con la Iglesia católica, dados sus presupuestos doctrinales.

Tamén compartimos con Víctor Reina (1987, 133-134) a idea de que os acordos de 1979, como instrumentos concordatarios, son dificilmente cohonestábeis cun réxime democrático na medida en que tratan de asuntos que deben ser abordados polo parlamento. Un Estado democrático debe medir moi ben até que punto pode chegar a compromisos coa Santa Sé, porque os cidadáns, no seu conxunto, non poden ver os seus dereitos individuais "engullidos por los derechos de las Confesiones a que puedan pertenecer". Un exemplo disto é o artigo XIV do acordo do 3 de xaneiro de 1979 sobre ensino e asuntos culturais asinado entre o Estado español e a Santa Sé, que estabelece que "o Estado velará para que sexan respectados nos seus medios de

comunicación social os sentimentos dos católicos e estabelecerá os correspondentes acordos sobre estas materias coa Conferencia Episcopal Española". As denuncias da igrexa católica dos atentados contra o sentimento relixioso católico –denuncias baseadas sobre o devandito artigo– chocan co feito de que o Goberno de España non pode adoptar unha actitude impositiva –e, polo tanto, manifestamente antidemocrática– fronte aos responsábeis e aos profesionais dos medios públicos. Nun Estado democrático é o Código penal o que debe tipificar as condutas contrarias ás ideas e ás crenzas.

É obvio, para nós, que a corporación católica está lonxe de cumprir o propósito, declarado nun dos acordos concordatarios de 1979, de autofinanciar o sustento da súa xerarquía e mais do seu clero, polo que debería abrirse un debate público en profundidade acerca da conveniencia de manter o actual sistema de financiamento mediante asignación tributaria. Desde o noso punto de vista laico habería que adoptar un modelo de *separación perfecta* similar ao francés ou ao estadounidense. Na fixación da súa política orzamentaria, o Estado sería neutral e non tería que optar entre unha confesión ou outra, o que non impediría que puidese implementar unha política fiscal de incentivación das doazóns ás distintas confesións por parte das persoas físicas ou xurídicas (este sistema de desgravacións fiscais das doazóns xa existe, por certo; obviamente, habería que controlar a efectividade das doazóns e fixar un límite para a cantidade deducíbel neste concepto). O fundamental sería, en definitiva, (a) que o Estado non lle prestase ningunha axuda directa a ningunha confesión, (b) que fosen os cidadáns debidamente concienciados os que asumisen o esforzo de financiamento das súas confesións relixiosas, e que (c) as propias confesións fosen financeiramente autónomas verbo do Estado.

Cremos tamén que é preciso reflexionar sobre a conveniencia de seguir mantendo o financiamento público do ensino privado a través do modelo do concerto educativo, que serviu para que o Estado se desentendese do seu deber de manter un sistema de ensino público universal, gratuíto, laico, non elitista e de calidade. De todos os xeitos, debemos ser realistas, tal e como nos advirte Jordán Villacampa (2001, 346): "el ideal liberal de la escuela única, laica y gratuita para todos parece estar muy alejado de la realidad social del país, pese a lo cual los ideales liberales respecto a la transformación social de los

españoles y de su incorporación a la trayectoria europea están cumpliéndose de forma manifiesta". En canto ao modelo español de impartición da materia de relixión (católica), que estimamos perfectamente coherente coa corporatización das funcións relixiosa e educativa que se produciu entre nós, seméllanos gravemente atentatorio contra o principio de laicidade. Estamos de acordo con Contreras Mazarío e Celador Angón[1227] cando propoñen que esta materia –dirixida ao espallamento da relixión católica– se imparta fóra dos centros públicos de ensino ou ben dentro destes centros pero sen que isto supoña a existencia dunha relación entre os centros e o profesorado proposto pola igrexa católica. Deste xeito desaparecerían os problemas ligados á confusión entre os ámbitos público (non confesional) e privado (confesional), á existencia dunha materia alternativa ou da obriga de recibir atención educativa no centro, á necesidade dos pais ou dos propios alumnos de declararen acerca das súas crenzas relixiosas, á relación laboral que vincula o profesorado de relixión ás administracións educativas, á determinación dos contidos da materia, á vixilancia sobre a súa impartición, etc. O modelo español, que sitúa a materia de relixión no ámbito escolar, enfróntase ademais, ao noso entender, a un grave problema estratéxico. Nisto estamos de acordo con Pérez de Pablos (2005) cando reflexiona sobre un futuro no que medrará o número de alumnos inmigrantes cuxa relixión non será a católica. A demanda de distintas materias de relixión non poderá ser lexitimamente desatendida e porá a proba a capacidade de resposta do sistema educativo, que deberá financiar o correspondente profesorado e mais asumir a perda de control público sobre o contido dunha materia avaliábel.

No nivel do que podemos describir como *costumes simbólicos*, queremos traer a colación unha reflexión fundamental de Peña-Ruiz (1999, 154-155):

> Es importante […] que todas las funciones oficiales del Estado laico sean ejercidas conforme a la laicidad, lo cual implica la obligación de la reserva. En el ejercicio de sus funciones, el primer magistrado de la República, cuya actitud tiene de entrada un valor ejemplar, debe abstenerse de dar dimensión pública a sus convicciones privadas. En caso contrario, manifestaría su ineptitud para simbolizar la unidad de la República. La misma exigencia se impone a todos los que, a diversos títulos, ejercen funciones públicas. Y esta exigencia no es solamente negativa, ya que

> tales funciones suponen la afirmación simbólica efectiva del bien común para los hombres y es como un recordatorio de lo que los une. A lo largo, propicia una cultura republicana y favorece, por la costumbre, el progreso de la tolerancia en la sociedad civil; la conciencia de pertenecer a una república laica y la experiencia concreta de la coexistencia pacífica de las diferencias que permite el laicismo acercan a los hombres en su mutua adhesión a principios cuyo valor superior comprueban día a día. Las propias diferencias se relativizan desde el momento en que quedan insertadas en un marco común que las trasciende poniendo de manifiesto lo que puede unir a las personas más acá de todo lo que tiende a dividirlas, ya se trate de la especialización del trabajo o de la adhesión a una confesión concreta.

Polo tanto, cremos que todas as institucións públicas deben dotarse dun código protocolario que sexa exquisitamente respectuoso coa natureza non confesional do Estado español, e que, polo tanto, (a) evite calquera coloración relixiosa dos actos e das cerimonias públicas, e (b) regule razoada, equilibrada e restritivamente a presenza dos representantes das institucións públicas, como tales e sempre nun plano discreto, en cerimonias relixiosas, de tal maneira que non poida producirse unha identificación entre a autoridade pública e unha determinada confesión.

É evidente que un debate sobre as cuestións aquí apuntadas choca con dous atrancos especialmente importantes: (a) o sistema actual é o produto duns arranxos corporatistas institucionalizados e ríxidos, máis propios da política *de Estado* que da política *gobernamental*; e (b) dado que os gobernos, cuxo límite temporal máximo está fixado nos catro anos que dura unha lexislatura, operan sen unha perspectiva de *longue durée*, non é realista esperar deles que asuman os custos políticos inherentes a unha reordenación das relacións coa igrexa católica, cuxa natureza de *cuestión de Estado* presupón un consenso dificilmente imaxinábel no actual campo político español, no que o Partido Popular –o partido conservador de ámbito nacional español– está fortemente escorado cara a posicións confesionais e o Partido Socialista Obreiro Español –o partido socialdemócrata do mesmo ámbito– non amosa intención ningunha de cuestionar radicalmente o *statu quo*. O que está en xogo, en termos constitucionais, é como se resolve a tensión entre, por unha banda, o *principio de laicidade* do artigo 16.3, e, por outra banda, o *principio de cooperación* do mesmo artigo. Non cabe dúbida de que, até o día

de hoxe, o forte desenvolvemento da cooperación tende a baleirar de contido a laicidade.

Cremos que Díaz-Salazar Martín (2008) ten razón cando observa que a sociedade española é máis complexa e diversa que a da época da transición. A partir de agora non van servir as solucións atopadas hai case trinta anos, e vai ser a *laicidade* a que nos vai permitir afrontar a pluralidade. Facemos nosa a descrición que Peña-Ruiz (1998, 18) fai da comunidade laica:

> Laïque est la communauté politique en laquelle tous peuvent se reconnaître, l'option spirituelle demeurant affaire privée. Cette « affaire privée » peut prendre deux dimensions : l'une strictement personnelle et individuelle, l'autre collective – mais dans ce cas le groupe librement formé ne peut prétendre parler au nom de la communauté totale ni coloniser la sphère publique. Il est de l'ordre de l'association particulière et non de la société commune.

Pode o Estado tolerar aínda atentados contra a súa dignidade como, por exemplo, o feito de que o casamento católico produza efectos civís,[1228] cando, desde un punto de vista laico, *todo* casamento debería ser civil con independencia de que o cidadán teña a opción, a maiores, celebrar unha cerimonia relixiosa? Pode a corporación católica seguir a postularse como unha instancia lexitimadora da moral pública e a condicionar o exercicio da diversidade cívica no novo contexto social español? Unímonos a unha reflexión de García Santesmases (2003, 247-248) que consideramos esencial: "El laicismo no resuelve todos los problemas que plantea una sociedad crecientemente desigual, pero sí ayuda a preservar principios vinculados a lo mejor de la tradición ilustrada. Una tradición que muchos pensamos [...] está aún pendiente. Porque el laicismo por sí mismo no conduce a una «buena sociedad», pero sin él no podemos hablar de esa «buena sociedad»".

Camillo Benso, o conde Cavour, un liberal burgués e monárquico considerado o *Bismarck de Italia*, pronunciou un discurso, o 27 de marzo de 1861, no que, dirixíndose ao papa Pío IX, consagrou o lema da *libera Chiesa in libero Stato*. Pouco despois, nun libro publicado en 1863, Charles de Montalembert recollía a fórmula para referirse a *l'Église libre dans l'État libre*. Desde entón, moitos foron os que tiveron *in mente* esta idea programática. En

España, segundo cita Blázquez (1991, 110), Gomá y Tomás afirmaba que “la Iglesia libre en un Estado libre es una bella fórmula, pero no es una bella verdad histórica”. Nos nosos días, Payne (1984, 268) cre que, coa democracia, “el nuevo régimen aceptó con prontitud la idea de una Iglesia libre en un Estado libre”, e tamén Burleigh (2006, 431) entende que “la Iglesia pudo hallar un nuevo lugar para ella como Iglesia libre en una España libre”. Nós, pola contra, durante o noso estudo da relación que a comunidade política mantén coa igrexa católica en España, empezamos a ver, bastante axiña, que varios sectores do campo social e do campo do poder están rexidos conxuntamente por un *tertium genus* institucional formado entre o Estado e a igrexa, unha sorte de *Estado oculto* que formula e implementa políticas públicas de gran calado na vida da cidadanía, pero cuxa existencia, como tal, non está constitucionalizada.[1229] Tras analizar este Estado oculto permitímonos dubidar de que en España se poida falar con propiedade dunha igrexa católica libre nun Estado libre.

O Estado oculto

Laureano Xoaquín Araujo Cardalda

II

Anexo, notas, bibliografía

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

O Estado oculto

(Elementos para unha revisión da transitoloxía canónica. Política e catolicismo na corporatización da función relixiosa en España)

Laureano Xoaquín Araujo Cardalda

Tese de doutoramento

II

Anexo, notas, bibliografía

Director: Prof. Dr. Xosé Luís Barreiro Rivas

Universidade de Santiago de Compostela
Departamento de Ciencia Política e da Administración

Santiago de Compostela, 2008

O doutorando — O director

Laureano Xoaquín Araujo Cardalda — Xosé Luís Barreiro Rivas

Índice

I

Introdución **19**
Sobre a fortuna política do catolicismo 20
Algúns apuntamentos para unha lectura deste traballo 26

PRIMEIRA PARTE **39**
O campo e o canon na ciencia política **40**

Capítulo 1
Sobre a problemática existencia do campo politolóxico **41**
Reivindicación politolóxica do canon. Unha reflexión inicial 42
A teoría dos campos de Bourdieu: o campo politolóxico 44
Os campos sociais *44*
O campo científico *45*
O campo da ciencia política *50*
Xogando con Bourdieu. O caso do debate sobre o negacionismo *53*
Wallerstein ou o cuestionamento da ciencia política como disciplina 58
Como enfrontarse á normalidade do cambio: sobre a orixe e a historia da ciencia política 61

Capítulo 2
O canon e o cambio na ciencia política **65**
Os modelos do cambio científico na socioloxía do coñecemento e na socioloxía da ciencia 66
Os alicerces: Karl Mannheim *66*
A achega de Giner *70*
Os modelos científico-filosóficos do cambio científico 73

Kuhn: os paradigmas *74*
Os programas de investigación de Lakatos e as tradicións de investigación de Laudan *77*
Da teoría literaria á ciencia política: o canon 79
Voltando a Bourdieu: as teorías sistémicas e o canon politolóxico *79*
A teoría literaria dos polisistemas *84*
O cambio no campo politolóxico: unha conclusión 87

SEGUNDA PARTE **91**
A igrexa católica no repertorio transitolóxico canónico **92**

Capítulo 3
A canonización do repertorio funcional-pluralista **95**
A etioloxía dunha invención: o repertorio funcional-pluralista 96
Das teorías da modernización ao repertorio canónico *96*
O funcionalismo e as esixencias da estabilidade xeopolítica *98*
O repertorio canónico: características e crítica 100
A loita pola conservación do sistema: unha breve historia do funcionalismo *100*
As características básicas do funcionalismo *102*
O (neo)pluralismo *105*
O conservadorismo burgués do repertorio canónico: unha crítica subversiva *108*
Introdución á transitoloxía canónica e aos seus límites 112
Os principais autores canónicos: Huntington... *115*
... e Linz *119*

Capítulo 4
A tipoloxía canónica dos réximes políticos. A ditadura franquista como réxime autoritario **123**
Linz: un modelo para unha era 124

Os réximes autoritarios 125
A tipoloxía orixinaria. Definición e trazos fundamentais *125*
A tipoloxía revisada *128*
Malefakis: un exemplo de recepción do modelo de Linz *130*
Algúns críticos do modelo canónico 132
Marsal *133*
Martínez Alier *134*
Navarro *135*
Puente Ojea *138*
Saz Campos *138*

Capítulo 5
O modelo transitolóxio canónico **143**
A liberalización, a democratización, a Transición e mais a consolidación democráticas 144
A liberalización do réxime autoritario *144*
O capitalismo e a democratización *146*
A transición cara á democracia: o ocaso dos duros *148*
Etapas e metodoloxía das reformas políticas *151*
A consolidación da democracia *154*
Factores que favorecen e factores que ameazan a consolidación da democracia *159*
A importancia das condicións estruturais e dos actores políticos 160
A dimensión internacional: os actores e os factores externos 162
As forzas armadas 165

Capítulo 6
A transición política española: os elementos básicos do modelo canónico **171**
Huntington e as causas da democratización na terceira vaga 172
O crecemento e a crise da economía e os problemas de lexitimación do autoritarismo *172*

Os cambios na igrexa católica e nas políticas dos actores externos *173*
O efecto bola de neve *e outros factores* *175*
A *vía española* de transición cara á democracia: o *segundo intento* como modelo canónico 176
A periodificación da transición e da consolidación democráticas *176*
España: unha transición modélica *177*
O modelo segundo intento *179*
A invención dun modelo prescritivo: as condicións necesarias nun escenario de transición 182
A *vía española* ou a incerta revolución legal das elites 185
Entre a reforma pactada e a ruptura pactada: a transición negociada *185*
Un proceso democratizador baixo o control último das elites da ditadura *187*
A xestión da memoria histórica e o consenso 189
A etioloxía e a función do consenso *189*
A cuestión da memoria histórica: os presupostos da teoría canónica *190*
Aguilar Fernández: o desenvolvemento da teoría canónica *192*
A recepción da teoría canónica *195*

Capítulo 7
Algúns elementos chave do modelo transitolóxico canónico **203**
A ideoloxía e a mentalidade en Linz 204
Na procura dun concepto de ideoloxía *204*
O concepto analítico e os elementos da ideoloxía *206*
A ideoloxía como instrumento de lexitimación da dominación política *208*
Giner: un exemplo de modelo alternativo *209*
Un réxime sen ideoloxía: a recepción de Geiger en Linz *212*

Un modelo canónico da transición política española: Maravall e Santamaría Ossorio 216
O deterioro e a decadencia do réxime franquista *217*
A primeira fase da transición: a decisión de restaurar a democracia *219*
A segunda fase da transición: o auxe do consenso *221*
García Escudero: o consensualismo como elemento canónico central 223

Capítulo 8
A igrexa católica e a transición política española no modelo canónico **231**
Introdución. E unhas notas moi escasas sobre a estrutura organizativa da igrexa católica 232
A igrexa católica como actor político na España contemporánea 234
A Restauración e a ditadura de Primo de Rivera *234*
A II República Española *236*
A Guerra Civil Española *237*
A ditadura de Franco *239*
Unha democracia cristiá na historia da España contemporánea? *243*
A igrexa católica e a transición política española 246
O discreto encanto da xerarquía católica: da recuperación da autonomía ao distante apoio ao cambio *246*
O impacto do Concilio Vaticano II *248*
A igrexa católica e os partidos políticos durante a transición *251*
A crónica dun fiasco: a democracia cristiá e a transición política *252*
O balance dunha andaina. A Constitución española e a igrexa católica *255*

TERCEIRA PARTE **259**

A igrexa católica e a transición política: elementos para un repertorio corporatista **260**

Capítulo 9

A sociedade corporativa **263**

O modelo conflitivista de Giner 264

Crítica do consensualismo *265*

A política como conflito *266*

Elementos para unha ciencia social conflitivista *270*

Por unha politoloxía do conflito *271*

A corporación 272

Do corporativismo ao corporatismo: breve apuntamento sobre a andaina histórica da corporación *272*

Algo máis que unha cuestión terminolóxica: corporatismo *ou* (neo)corporativismo*?* *274*

A interpenetración dos campos público e privado: os conceptos de corporatismo *e de* corporación *276*

O repertorio corporatista 278

O carácter complementario do repertorio corporatista *278*

Schmitter ou o modelo fundacional do repertorio corporatista *282*

Da representación á intermediación de intereses. O monopolio corporativo en Schmitter *284*

O corporatismo de Estado e o corporatismo social *285*

Unha recapitulación: os elementos do repertorio corporatista *289*

Capítulo 10

O conflito na sociedade corporativa **293**

A xeneralización da expansión corporatista: a corporatización das funcións do Estado 294

A corporatización sistémica da democracia *294*

A etioloxía da expansión corporativa *296*
A funcionalidade dos arranxos corporatistas *297*
Máis alá do modelo tripartito: unha nova orde social nun mundo de organizacións *299*
O conflito no repertorio corporatista. O *segundo circuito* e as súas implicacións para a democracia liberal 305
A despolitización do conflito. O modelo do segundo circuito *305*
É democrático o consenso entre as elites? *306*
A privatización da política e o interese xeral *309*
O debate sobre a gobernabilidade *311*
As corporacións, protagonistas estratéxicas nun campo democrático inestábel *315*

Capítulo 11
Un achegamento corporatista á igrexa católica **321**
Cara a unha definición politolóxica da igrexa católica 322
Entre a literatura eclesiástica e a indefinición científica: a necesidade dun concepto operativo *322*
Achegamentos a unha definición científica da igrexa católica *329*
A igrexa católica como corporación 331
O corporativismo e a igrexa católica. A encíclica Quadragesimo anno *331*
O mesocorporatismo *335*
A corporación católica *337*

Capítulo 12
Autocracia, desconcentración e autonomía: unha estrutura corporativa óptima **343**
O nivel internacional da estrutura corporativa da igrexa católica 344
A administración central *344*
Breve excurso sobre o Estado da Cidade do Vaticano *346*

O organigrama da Curia romana *347*
Unha tecnocracia ao servizo do poder político do papa: o sistema central de goberno da igrexa católica *350*
"E eu asegúroche que ti es Pedro": o papa, un monarca absoluto *351*
Un instrumento do poder papal: a Curia romana *353*
Os dicasterios *354*
A Secretaría de Estado: a dirección do aparato político e diplomático da Santa Sé *355*
As congregacións *357*
Os niveis intermedio e nacional 359
O nivel intermedio: os legados do romano pontífice *361*
As igrexas nacionais *362*
A conferencia episcopal *363*
As provincias eclesiásticas *364*
As organizacións particulares ou autónomas da igrexa católica *365*
A diocese *366*
A parroquia *367*

Capítulo 13
A ditadura franquista como réxime despótico. Unha crítica do repertorio funcional-pluralista **371**
Unha ditadura fascistizada 372
Os réximes absolutistas modernos e os réximes non-democráticos 373
Os réximes absolutistas modernos. O absolutismo despótico *374*
Os réximes non-democráticos. O despotismo reaccionario *376*
O franquismo como réxime despótico 380
Definición *380*

Periodificación. O nacionalcatolicismo e a igrexa católica no réxime despótico *381*
A dominación de clase: a coalición reaccionaria *386*

Capítulo 14
Pluralismo de clase e fórmula política do despotismo franquista. O persoal da igrexa católica como clase de servizo **391**
O pluralismo de clase 392
A fórmula política do franquismo (I): a dimensión ideolóxica 393
O paradoiro descoñecido da ideoloxía despótica *393*
Nación, relixión e liberalismo económico en España: o nacionalcatolicismo como ideoloxía *395*
A fórmula política do franquismo (II): a dimensión material (o aparato institucional) 400
As institucións da fachada político-xurídica *401*
Os piares burocráticos *401*
As institucións de apoio ideolóxico *402*
As institucións de neutralización ideolóxica: a cultura de masas *403*
A cooptación política e mais a obediencia pasiva *403*
As institucións de represión política *404*
O sistema educativo *405*
As institucións de control económico *405*
O exército *406*
As clases de servizo do réxime despótico franquista 407
O Movimiento*, o aparato coercitivo e a administración pública* *409*
O persoal da igrexa católica *410*
A andaina da xerarquía corporativa da igrexa católica española cara á transición política 413
As características estruturais da xerarquía corporativa *413*
Algúns elementos básicos *414*
Os cambios na xerarquía corporativa entre 1963 e 1975 *416*

O poder social da corporación católica: a crise de adaptación en Galiza *417*

Capitulo 15

Política e catolicismo nos antecedentes da transición **423**

O control católico da modernización en España 424

Un país sen relixión civil *424*

A II República Española *426*

Unha guerra santa: a Guerra Civil *433*

O réxime despótico franquista *438*

Unha sociedade de seguros mutuos: a relación clientelar entre o réxime franquista e a igrexa católica 440

Aproximación diacrónica: unha división do franquismo en etapas *442*

Aproximación sincrónica: o réxime franquista como suxeito da relación clientelar coa igrexa católica... *444*

... e a igrexa católica como suxeito da relación clientelar co franquismo *447*

Capítulo 16

A política da igrexa católica en España a partir de 1936: o modelo non canónico de Puente Ojea **453**

Unha aproximación alternativa ao poder político da igrexa católica 454

A simbiose igrexa-Estado na ditadura franquista 455

Do concordato de 1953 ao Concilio Vaticano II e o distanciamento táctico da igrexa católica 457

A readaptación constitucional democrática de 1978 459

A construción do baluarte católico 463

Os actuais privilexios da igrexa católica 467

Balance: sobre a liberdade relixiosa e o criptoconfesionalismo 471

Capítulo 17

Unha adaptación sistémica chamada *transición política* **475**

O camiño español cara ao capitalismo avanzado 476

Elementos para un modelo corporatista do cambio político en España 479

O modernismo reaccionario español: a tradición corporativista ibérico-latina *479*

O século XX: do Estado corporativo á organización corporatista *482*

Os tempos do proceso: na procura dunha periodificación 484

A transición real cara a un sistema corporatista *484*

1965: arrinca o proceso *489*

Un proceso en dúas etapas: a liberalización e a democratización *490*

A Lei para a reforma política *492*

As eleccións ás Cortes do 15 de xuño de 1977 *495*

Un debate non resolto: o proceso constituínte *496*

Capítulo 18

Elementos dunha democratización controlada: a dimensión internacional, o corporatismo e a memoria histórica **505**

Unha democratización prevista. Os actores e os factores externos no proceso español de transión política 506

A dimensión internacional nos procesos de transición: un espazo por explorar? *506*

Os EUA e a ditadura franquista *509*

As previsións dos EUA verbo do posfranquismo *511*

O contexto xeopolítico dunha transición controlada *516*

Os designios socialdemócratas alemáns *520*

Ô Espagne *523*

A gentleman will walk but never run *525*

Unha democratización desde arriba: a readaptación política das clases dirixentes 526

A inviabilidade dunha revolución *526*
A recepción do modelo corporatista *530*
Unha democratización fría. Sobre o control da memoria histórica 532
In odium fidei, in odium Ecclesiae*. Ou por que todos os mortos non son iguais* *538*

Capítulo 19
O factor romano: o Concilio Vaticano II **543**
Un achegamento á historia política do Concilio Vaticano II 544
A fase preparatoria *544*
O concilio *546*
Un aggiornamento *liberal-democrático* *547*
As sorprendentes vacacións romanas da xerarquía católica española 550
U-la verdade, u-la certeza? *550*
Ás ordes de Roma *552*
Mentres tanto, en Madrid 553
A recepción española do legado conciliar. Ou de cómo romper co Estado *ma non troppo* 557
O oportunismo corporativo católico fronte a un poder en bancarrota *557*
A lei de liberdade relixiosa de 1967 *561*
No epicentro dun terremoto político: o entusiasmo posconciliar español *563*

Capítulo 20
O posconcilio. Unha estratexia da corporación católica para os novos tempos **571**
Buscando a democracia cristiá desesperadamente: entre a oposición católica á ditadura e a UCD 572
As etapas do proceso posconciliar 575
O lustro prodixioso 577

A creación da Conferencia Episcopal Española 580
Un output *conciliar decisivo* *580*
A presidencia de Enrique y Tarancón *583*
A divina entronización de Juan Carlos de Borbón 586
A asemblea conxunta de bispos e sacerdotes 589
A desactivación das bases corporativas 592

Capítulo 21
Reinventando a tradición nacionalcatólica: a creación da función relixiosa do Estado no réxime constitucional de 1978 **597**
Os beneficios católicos na andaina da transición 598
A funcionalidade sistémica dun cambio de réxime *598*
Unha igrexa especial *600*
Corporatizarse ou morrer: na procura dun corporatismo estábel 602
Eloxio corporatista do consenso *602*
A corporatización da función relixiosa do Estado en España *605*
A igrexa católica no réxime constitucional de 1978 609
Os vellos antecedentes da aconfesionalidade española *609*
Os equilibrismos relixiosos no debate constituínte *611*
Un nacionalcatolicismo redivivo: no marco normativo constitucional... *615*
... e nos acordos de 1979 entre o Estado español e a Santa Sé *618*

Capítulo 22
Os intereses corporativos da igrexa católica en España **629**
O atrincheiramento financeiro da corporación católica 630
A inauguración da nova etapa corporatista *630*
O incríbel caso da freguesía minguante. Sobre o financiamento da igrexa católica *631*
Contra a laicidade: a loita eclesiástica polo control social 636
O divorcio e o aborto *636*

A censura *637*
A educación confesional 638
Un obxectivo estratéxico da corporación católica *638*
O financiamento público do ensino relixioso: un arranxo corporatista *642*
A materia de relixión católica 647
O profesorado da materia de relixión católica 651
A blindaxe legal da ortodoxia *651*
Un catequista no claustro de profesores? *653*
Un modelo bendicido polo Tribunal Constitucional *657*
Costumes simbólicos 661

Conclusións **665**

II

ANEXO **721**
Entrevista a Gonzalo Puente Ojea **722**

NOTAS **759**

BIBLIOGRAFÍA **903**

ANEXO

Entrevista a Gonzalo Puente Ojea[1230]

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*.[1231] *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?*

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 institución 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 (interclasismo), cuyos fines consisten en la implantación, a través de un tejido institucional configurado jerárquicamente, de unas creencias religiosas –es decir, de la *fides catholica*– hasta el último rincón del mundo (Mateo, 16, 18-19[1232]; y 28, 19-20[1233]; Marcos, 16, 15 y 20[1234]; y Lucas, 24, 47[1235]). Pero el *poder real* de la "institución" consiste en que es una agencia eficacísima de los intereses de la *clase dominante*, con la cual convive en simbiosis.

Vostede ten escrito que a igrexa católica se implicou totalmente na Guerra Civil Española, até o punto de que a etioloxía 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 estabelecer 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 etioloxía da Guerra Civil Española?*

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 legítimamente 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 evidentes. 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.

No modelo canónico de Linz sostense que os réximes autoritarios teñen mentalidade –no sentido que lle dá Geiger[1236]*– pero carecen de ideoloxía. Como valora este elemento do repertorio politolóxico dominante para o caso español e tendo en conta o fenómeno do nacionalcatolicismo? O réxime franquista tivo unha ideoloxía?*

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 naci, pero donde viví muchos años,[1237] 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 ciudad. 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.[1238] 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 pirueta 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 asépticos. 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 nacionalsocialistas no convenían a un sistema que no estaba alimentado por esas ideologías, 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 excluídos 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.

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.

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 expertas en cuestiones jurídicas,[1239] 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.[1240]

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 servirnos 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*,[1241] *que mostrou claramente a distancia que separaba o* Syllabus *de 1864*[1242] *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?

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.[1243]

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 Oriol[1244], 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"[1245] para una revista que se llamaba *Punta Europa*, que dirigía el opusdeísta Vicente Marrero[1246] 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 provinientes 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 jesuítas 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.[1247]

Como se pode explicar o inmobilismo 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?

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.

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?

La Conferencia de Metropolitanos era, de hecho, una institución bastante vacía. El episcopado franquista era monolíticamente nacionalcatolicista y recibía su línea de conducta directamente de la Santa Sede. Esta adhesión a la ortodoxia de Roma era inocua, aproblemática. 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 tán 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 presidentes, 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.

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?*

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,[1248] 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 ideológico[1249], 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.

Como diplomático, como percibiu no seu momento e como analiza hoxe a crecente tensión existente entre Madrid e a Santa Sé a partir de 1965? Cales foron os efectos da tensión diplomática posconciliar?

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 Juliá[1250], 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.)

Inmediatamente despois do concilio constituíuse a Conferencia Episcopal Española, que comezou a emitir os seus primeiros documentos.[1251] *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[1252] *e da declaración* Dignitatis humanae[1253]*, que postulaban unha relación entre a igrexa católica e a comunidade política que semellaba incompatíbel 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 inmobilismo, 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 preconciliares ou inmobilistas? De que maneira, en definitiva, encararon os bispos españois o posconcilio no plano político?*

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?

Por hipótese, 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 aveciñaba 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?*

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

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?*

Yo recibí información verosímil y creible –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 Felipe 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 constituído 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.

A literatura historiográfica e politolóxica 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 Garcés[1254]*– 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?

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,[1255] 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 marxistoide 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.

Como valora a actividade da Santa Sé como actor internacional durante a transición?

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.

En 1971 tivo lugar a asemblea conxunta de bispos e sacerdotes. Martín Patino[1256] *entende que os bispos e os sacerdotes manifestaron publicamente un pensamento relixioso claramente deslexitimador da confesionalidade nacida*

da Guerra Civil Española, e Tamayo-Acosta, nun libro recente,[1257] *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 reinvención da tradición nacionalcatólica. Cal foi, segundo vostede, o obxectivo político desta asemblea desde o punto de vista da xerarquía eclesiástica?*

Para introducir mi respuesta 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 *reinvención 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.

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 estabeleceu 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?*

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.

A literatura sobre o acordo do 28 de xullo de 1976 –ao que vostede xa aludiu nesta entrevista– soe fixarse no estabelecido 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?

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.

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?

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.

Vostede cualificou o acordo do 28 de xullo de 1976 de anomalía do dereito internacional. Cales son os seus argumentos?

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.[1258]

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 estabelecido 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?

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.

Parece que na etioloxía 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 acudirmos ao aparato conceptual de Bourdieu– desenvolver estratexias de conservación tendentes a perpetuar a orde estabelecida, 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.[1259] *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*.[1260] *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?*

En realidad, 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.

*Sabemos que, tras a renuncia estratéxica da igrexa católica a soster 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?*

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*[1261] –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*.[1262]

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 ausentaran de este debate.

Algúns autores sosteñen que a Constitución de 1978, no seu artigo 96, anula o principio da lex posterior *cando estabelece a permanencia das normas dos tratados, que non poden ser derrogadas 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?*

¡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.

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 igrexa-Estado no réxime da Constitución de 1978?

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 políticamente 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*).

Vostede analiza o status *da igrexa 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 igrexa católica dentro do corpo político español, un espazo relixioso xuridicamente protexido e mesmo blindado no que a igrexa 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?*

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)[1263] 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 tán 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 prohibe 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

Introdución

[1] "E tampouco existe o libro científico no que todo está posto dun xeito definitivo. Nós mesmos somos responsábeis de xulgarmos o pasado e, polo tanto, de sermos xustos e coidadosos e prudentes na formación da nosa opinión. Para iso precisamos da ciencia, pero ela non nos exime de tomarmos a nosa propia decisión." (A tradución galega é nosa.)
[2] *A Biblia*, 1 Tes 2, 15-16.
[3] *A Biblia*, Mc 9,1.
[4] Tamayo-Acosta (2008a) descríbeo, de feito, como "la figura más relevante de los orígenes del cristianismo".
[5] Para o tratado nestes dous primeiros puntos da introdución, *v*. Doherty, 1999, Fernández Tresguerres, 2006, Odifreddi, 2007, 107-154 e 176-182, Pérez Tapias, 2001, e Puente Ojea, esp. 1993[6], 1994[2]a, 2000 e 2007b, 281-347. Para un primeiro achegamento á historia da investigación científica sobre Xesús de Nazaret, *v*. Sabadell, 2006.
[6] Hoxe, a igrexa católica cuestiona este feito. Así, o bispo de Córdoba, Asenjo Pelegrina (2008, 57), non dubida en afirmar que "la democracia, tal como la conocemos en Occidente, ha bebido de las fuentes límpidas del Evangelio", mentres o arcebispo emérito de Zaragoza, Yanes Álvarez (2008, 263-264) –sobre a base dunha brutal idea que comparte co seu colega, o arcebispo emérito de Pamplona e bispo emérito de Tudela, Sebastián Aguilar (2008, 236), que relaciona o ateísmo e o afastamento de Deus coas "grandes deportaciones y la operación limpieza de los seis millones de judíos"– afirma que, "si no hay el reconocimiento de una autoridad que está por encima de la ley de las mayorías, no podemos evitar el peligro de que un día se pueda abusar de la democracia en contra de los derechos humanos". (Sobre Sebastián Aguilar, *v*. Cuenca Toribio, 1986, 592-593. É realmente paradoxal que a idea de relacionar o afastamento de Deus coa *shoah* estea tan espallada entre a xerarquía católica. Segundo Peña-Ruiz [1998, 85, e 1999, 59-60], por exemplo, Jean-Marie Lustiger, o antigo arcebispo de París, tamén suxire que o punto de partida da *shoah* é o racionalismo das Luces. Desde logo, trátase dun argumento que non deixa de estar cargado de cinismo, se se ten en conta a responsabilidade cristiá na invención da tradición antisemita fundamentada sobre a consideración dos xudeus como *pobo deicida*.)
[7] Azaña, 2008, 166.
[8] Segundo Kepel (1991, 13-14, 26 e 265-266), o programa laico ilustrado semellou implementarse tras a Segunda Guerra Mundial –e especialmente nos anos sesenta–, co desprazamento da relixión ao ámbito privado. Esta evolución causou unha gran preocupación na igrexa católica, que fixo, no Concilio Vaticano II, un espectacular esforzo de adaptación. Porén, a partir dos anos setenta, a igrexa católica estaría intentando "devolver el fundamento sacro a la organización de la sociedad, cambiándola si es necesario. Este discurso, a través de sus múltiples expresiones, propone la superación de una modernidad fallida a la que atribuye los fracasos y las frustraciones provenientes del alejamiento de Dios. Ya no se trata del *aggiornamento* sino de una 'segunda evangelización de Europa'" liderada polo papa Wojtyła (o antecesor de Ratzinger). Esta ofensiva relixiosa non é privativa do catolicismo: alén do cristianismo, tamén experimentan evolucións similares o xudaísmo e o islam. O inimigo a combater é sempre a modernidade laica, a "orgullosa emancipación de la razón respecto de la fe", que sería "la causa fundamental de los males del siglo XX".
[9] Para o tratado nos puntos 3 e 4 desta introdución, *v*. Fernández Tresguerres, 2006, Kallscheuer, 2002 e 2005, Kepel, 1991, 273-274, Montero García, 2007b, 103, Odifreddi, 2007, 187-193, Peña-Ruiz, 1999, 53-61, Pérez Tapias, 2001, Puente Ojea, 2007b, 355-357, Uertz, 2005, e Wallerstein, 2005. Para unha historia sucinta da igrexa católica, relatada desde unha perspectiva cristiá, *v*. Pizaka Ibarrondo, 2003.
[10] Graf , 2004, esp. 9, 15, 18-19, 40-41, 53 e 61.
[11] Gil Calvo, 2008, en alusión á tese de Kepel (1991).
[12] Barreiro Rivas, 1997, 1999a, 1999b e 2004.
[13] Uertz, 2007.
[14] *V*. Mínguez Goyanes, 2000, Pérez López, 1997, e Prol Blanco, 2000.

[15] Graf, 2004, 69, e Röhrich, 2006[2].
[16] Debedora do modelo de Peña-Ruiz (*v*. Peña-Ruiz, 1998, 73).
[17] Araujo Cardalda, 2006.

PRIMEIRA PARTE

[18] "Pero se unha sociedade está dominada por un único modelo de pensamento, entón apenas consegue observarse e criticarse a si mesma. Non se ve a si mesma." (A tradución galega é nosa.)

Capítulo 1

[19] Para unha primeira aproximación aos temas aquí tratados, *v*. Araujo Cardalda, 2004a, e Nigsch, 1994.
[20] Sobre a etimoloxía da palabra *canon* e a fixación do canon cristián, *v*. Sullà, 1998b, 18-19, Harris, 1998, 37-39, e Kermode, 1998, 96-98.
[21] En xeral, e por razóns de economía lingüística e de espazo, empregamos unicamente o xénero masculino, que utilizamos, de xeito indistinto, para ambos sexos.
[22] Sobre o *Index librorum prohibitorum*, *v*. Bruckmoser, 2006, 83-91. No século XVI, a Reforma e a invención da imprenta colocaron a igrexa católica ante un fenómeno completamente novo: os crentes alfabetizados podían acceder por si mesmos aos textos orixinais d'*A Biblia*, ás obras teolóxicas e aos traballos literarios que podían pór en perigo os bos costumes. O antídoto foi a prohibición: os católicos foron ameazados coa excomuñón se lían ou posuían as obras incluídas no *Index*, que se publicou por primeira vez en 1559 e non deixou de ser actualizado até 1962, chegando a conter máis de 6.000 títulos. Antes do Concilio Vaticano II mesmo houbo intentos de ampliar o *Index* ás obras cinematográficas. O 14 de xuño de 1966, a Congregación da Doutrina da Fe decidiu oficialmente que o *Index* xa só tiña un valor moral. O Opus Dei ten un índice oficioso que vincula os seus membros e no que figuran unhas 1.000 obras.
[23] Beardsley, 1974, 46 e 48.
[24] Aínda que a Beardsley (1974, 58-60) lle pareza "morally indefensible and ultimately self-defeating" por causa da súa natureza uniformizadora, arbitraria e excluínte: "American political science would have to become a closed fraternity, stifling academic freedom and clinging to a viewpoint which would inevitably favor one segment of American society or one nation at the expense of others, and would therefore be unjust".
[25] Son realmente contados os científicos sociais que empregan o termo *canon* dun xeito sistemático. Un exemplo podería ser o de Connell (1997).
[26] O lector que teña en conta a seguinte advertencia de Ballester Brage (2004, 76) comprenderá que aquí nos circunscribamos a traballar cun número limitado de textos de Bourdieu (1971, 1976, 1984, 1991, 1997 e 2001): "La reflexión sobre la metodología de las ciencias sociales en Pierre Bourdieu no puede plantearse sin una cierta delimitación de las obras a considerar. Las últimas bibliografías internacionales están trabajando con más de 300 referencias, de las cuales al menos 40 son textos de gran importancia".
[27] Sobre o capital simbólico, *v*. Bourdieu, 2001, 100.
[28] Bonnewitz, 2002[2], 41-59. Con outras palabras, Pérez Varela (2004, 9) describe o campo como "un espazo (categoría polo tanto visual, ou gráfica) no que se estabelece unha rede de relacións obxectivas en torno a un *capital*, o cal aparece distribuído irregularmente".
[29] Como subliña Graf (2004, 51-52), o campo relixioso é o lugar no que unha morea de axentes –profetas, pastores, teólogos, curandeiros e leigos– libran loitas simbólicas por un recurso escaso: a salvación da alma. O teólogo Graf valora positivamente a forte orientación conflitual do modelo analítico de Bourdieu.
[30] Ballester Brage, 2004, 84. Para Bourdieu (2001, 87), o sistema de forzas que constitúe a estrutura *do campo* (tensión) é relativamente independente das forzas que se exercen *sobre o campo* (presión).
[31] *V*. Bourdieu, 1991, 4, nota 3: "On peut, tout au long de ce texte, remplacer écrivain par artiste, philosophe, intellectuel, savant, etc. et littéraire par artistique, philosophique, intellectuel, scientifique, etc.". Ballester Brage (2004, 87, nota 54) está de acordo en que, en xeral, as achegas de Bourdieu "son útiles no sólo en sociología, sino también en antropología, etnología,

ciencia política, historia o psicología social". E tamén Pérez Varela (2004, 9) subliña que o capital ao redor do cal xiran as relacións do campo pode ser "político, científico, económico, académico, artístico, literario, filosófico, ...".

[32] Bourdieu, 1997, 13-14.

[33] Bourdieu (1997, 13, e 2001, 36) prefire empregar o termo *internalismo*. O que empregamos nós xa aparece en Mannheim (1997[4], 50, nota 1) cando observa que a interpretación *inmanente* é a que se basea unicamente sobre aquilo que realmente se di, mentres que a interpretación *transcendente* sería a que implica unha análise da situación vital do suxeito. Mannheim (1990, esp. 13-14 e 31-32) engade que o intento de transcender a inmanencia teórica ten a súa orixe na loita de clases. Na socioloxía do coñecemento, a opción filosófico-sistemática do apriorismo formal –é dicir, a filosofía da validez formal ou neokantismo– estuda o pensamento inmanentemente, é dicir, desde dentro, desde o propio pensamento, até o punto de que as esferas valorativas –incluída a esfera teórica– son hipostasiadas como supratemporais.

A inmanencia correspóndese cos *factores internos* ou coa *racionalidade cognitiva* que aparecen, como veremos no capítulo 2, no estudo que Estany Profitós (1990) lles dedica a Kuhn, Lakatos e Laudan. A este respecto, Estany Profitós (1990, 160-161 e 188) observa:

> Cuando los filósofos se refieren a los elementos irracionales del proceso científico, lo hacen señalando la influencia de factores psicológicos, económicos, religiosos y políticos en sus decisiones sobre teorías científicas. Sin embargo, las motivaciones psicológicas y sociales en sí mismas no nos dicen nada acerca de la racionalidad o irracionalidad de la actuación de los científicos en cuestión. Los fines por los que un científico puede actuar pueden ser mútliples. Los científicos actúan, no solamente en el pasado sino en el presente y en el futuro, movidos por fines cognitivos pero también por lo que Lakatos llama factores externos y, en función de los fines marcados, siguen una u otra estrategia. Por tanto, la actuación del científico no es irracional por el hecho de que escoja la teoría que más beneficios económicos le reporte, ya que la actuación puede ser perfectamente racional si el fin que persigue es lucrativo. La racionalidad de la actuación del científico no depende de la influencia de factores externos en la decisión; para tachar de irracional la conducta, antes citada, de un científico necesitamos suponer una máxima que nos diga que «los científicos sólo deben actuar por fines estrictamente cognitivos» [...].
>
> [...]
>
> [...] En general, si los fines que guían la investigación científica no son estrictamente cognitivos, al juzgar o valorar la producción teórica desde unos parámetros metateóricos encontraremos que la obra teórica tiene menos aciertos que si los fines hubieran sido estrictamente cognitivos. Sin embargo, como el poder explicativo de una teoría, el grado de consistencia o la aplicación de modelos teóricos no pueden medirse por un algoritmo, sólo podemos afirmar que los fines cognitivos son necesarios para la actuación dentro del campo de aciertos posibles, pero no son suficientes para producir teorías consistentes, con alto grado de poder explicativo o con un campo de aplicación extenso.

[34] Sobre o imperativo do desinterese no campo científico, *v*. Bourdieu, 1997, 24-25, e 2001, 94-97.

[35] Bourdieu, 1984, 44-45.

[36] Sobre o científico actual como suxeito dixital sobreinformado, hipercomunicado, normalizado e desindividualizado, *v*. Bouza, 2003.

[37] Como veremos no capítulo 2, esta idea xa está presente en Fleck (1980, 85-86).

[38] Bourdieu, 2001, 84-85, 99, 125 e 147.

[39] Para Mannheim (1990, 88-93), o *interese* denota a determinación funcional dos contidos espirituais por parte do seu portador social: certas ideas poden ser sostidas ou propiciadas por certos estratos sociais, debido a que con elas se encobren ou se propagan certos intereses sociais dos seus portadores. Porén, é preciso superar unha concepción demasiado restrinxida da relación de funcionalidade, que a equipara cun simple condicionamento por intereses. O interese inmediato pode producirse verbo dun sistema económico ou verbo de certas ideas políticas, pero verbo dun estilo de pensamento o que se dá é un compromiso mediato, un compromiso cunha determinada concepción do mundo. A absolutización da idea de interese só pode conducir á redución de toda a socioloxía –que debe estudar a persoa dun xeito global– á condición de *homo oeconomicus*. Polo tanto, non se poden vincular inmediatamente un estilo de pensamento, unha obra de arte, etc., a un suxeito social mediante a categoría relacional do interese. O que si se pode facer é revelar que un determinado estilo artístico, un determinado estilo de pensamento, unha determinada posición espiritual están arraigados no sistema dunha concepción do mundo que pode presentarse en correspondencia cun determinado sistema económico e de dominación, para finalmente preguntarse que capas sociais están interesadas no cambio ou no mantemento dese sistema económico e social e están simultaneamente comprometidas coa súa correspondente imaxe do mundo.

[40] En efecto, e como recorda Ballester Brage (2004, 849), os ocupantes das distintas posicións dentro do campo procuran "imponer el principio de jerarquización más favorable para sus propios productos".

[41] Para Wallerstein e outros (1996, 53, 75 e 90-93), os científicos sociais, so o pretexto da universalidade, da neutralidade e da obxectividade da ciencia, pretenden definir as formas de coñecemento cientificamente lexítimas e aquelas que caen fóra do ámbito da aceptabilidade. (Isto vale para calquera autor. Tomemos un exemplo recente. O eclesiástico Cárcel Ortí [2008, 26], cuxo indisimulábel posicionamento *pro domo sua* teremos ocasión de comprobar repetidamente neste traballo, está moi interesado en descualificar os traballos dos autores cos que non coincide acusándoos de acientificidade e de ideoloxización: "El método científico del investigador consiste en reconstruir minuciosamente desde los archivos todos los detalles sin hacer concesiones a las ideologías; el intelectual riguroso rechaza cualquier condicionamiento partidista que pueda condicionar, refrenar o reprimir la investigación. A menudo se hace un uso político de la historia".) O certo é que *o coñecemento é un construto social*: ningún científico pode ser extraído do seu contexto físico e social –polo que inevitabelmente utiliza presupostos e prexuízos que interfiren na súa percepción e na súa interpretación da realidade social–, cada medición cambia a realidade que se pretende aprehender –a selección dos datos tirados da realidade faise de acordo con modelos teóricos historicamente continxentes– e toda conceptualización está baseada sobre compromisos filosóficos.

[42] Bourdieu, 1976, 92-93, e 2001, 20, 65-66, 100-112 e 114.

[43] Seoane C. (2006, 707) subliña que os campos, na medida en que se constitúen historicamente e se modifican en función das loitas de poder, non son estáticos nin están definitivamente delimitados.

[44] Bourdieu, 1976, 90-91, e 2001, 12-13, 124, 127-131 e 146-148.

[45] En palabras de Seoane C. (2006, 707): "las luchas intestinas en los campos se dan entre interpretaciones que aspiran a establecer una hegemonía hermenéutica dentro de la disciplina".

[46] Bourdieu, 1997, 17.

[47] Tusell Gómez (2004b, 12 e 23) proporciónanos un bo exemplo dunha estratexia de conservación: a descualificación *ad personam*. En referencia ás "actitudes críticas" que ultimamente aparecen en España verbo da historia da transición, o autor sinala:

> Se contienen en algunos libros de personas que no pueden ser descritas como científicos, sino como protagonistas marginados por el desarrollo de los acontecimientos: la crítica se realiza principalmente desde posiciones de izquierda y consiste, sobre todo, en lamentos por la conservación de la Monarquía, por el grado insuficiente de ruptura en las instituciones o por el olvido del pasado dictatorial. Pero quizá obtienen más éxito que estos libros los artículos que aparecen en la prensa de gran circulación y encuentran acogida en ella por el simple hecho de que se enfrentan a la opinión mayoritaria. Para abreviar citaré tan sólo dos casos. José Vidal-Beneyto [e] Vicenç Navarro [...]. [...]
>
> Este tipo de críticas aparece con una voluntad revisionista, pero realmente no la llevan a cabo en absoluto, en parte porque proceden de una insuficiente información acerca de cuál es el estado de los estudios realizados hasta el momento. [...]
>
> [...]
>
> Los partidarios del revisionismo de la transición pueden tener razón en mantener una actitud crítica contra las convenciones adquiridas, porque eso es siempre intelectualmente saludable, pero actúan como si sus propios enfoques debieran ser aceptados sin más y no los argumentan con la extensión y los datos debidos como para resultar convincentes. [...]
>
> [...]
>
> [...] El revisionismo crítico hecho desde unas actitudes apriorísticas que se fundamentan en factores ideológicos o en circunstancias individuales pero que no se ha tomado la menor molestia en acudir a las fuentes resulta insustancial.

Un dos aludidos no texto, Vidal-Beneyto (2007d, 155), refírese a Tusell Gómez dun xeito moito menos agresivo, cualificándoo de *historiador representativo da familia política ucedista*.

[48] Bourdieu, 1984, 46-47.

[49] Estas estratexias de subversión poderían estar moi próximas á *ciencia opositora* da que fala Mannheim (1990, 11 e 19), un tipo específico de conduta consciente fronte ás ideas que non consiste tanto en tratar simplemente de negar certas ideas, de declaralas falsas ou de pólas en dúbida, como en disolvelas de tal maneira que á vez se disolva a imaxe do mundo dun estrato social. A disolución obterase ao mostrar que o pensamento que se combate forma parte dunha totalidade teórica e, máis aínda, dunha totalidade real superada.

[50] Bourdieu, 1976, 95-97, 1997, 19, e 2001, 67-69 e 114-115. En realidade, Bourdieu está a referirse a unha *revolución* que cuestiona os fundamentos da orde científica mediante unha redefinición das regras do xogo.

Navarro (2004, 128), nunha breve reflexión sobre a tese canónica do esquecemento do pasado, quéixase, a propósito da escasa repercusión que teñen as obras académicas críticas

coa "interpretación conservadora de la Guerra Civil, de la Dictadura y de la Transición", do "gran distanciamiento que existe en España entre la cultura académica, por un lado, y la opinión y cultura popular, por el otro". A teoría dos campos de Bourdieu apréndenos que, dentro dos campos científicos –o historiográfico, o politolóxico, etc.– que estudan o período ao que alude Navarro, os autores non canónicos, que ocupan posicións subordinadas, están inmersos en loitas desiguais pola autoridade científica. O certo é que a cultura académica *dominante* non está en absoluto afastada da opinión e da cultura populares, xa que os correspondentes campos –os científicos antes aludidos, pero tamén os de produción cultural, como o mediático, o literario, etc.–, aínda que son relativamente autónomos, están interrelacionados e son destinatarios das estratexias de conservación das clases dominantes no campo do poder.

[51] Bourdieu, 1976, 101, e 2001, 91-93, 116-119, 146, 151-166, 187 e 193-198.

[52] A partir de agora referirémonos a el por Giner.

[53] No capítulo 2 achegarémonos aos conceptos de *repertorio* e de *canon*.

[54] Sobre as supostas imparcialidade, autonomía e neutralidade científicas, *v*. Pérez Sedeño, 2005, que non alude a Bourdieu.

[55] Pérez Varela (2004, 7) tamén subliña: "O valor dunha obra en particular, ou do conxunto da obra dun autor, é unha *crenza* nacida nun momento determinado e nun grupo humano máis ou menos amplo (o *campo*): polo tanto, a orixe desa crenza pode ser rastrexada mediante a identificación e a análise do campo". O mesmo autor (Pérez Varela, 2004, 8-9) salienta:

> Bourdieu [...] aspirou a desmontar a mecánica dun sistema que leva os dominados a aceptar a súa dominación: reconstruír (ou *de*construír) xa non as lexitimidades, senón o proceso de creación de cada lexitimidade. Para Bourdieu, unha sociedade non pode ser pensada sen recorrer á idea de dominación, expresada esta nas estratexias dos grupos e dos individuos que ocupan posicións distintas (isto é, desiguais) no seo dun campo: a socioloxía poderá así fornecer aos dominados os instrumentos para desenmascarar a súa dominación. O compromiso científico obriga o sociólogo a non permitir que os conceptos, os problemas reais ou ficticios,... o obxecto de estudo en suma, lle sexan impostos dende fóra, dende o espazo do poder ou dos *creadores de opinión*. O carácter evidentemente político desta formulación explica moitas das reticencias ante a súa obra [...]".

É probábel que este carácter político da obra de Bourdieu explique tamén as "reticencias" de Verdès-Leroux (1998), quen, desde unha posición conservadora e recorrendo a miúdo a argumentos *ad hominem*, realiza unha extensa e minuciosa crítica da obra de Bourdieu. Acusa o autor de escribir desde o resentimento e o radicalismo e de transmitir unha visión irreal, catastrófica e demagóxica do mundo. Segundo esta autora, Bourdieu elabora unha socioloxía que se confunde coa moral e coa política e que desemboca nun discurso ideolóxico fillo dun leninismo sofisticado. Ademais, a lectura da súa obra escrita sen rigor e cunha linguaxe artificial e complexa –inaccesíbel para os teóricos destinatarios, é dicir, os dominados– resulta extenuante, pesada, árida e repetitiva. En definitiva, a obra de Bourdieu sería banal, inconsistente, irreflexiva, contraditoria e autorreferente. Pérez Varela (2004, 17, nota 10) observa que tras a crítica de Verdès-Leroux se desencadeou "unha auténtica campaña de denigración da obra de Bourdieu polo grupo *Le Monde* (na que participaron Philippe Sollers, Bernard Henri-Lévy, e Alain Finkielkraut)".

En España, como ben apunta Ballester Brage (2004, 88 e 102), a recepción das propostas metodolóxicas de Bourdieu é bastante limitada. Hai algún autor, como *v.g.* Díaz-Salazar Martín (2006, 87), que recorre a Bourdieu máis ou menos accidentalmente. Para unha visión xeral da obra de Bourdieu, *v*. tamén Pinto, 2002.

[56] <http://www.consilium.europa.eu/ueDocs/cms_Data/docs/pressData/en/jha/93740.pdf> [Consulta: 13 de febreiro de 2008]

[57] Para unha nova achega do autor a este tema, *v*. Ash, 2008.

[58] Varios maxistrados formularon votos particulares. Así, Jorge Rodríguez-Zapata Pérez alude á declaración marco do Consello da UE á que fixemos referencia *supra*, recordando que nela se propón precisamente o castigo da negación e da trivialización ofensiva dos crimes de xenocidio. Ramón Rodríguez Arribas láiase de que España se adiantase tipificando o delicto de negacionismo para, xusto no momento no que se postula a inclusión deste tipo penal en todos os ordenamentos xurídicos europeos, proceder a despenalizalo. Finalmente, Pascual Sala Sánchez tamén se refire á declaración marco do Consello da UE, que se inspiraría no mesmo criterio seguido polo artigo 607.2 do Código penal.

[59] Obviamente, os negacionistas prefiren o termo *revisionismo*, que designa unha posición dentro do campo historiográfico.

[60] Apoiámonos en Bailer-Galanda, 1996, Kaye, 1997, e *Shoá* שואה*. Enciclopedia del Holocausto*, 2008[2], 363-364.

[61] Tampouco se atopou ningunha *Führerbefehl* escrita, é dicir, unha orde do ditador verbo da aniquilación dos xudeus. O negacionista David Irving aproveita este feito para afirmar que o ditador non sabía nada sobre a política de exterminio de masas.

[62] Entre os autores negacionistas destacan Paul Rassinier, xeralmente considerado como o primeiro autor que negou a *shoah*, un antigo preso de Buchenwald e de Dura, de orixes ideolóxicas esquerdistas, que entende que os xudeus mortos –a causa das súas malas condicións físicas, non por mor dunha inexistente política de exterminio sistemático– non foron máis dun millón, e que a *shoah* é un mito inventado polos sionistas para beneficiárense das reparacións alemás; Robert Faurisson, un profesor da Universidade de Lyon que sostén que non hai probas da existencia das cámaras de gas; Richard Harwood, que afirma que os xudeus que morreron foron algúns miles, e que a causa da súa morte foi bélica, xa que lle declararon a guerra a Alemaña; Arthur R. Butz, con quen se inicia a segunda etapa negacionista –preocupada por amosar unha aparencia máis "académica"–, un profesor universitario norteamericano que rebaixa o número de vítimas xudías a un millón e que afirma que a *shoah* é un mito inventado para favorecer os intereses sionistas; e o extremista británico David Irving, que provén do campo historiográfico militar e foi escorándose cara a posicións abertamente negacionistas (sobre o célebre xuízo que o enfrontou á historiadora Deborah Lipstadt, v. *Shoá* שואה. *Enciclopedia del Holocausto*, 2008[2], 307).

En 1978 creouse nos EUA o negacionista *Institute of Historical Review*, que edita o *Journal of Historical Review*, a publicación do negacionismo "académico" por excelencia. Os membros deste instituto están claramente orientados cara a posicións neonazis, antisionistas, racistas e antisemitas.

Un exemplo interesante de literatura negacionista son os dous *informes* que Fred Leuchter –que se fixo pasar por enxeñeiro– publicou en 1988 e 1989, e que pretenden demostrar a imposibilidade técnica das matanzas masivas mediante gases tóxicos nos campos de concentración de Auschwitz e de Majdanek. Circulan máis *informes* deste tipo, que negan que fose factíbel o asasinato de seres humanos nas cámaras de gas dos campos de exterminio.

[63] Hai máis casos que nos permitirían seguir a "xogar" con Bourdieu. Entre nós, por exemplo, está cada vez máis espallada unha literatura de divulgación histórica filofranquista (e na que se pode percibir a pegada de Joaquín Arrarás e dos demais panexiristas da ditadura) cuxo autor máis significado é Pío Moa. (A xerarquía católica, por certo, non é allea á recepción desta literatura. Sebastián Aguilar [2008, 239-240], por pór un exemplo recente, asume a idea que afirma que a Guerra Civil comezou coa revolución de outubro de 1934.) Unha das "teses" desta literatura sostén que a Guerra Civil foi un choque entre a revolución e a contrarrevolución, e que a imaxe dun alzamento militar fascista contra a democracia é unha distorsión da realidade. É significativo que, nas súas respostas ás "teses" de Moa (e dos demais autores que se sitúan na mesma liña), Reig Tapia (2006b e 2008) estea especialmente interesado en deixalas *fóra do campo historiográfico*; de aí que cualifique a Moa repetidamente de *historietógrafo*. (Aquí atopámonos ante un dilema. Por unha banda, é obvio que un historiador profesional como Reig Tapia *debe* enfrontarse aos autores como Moa: o contrario deixaríalles aos autores filofranquistas o campo despexado para influíren sen obstáculos nun vasto público non especializado. Por outra banda, o que busca un axente como Moa é que, de feito, se lle dea entrada no campo historiográfico, para o que é fundamental a *lexitimación* que lle proporciona, *malgré lui*, un científico como Reig Tapia cando accede a un debate público.)

Outro exemplo sería o do *creacionismo* (tamén coñecido, na súa versión máis actual, como *deseño intelixente*), que rebate a teoría da evolución biolóxica. Os creacionistas ocupan posicións marxinais dentro do campo científico ou presionan desde o campo relixioso? Sería correcto deixar que utilicen a academia para espallar as súas ideas? Se fose correcto, estaría o campo científico lexitimando unha actividade propagandística? Se non fose correcto, estaríamos ante un caso de censura? (Para un recente achegamento ao creacionismo e ao argumento do deseño intelixente, *v*. Hitchens, 2008, 89-113.)

[64] *V*. esp. Wallerstein, 1995[2], 19, 229-244, 256 e 264-272, 2000, 97-98, 2003, 178-179 e 337-346, e Wallerstein e outros, 1996, 10-22, 31-32, 45-60 e 80-85 (neste último estudo da *Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences* recoñécese a inconfundíbel impronta do seu organizador e presidente, precisamente Immanuel Wallerstein; *v*. Wallerstein, 2006, onde o autor sintetiza a súa lectura do estudo da comisión). Para Aguirre Rojas (2003b), Wallerstein quedou profundamente impresionado pola experiencia de 1968, mantén un vínculo intelectual decisivo coas obras de Karl Marx (e de certas tradicións do marxismo crítico) e do historiador francés Fernand Braudel (e, polo tanto, dos primeiros *Annales*) e sitúase nunha

postura política de esquerdas. Isto explica a pretensión de Wallerstein –quen, a partir da súa formación inicial sociolóxica e da súa posterior especialización na socioloxía histórica, se converteu no pai do modelo neomarxista da *world-systems analysis* ou análise dos sistemas-mundo– de estudar criticamente os fenómenos sociais na súa dimensión planetaria ou global, é dicir, no horizonte da dinámica global planetaria do sistema-mundo capitalista, así como o uso que o autor fai de elementos do repertorio marxista tales como a acumulación de capital, o conflito social e a loita de clases, o predominio dos factores económicos ou a alienación dos seres humanos dentro dun sistema-mundo capitalista necesariamente desigual e eternamente polarizado. Goldfrank (2000, 160-165) entende que a perspectiva dos sistemas-mundo de Wallerstein combina tres grandes tradicións occidentais opostas ao liberalismo e ao positivismo dominantes: a economía histórica alemá, a escola historiográfica francesa dos *Annales* e o marxismo. No caso do marxismo, a recepción de Wallerstein implica unha revisión, xa que o autor foxe do Estado-nación como unidade básica de análise. O propio Wallerstein (2003, 167-169 e 335-336) fai explícita a súa recepción crítica da obra de Marx, así como a súa ideoloxía socialista.

[65] Bourdieu (2001, 175) tamén chega á conclusión de que a ciencia social está artificialmente fragmentada, e que é preciso reunificala.

[66] Seoane C. (2006, 715) apunta a este respecto: "Para las ciencias sociales, y para el liberalismo, la unidad sociológica de análisis resulta el Estado nacional, con lo cual se encubre lo que para Wallerstein debe ser la auténtica unidad de análisis el sistema mundial si es que se quieren comprender los procesos sociales".

[67] O estadocentrismo da ciencia social tradicional é unha simplificación teórica que parte da presunción de que existen espazos homoxéneos e equivalentes, cada un dos cales formaría un sistema autónomo. Porén, o Estado, que segue a ser unha institución clave no mundo moderno, non é unha "sociedade" relativamente autónoma nin se "desenvolve" co tempo.
Para unha síntese das "rules of the world-systems method", *v*. Goldfrank, 2000, 183.

[68] En realidade, todo coñecemento institucionalizado pretende a súa universalidade, pero o campo da ciencia social foi, até hoxe, parroquial, é dicir, eurocéntrico, patriarcal e burgués, porque só representa o punto de vista dunha minoría –dominante tanto no mundo do coñecemento como no resto do mundo– e é incapaz de dar conta de realidades como a da muller, o mundo non occidental, os grupos "minoritarios" dentro dos países occidentais e outros grupos historicamente definidos como política e socialmente marxinais. Polo tanto, a prioridade para as ciencias sociais dos nosos días debe ser a inclusión, a revisión da premisas teóricas, a descolonización, é dicir, a transformación das relacións de poder que crearon a particular forma de institucionalización das ciencias sociais que acabamos de ver. É preciso un universalismo plural porque existen diferentes interpretacións dun mundo incerto e complexo. Sobre o eurocentrismo nas ciencias sociais, *v*. Wallerstein, 2000.
En Wallerstein e outros (1996, 31) ofrécese unha síntese dos elementos diferenciadores entre as ciencias sociais nomotéticas e a historia idiográfica: o interese por formular leis xerais que gobernan o comportamento humano, o estudo dos fenómenos como casos, a segmentación da realidade humana para poder estudala, o recurso a estritos métodos científicos, a datos producidos sistematicamente e a observacións controladas. Vilas Nogueira ([1994], 23-28 e 64-68) analiza máis detalladamente a diferenciación entre os modos de análise idiográfico e nomotético e insiste, desde unha perspectiva sistémica, no carácter intelectualmente froitífero da distinción entre os sistemas político, económico e social.

[69] O esquema deste relato é debedor, fundamentalmente, de Hartmann, 2003.

[70] Pasquino (1995[8], 16) sinala que resulta difícil fixar o momento exacto a partir do cal a política pasou a estudarse mediante o uso do método científico. Este problema forma parte do clásico debate sobre a identidade da politoloxía. Vilas Nogueira ([1994], 16-17) explica que a ciencia política, entendida como calquera estudo non xurídico da realidade estatal, podería remontarse a Maquiavelo, a Hobbes ou mesmo a Aristóteles. Nós remitímonos á delimitación disciplinaria que leva a cabo Wallerstein e que vimos *supra*.

[71] Almond, 1990, 10. *V*., para estes datos, Roiz Parra, 2000[2], 19, e Stoker, 1995, 1. Curiosamente, Hartmann (2003, 27) sinala o ano 1904 como o do nacemento da *American Political Science Association*.

[72] Roiz Parra, 2000[2], 19.

[73] Wallerstein (2000, 97-98) subliña, neste mesmo sentido, o *eurocentrismo* histórico das ciencias sociais (sendo Europa, neste caso, o espazo cultural que abrangue Europa occidental e mais Norteamérica). Connell (1997) engade que a ciencia social só pode ser entendida, nas súas orixes decimonónicas, como un fenómeno xeopolítico propio da burguesía liberal

metropolitana e imperialista, necesitada dunha resposta fronte aos modelos intelectuais de esquerdas, feministas e do mundo colonizado. Entre os anos vinte e cincuenta do século XX, os EUA convertéronse no gran investidor internacional, na potencia militar dominante, no centro das comunicacións de masas e na cultura comercial emerxente. Na nova metrópole, o obxecto das ciencias sociais mudou e pasou a ser a desorde *dentro* da propia sociedade metropolitana. E foi daquela cando se inventou o funcionalismo, un dos dous elementos do repertorio canónico, ao que nos achegaremos no capítulo 3.

[74] Almond, 1990, 10.

[75] *V*. tamén Aguirre Rojas, 2003b, 34-37, 111-117 e 124-135.

[76] A ciencia social é unha necesidade que xurdiu coa Revolución Francesa: era preciso coñecer as regras que gobernaban o cambio social para poder organizalo e racionalizalo coa esperanza de limitar o alcance da soberanía popular (Wallerstein e outros, 1996, 8).

[77] *V.* tamén Wallerstein e outros, 1996, 14, 20-21 e 51-52. As ciencias sociais construíronse en Europa e en Norteamérica, é dicir, naquela parte do mundo que dominaba o resto tanto política como económica e tecnoloxicamente. Así, os cinco grandes lugares onde tivo lugar unha actividade científicosocial durante o século XIX foron Gran Bretaña, Francia, os países alemáns e italianos e mais os Estados Unidos. Estes países, por unha banda, constituían a orixe colectiva da ciencia social, e, por outra banda, eran os que fornecían as realidades obxecto de estudo por parte da ciencia económica, a socioloxía e a ciencia política. Os pobos do resto do mundo eran estudados coa antropoloxía, que é unha disciplina específica e bastante separada das outras.

Seoane C. (2006, 713) conclúe que, en Wallerstein, "las cienciais sociales constituyen un bastión primordial en las instituciones culturales del sistema capitalista surgidas a partir de la Revolución francesa: en tal sentido, estas ciencias no pueden rehuir el análisis de su compromiso ideológico con la dominación establecida".

[78] Unha idea que aparece tamén en Wallerstein e outros, 1996, 6.

[79] Pasquino, 1995[8], 18.

Capítulo 2

[80] As obras de Mannheim (1990 e 1997[4]) ás que imos referirnos de seguido pertencen á etapa alemá deste autor, na que se ocupou da socioloxía do coñecemento (*Wissenssoziologie*) e da ideoloxía. De feito, é frecuente que estas obras (e sobre todo a segunda) sexan consideradas propiamente como as obras fundacionais da socioloxía do coñecemento. Se puidésemos deternos a facer un percorrido pola socioloxía do coñecemento ou pola socioloxía da ciencia atoparíamonos con moitas das ideas que se expoñen aquí: o condicionamento do coñecemento científico pola experiencia, o rexeitamento do tipo ideal de científico, a inexistencia dun criterio universal que garante a verdade, etc.

[81] Para Baran (1989), a análise dun acontecemento social mediante a desconexión do conxunto histórico do que forma parte pode conducir a resultados enganosos. De aí a inevitabilidade de contextualizar os fenómenos sociais para comprendelos.

[82] Mannheim, 1990, 99 e 101, e 1997[4], 2-3, 233-234, 238 e 269.

[83] Mannheim, 1990, 14-19, 24, 47-48 e 53, e 1997[4], 233-234, 244, 256 e 265.

[84] Que pode ser unha xeración, un grupo estatutario, unha seita, un grupo de traballadores, unha escola, etc. Mannheim foxe expresamente do reducionismo clasista, que considera propio do dogmatismo marxista.

[85] Mannheim, 1990, 85-94, e 1997[4], 235 e 239-241.

[86] Mannheim, 1997[4], 252.

[87] Dijk, 1998, 140-141, 149-151 e 164.

[88] Mannheim, 1997[4], 70 e 254.

[89] Actualmente, Giner preside o *Institut d'Estudis Catalans*. En 2006 recibiu o *Premio Nacional de Sociología y Ciencia Política* (Giner, 2007). Un dato curioso, que atopamos en Giner, 2006, é que Friedrich von Hayek foi o titor do autor cando este estudou na Universidade de Chicago, onde se licenciou e se doutorou en socioloxía. Traballou en Inglaterra entre 1965 e 1998 (Giner, 2004, 189), e foi director do Departamento de Socioloxía da *Universitat de Barcelona* entre 1987 e 1991. Tamén foi profesor na *Universitat Pompeu Fabra*, así como en varias universidades europeas e americanas. O seu currículo pode consultarse na páxina web do *Institut d'Estudis Catalans* (http://www.iecat.net).

Para unha mellor comprensión da obra deste sociólogo pode ser útil ler unha autovaloración: "percibo en mi modo de entender la sociología unas constantes muy claras: racionalismo, republicanismo (es decir, interés por la ciencia social como dimensión descollante de la mente cívica y democrática), concepción de la sociología como emparentada con la filosofía moral (o de ésta como necesariamente sociológica en nuestro tiempo) es decir, dimensión prescriptiva, y no sólo descriptiva de la sociología, y demás facetas de lo que uno hace"; en xeral, os "avances en conocimiento que no entrañen avances morales poseen un interés analítico indudable y están justificados, pero me interesan poco"; concretamente, os científicos sociais que pretenden "salvar los trastos de su cientificidad apelando a su neutralidad moral [...] suelen caer en un relativismo frívolo y esteticista", incompatíbel co feito de que "la sociología es hoy parte esencial de la democracia y el civismo" (Giner, 2004, 188 e 192-194).

[90] Giner, 1974, esp. 17-23, e 1997[2]. Giner, 1974, é, segundo o propio autor, "un texto [...] válido, aunque necesitado de mucha revisión y puesta al día" (Giner, 2002); un texto, de feito, "cuya revisión clama al cielo" (Giner, 2004, 192).

[91] Próximas aos *repertorios (dominantes)* de Even-Zohar (1990), que veremos máis adiante neste mesmo capítulo.

[92] Giner, 1974, 25 e 35-38.

[93] De acordo con Estany Profitós (1990, 15), a "relevancia de estos tres modelos [o de Kuhn, o de Lakatos e o de Laudan] está fuera de duda en el campo de la filosofía de la ciencia".

[94] Non é este o lugar para estudarmos polo miúdo a complexidade do modelo kuhniano, pero cómpre sabermos que Kuhn, como sinala Estany Profitós (1990, 65-67), levou a cabo unha importante revisión do seu modelo, até o punto de que podemos falar de *dous* modelos. O modelo utilizado na seguinte exposición é *o primeiro*, dado que o segundo tivo menos repercursión.

Segundo Fuller (2000, 1), *A estrutura das revolucións científicas* "by Thomas Kuhn (1922-96) is probably the best-known academic book of the second half of the twentieth century. Thirty-five years after its first publication, *Structure* has sold nearly a million copies and been translated into twenty languages. It remains one of the most highly cited works in the humanities and the social sciences, and certainly one of the few major works in these fields that have been received sympathetically by natural scientists".

Para un estudo pormenorizado de Kuhn, *v*. Estany Profitós, 1990, 65-92, e para un achegamento sumamente crítico a Kuhn, *v*. Fuller, 2000. A Bourdieu (2001, 33-39) parécelle que a explicación do cambio que ofrece o modelo kuhniano é inmanentista –Bourdieu prefire cualificalo, como xa apuntamos no capítulo 1, de *internalista*– e, polo tanto, incoherente, dada a súa caracterización dos científicos como unha comunidade dominada por unha norma central.

Kuhn (1962, 11-12) apenas alude á influencia que sobre el exerceu un, para el, case descoñecido Fleck (*cfr*. Schäfer e Schnelle, 1980). De feito, a obra deste autor tivo unha moi escasa fortuna histórica. En 1935, Fleck (1980), en ampla coincidencia conceptual e teórica co modelo de Mannheim –ao que nos achegamos no comezo deste capítulo–, constataba que os conceptos non nacen espontaneamente, que o pasado segue vivo nos conceptos herdados, nas formas de concibir os problemas, nos programas do ensino, na vida diaria, na linguaxe e nas institucións. As palabras non posúen por si mesmas un significado fixo, adquiren o seu sentido máis exacto dentro dun *campo de pensamento* que as interrelaciona loxicamente dentro dunha estrutura cerrada en si mesma. Calquera intento de lexitimación dunha proposición concreta como a única correcta está condicionado polo *colectivo de pensamento*, porque tal lexitimación só é posíbel entre persoas que comparten a mesma formación e as mesmas concepcións intelectuais moldeadas de acordo coas regras dun determinado estilo de pensamento colectivo do que os individuos, modelados polo colectivo, apenas son conscientes. O colectivo de pensamento, formado ao redor dunha determinada creación do pensamento (un dogma de fe, unha idea científica, un pensamento artístico), é o portador comunitario do estilo de pensamento e posúe unha estrutura xeral consistente nun pequeno círculo esotérico –a elite– e nun gran círculo exotérico –a masa–. O *estilo de pensamento* pode definirse como a diposición para a percepción dirixida e para a correspondente elaboración intelectiva e obxectiva do percibido que determina os problemas que lle interesan ao colectivo de pensamento, os xuízos que o pensamento colectivo considera evidentes e mais os métodos que o colectivo utiliza como medio de coñecemento. Exprésase como un culto común a un ideal –ao ideal da verdade, da claridade e da exactitude obxectiva–, exerce sobre a observación e sobre o pensamento unha coerción absoluta e consegue a totalidade da preparación e da dispoñibilidade intelectuais orientadas a ver e a actuar dun xeito e non doutro.

Isto explica que os *feitos científicos* sempre ocorran no contexto da historia do pensamento e que sexan o resultado dun estilo de pensamento determinado. Os *sistemas de ideas* son estruturas independentes e cerradas, marcadas por un estilo de pensamento, que determinan e condicionan a cognición; é dicir, o xa coñecido condiciona a forma e a maneira do novo coñecemento. Isto explica a *condicionalidade sociolóxica de todo coñecemento*, é dicir, que o pensamento e o coñecemento sexan a creación social por excelencia, que o proceso de coñecer sexa a actividade máis condicionada socialmente, que o coñecer non poida ser considerado como un proceso individual, como unha relación bilateral entre un suxeito e un obxecto. (Pouco antes, como xa vimos, Mannheim chegara á conclusión de que o individuo illado non pensa, e décadas máis tarde, Bourdieu tamén constatou que a relación de coñecemento non é unha relación entre un científico individual e un obxecto.) Dado que o estado do coñecemento en cada momento excede a capacidade de calquera individuo, o coñecemento só pode ser o resultado dunha actividade social. O coñecemento individual sempre está enmarcado nun estilo de pensamento determinado, nun determinado colectivo de pensamento que é –igual que unha orquestra– máis que a simple suma de individuos, que constitúe unha estrutura social na que se realiza un esforzo organizado: institucións, grupos, sociedades, xerarquías, división do traballo, colaboración, axuda técnica, intercambio de ideas, congresos, publicacións, polémica. De feito, se *o estilo de pensamento é intrinsecamente harmonioso* é porque o coñecemento cambia o cognoscente adaptándoo harmoniosamente ao coñecido; e esta situación asegura a harmonía verbo da orixe do coñecemento dentro da visión dominante, consegue a aplicabilidade dos resultados científicos e a fe firme nunha realidade existente, independente de nós. Así, todo descubrimento empírico só pode concibirse como un complemento, como un desenvolvemento ou como unha transformación do estilo de pensamento. A *verdade* é unha coerción do pensamento marcada polo estilo (por iso o estilo de pensamento alleo produce a impresión de ser unha mística). No estilo de pensamento específico da ciencia, os traballos feitos de acordo co estilo acadan lexitimidade científica, convértense nun feito científico e son incorporados ao sistema.

[95] No seu segundo modelo, Kuhn abandona o concepto de *paradigma* e adopta o de *matriz disciplinar*, con importantes matizacións. Segundo o autor (Kuhn, 1977, 297), o termo *matriz* alude a un conxunto ordenado de elementos de diferentes tipos, mentres que o termo *disciplinar* se refire ao feito de que a matriz é posesión común dos membros dunha disciplina profesional. *V*. Estany Profitós, 1990, 66-67 e 74.

[96] Laudan (1977, 107) entende que a noción kuhniana de paradigma é sistematicamente ambigua e, daquela, difícil de caracterizar con precisión. Estany Profitós (1990, 66) matiza: "La definición de paradigma ha sido motivo de numerosas tesis y debates, y se presenta con ambigüedad. [...] No podía ser de otro modo, puesto que un paradigma es un *flash* en un momento concreto del estado de un campo científico determinado. Kuhn caracteriza la empresa científica en un momento histórico con un solo concepto, pero la empresa científica es mucho más compleja. Kuhn sacrifica la precisión en aras de una visión sintetizadora". O propio Kuhn (1977, xix-xx, 294 e 318-219), logo de admitir a polisemia do termo e a conseguinte confusión, subliña que un paradigma, en definitiva, "is what the members of a scientific community, and they alone, share. Conversely, it is their possession of a common paradigm that constitutes a scientific community of a group of otherwise disparate men".

[97] Kuhn, 1962, 13, 25, 34 e 271.

[98] Como explica Seoane C. (2006, 708), "los datos y hechos son siempre seleccionados desde marcos teóricos y paradigmas que no se refutan fácilmente por la presencia de observaciones anómalas para la teoría". A este respecto, Laudan (1977, 109) observa criticamente que os paradigmas kuhnianos posúen unha rixidez estrutural que non os deixa evolucionar en resposta ás súas deficiencias e ás anomalías que xeran. Dado que os supostos centrais do paradigma son inmunes á crítica, é imposíbel que haxa unha relación correctiva entre o paradigma e os datos, polo que é moi difícil compatibilizar a inflexibilidade dos paradigmas kuhnianos co feito histórico de que moitas macroteorías si evolucionaron ao longo do tempo. Nesta mesma liña, Estany Profitós (1990, 92) indica que no "modelo de Kuhn, el aspecto diacrónico de la ciencia está limitado a las revoluciones científicas. El modelo es incapaz de abordar y de dar la importancia que merecen cambios científicos que no encajan con todas las características que Kuhn adjudica a las revoluciones científicas".

[99] *V*. Estany Profitós, 1990, 69 e 72: "el verdadero movimiento de la empresa científica está en el proceso revolucionario. La evolución sin revolución no aporta nada nuevo a una disciplina, se

trata sólo de resolver, a través del ingenio del científico, lo que tiene una solución asegurada de antemano".

[100] Kuhn, 1962, 26-33, 36, 53 e 71.

[101] Para unha caracterización da relación entre o vello e o novo paradigma, *v*. Estany Profitós, 1990, 72: "los dos paradigmas tienen métodos, normas, teorías y lenguajes distintos e incluso mundos distintos".

[102] Kuhn, 1962, 151-152 e 229-230.

[103] En palabras de Fuller (2000, 2): "Kuhn likens the inevitable shift between paradigms to a religious conversion or a change in worldview, the overall effect of which produces a 'revolution' in the science". Bourdieu (2001, 141) tamén observa que, no modelo kuhniano, a elección entre paradigmas concorrentes nunha situación revolucionaria está caracterizada pola desaparición dos criterios transcendentes de racionalidade, o que explica que o novo consenso se constrúa sobre bases non racionais. Estany Profitós (1990, 86-88) sinala que no modelo revisado de Kuhn, o novo paradigma triunfa por razóns tales como a súa maior consistencia, simplicidade, precisión, amplitude ou produtividade. Porén, tamén aquí aparecen dúbidas. Por exemplo, non é doado definir a simplicidade dunha teoría científica: "la simplicidad como criterio no es válida si antes no se la define".

[104] Kuhn, 1962, 233 e 303. Tamén Mannheim –como puidemos ver ao comezo deste capítulo– chega á conclusión de que o antagonismo entre as tendencias de pensamento non pode ter a súa orixe no obxecto observado, senón na posición do observador na estrutura social.

[105] Aquí, Estany Profitós ignora as importantes achegas da socioloxía do coñecemento e da socioloxía da ciencia que tivemos ocasión de estudar neste capítulo.

[106] Para un estudo máis detallado, *v*. Estany Profitós, 1990, 93-108.

[107] Lakatos, 1978, 13-16.

[108] Un achegamento detido ao modelo de Laudan atópase en Estany Profitós, 1990, 109-133.

[109] Como acabamos de ver, os científicos pertencentes a distintos paradigmas viven en mundos distintos e non son quen de contrastar os seus coñecementos porque carecen dunha materia prima e dunha linguaxe comúns (Estany Profitós, 1990, 89-91).

[110] A este respecto, Estany Profitós (1990, 113) observa:

> Comparando el Modelo [*sic*] de Laudan con el modelo de Lakatos, es posible que este último admitiera que la visión del mundo puede influir en la decisión entre tradiciones de investigación –programas de investigación para Lakatos–, pero lo [*sic*] consideraría como perteneciente a la historia externa y, por tanto, como intromisión de elementos irracionales y subjetivos en la decisión entre programas científicos. Laudan, en cambio, rescata la influencia de la visión del mundo de la historia externa de la ciencia y la incluye en la historia interna.

[111] Laudan, 1977, 18-19, 114 e 116.

[112] Laudan, 1977, 10-11, 19-20, 29, 32 e 278. Estany Profitós (1990, 126-127 e 132) pregúntase: "Laudan dice que, para elegir entre tradiciones de investigación, el primer principio a tener en cuenta es la consonancia con la visión del mundo más progresiva. [...] Laudan dice [tamén] que, si el criterio de la visión del mundo no nos da razones suficientes para la elección, ésta debe hacerse sobre base científica [...]. [...] ¿quiere decir criterios racionales cognitivos, para distinguirlos de los criterios también racionales pero no cognitivos?" E atopa unha resposta: "El modelo de Laudan explica cómo pueden ser racionales las actuaciones de los científicos motivadas por factores externos a la ciencia –por motivos sociales, políticos, psicológicos, etc.–. Esta es la razón de su distinción entre lo cognitivamente racional y lo racional a secas [...]. Laudan rescata para la esfera de la racionalidad la historia externa de la ciencia."

Almond (1990, 315), pola súa banda, prefire falar de *enfoques de investigación* e, cando se refire á *produtividade*, parece achegarse á tese de Laudan sobre a efectividade da ciencia na resolución de problemas. En efecto, Almond sostén que o esencial en calquera enfoque de investigación é a súa produtividade, é dicir, a súa capacidade de xerar formas novidosas de abordar a súa materia de estudo, de incrementar os coñecementos e a súa fiabilidade e de modificar os seus conceptos e as súas teorías como consecuencia da experiencia.

[113] Con todo, e como observa Mannheim (1997[4], 46 e 253-254), as ciencias naturais foron elixidas pola teoría do coñecemento como o ideal ao que debe aspirar todo coñecemento, porque poden ser illadas, especialmente no seu aspecto cuantitativo, da perspectiva histórico-social do investigador. Á luz deste ideal, o coñecemento cualitativo só pode ser inferior, porque contén elementos máis ou menos mesturados coa concepción do mundo do suxeito cognoscente. Porén, a aplicación dos métodos cuantitativos na ciencia social conduce gradualmente a unha situación na que o investigador xa non pregunta o que quere saber –xa

non pretende descubrir, co maior grao de precisión posíbel, aquilo que vai ter unha significación decisiva no seguinte paso do desenvolvemento social–, senón que se limita a estudar os feitos mensurábeis de acordo cun método existente, é dicir, concéntrase naquilo que é mensurábel polo simple feito de ser mensurábel.

[114] Pozuelo Yvancos, 2000, 77-78 e 119-120.

[115] É interesante subliñar aquí que, como imos ver a continuación, a creación deste "almacén de ferramentas" que é o repertorio implica necesariamente a construción dunha identidade colectiva.

[116] Que tamén subliña Iglesias Santos (1997, 1-2) cando alude ás "relaciones de poder implicadas en la configuración de los cánones".

[117] A exposición que segue é basicamente debedora de Even-Zohar (1990, 1997a, 1997b, 1997c e 2000) e de Pozuelo Yvancos (1995 e 2000).

[118] Pozuelo Yvancos, 2000, 86, e Iglesias Santos, 1997, 2.

[119] Pozuelo Yvancos (2000, 88-89) recorda que existen semellanzas entre o concepto de *repertorio* e os de *horizonte de expectativas* (Jauss), *códigos culturais* (semiótica), *sistema de precondicións* (Schmidt) e *habitus* (Bourdieu). Sobre as relacións entre os conceptos de *repertorio* e de *habitus*, *v*. Even-Zohar, 1997a, 38.

Pérez Varela (2004, 11) explica que o *habitus* é

> un sistema de esquemas adquiridos que funcionan no estado práctico como categorías de percepción e de apreciación ou como principios de clasificación, e ao mesmo tempo como principios organizadores da acción. No interior dun campo, os dominados *somatizan* a súa dominación, adquirindo *habitus* que favorecen as relacións de dominio. [...] A oposición entre individuo e sociedade non ten senso ningún, non quere dicir nada: cada individuo é unha sociedade que se fixo individual, unha sociedade individualizada polo feito de que é levada por un corpo, e este corpo é individual.

[120] Este concepto de *modelo* non é o máis usual na ciencia social. Giner (1997[2], 31), *v.g.*, prefire adoptar o concepto weberiano de *tipo ideal*, que alude a unha construción mental que expresa en abstracto os trazos básicos dos fenómenos: "Los modelos, pues, no existen en la realidad objectiva, pero son necesarios para su comprensión. Son sistemas de relaciones que intentan captar los elementos esenciales de una situación real, aunque ellos mismos sean abstractos. Todas las ciencias utilizan esas construcciones".

[121] Lembremos que tampouco Bourdieu lle presta atención ao canon, aínda que si repara no fenómeno da canonización.

[122] "Por «canonizadas» se significa aquellas normas y obras literarias (tanto modelos como textos) que son aceptadas como legítimas por los grupos dominantes dentro de una cultura y cuyos productos son preservados por la comunidad como parte de su herencia histórica" (Pozuelo Yvancos, 2000, 86).

[123] De aí a imposibilidade de definir o canon como un feito estático (Pozuelo Yvancos, 2000, 79). Neste sentido, a teoría dos polisistemas distingue entre *dous tipos de canonicidade*: (a) *A canonicidade estática*, referida ao nivel dos textos. Dáse cando un texto se insire como produto finalizado nun conxunto de textos que a cultura pretende preservar como legado cultural. O que interesa aquí é que un texto pode integrar o canon pero non servir de modelo para construír outros textos. Ao non integrarse no repertorio, o seu autor non pode adquirir unha posición canónica no sistema. (b) *A canonicidade dinámica*, referida ao nivel do repertorio ou dos modelos definidos por el. Dáse cando un determinado modelo é quen de erixirse en principio produtivo no sistema a través do seu repertorio. *É este tipo de canonización a que xera o canon*.

[124] Sobre a relación entre *Weltanschauung* e ideoloxía, *v*. Wallerstein, 1995[2], 16. Como xa tivemos ocasión de ver no capítulo 1, Wallerstein identifica a ideoloxía como unha das institucións que xorden da aceptación da normalidade do cambio. Unha *Weltanschauung* é unha construción social da realidade que determina o xeito das persoas de interpretar o seu mundo nun momento histórico determinado. A ideoloxía é un tipo moi especial de *Weltanschauung* que se caracteriza porque foi "consciously and collectively formulated with conscious political objectives". A ideoloxía é necesaria cando se estende a idea de que o cambio é normal "and that therefore it is useful to formulate conscious middle-run political objectives".

[125] Dijk, 1998, 24.

[126] *Cfr*. Bourdieu, 1991, 32-34.

[127] Sobre a crítica de Wallerstein do concepto e da teoría da globalización, *v*. Aguirre Rojas, 2003b, 74-75. Para Wallerstein, o concepto de *globalización* é unha invención mediática moi pouco rigorosa.

SEGUNDA PARTE

Capítulo 3

[128] Wallerstein e outros (1996, 39-40) entenden que a teoría da modernización é unha resposta á pregunta que xurdiu despois de 1945 sobre se segue a estar xustificada a separación intelectual entre o mundo occidental e o resto. Esta resposta contén dous elementos básicos: (a) ambas áreas xa non se entenden como ontoloxicamente diferentes; e (b) todas a nacións, os pobos e as áreas comparten un mesmo camiño común de modernización, aínda que se atopan en diferentes lugares do camiño. "In terms of public policy, this was translated into a worldwide concern with 'development', a term that was defined as the process by which a country advanced along the universal path of modernization." Para Martí i Puig (2001, 120) estamos ante un aparato analítico de carácter holístico que conduce a formulacións deterministas sobre o cambio político e a unha concepción normativa do réxime político resultante do cambio. A este respecto, Vidal-Beneyto (2007d, 157) especifica que, de acordo coa teoría da modernización, os réximes autoritarios (que estudaremos polo miúdo no capítulo 4) evolucionan *naturalmente* cara á democracia. Mansilla ([2003]) tamén repara en que as teorías da modernización teñen unha orientación xeneralista ou universalista –na que os fenómenos concretos son a miúdo simples casos específicos de aplicación das doutrinas xerais–, toman os seus propios valores como absolutos e presupoñen a bondade intrínseca da democracia e da modernización como metas normativas e obrigatorias da evolución histórica. Segundo Schmitz e Sell (1999, 24 e 27), "the modernization paradigm did not disappear", malia que as súas debilidades fundamentais seguen presentes. A máis importante é a imposibilidade de explicar os casos reais nos que a modernización non desemboca nunha democratización.
Wallerstein (1995[2], 2), ademais, cuestiona o concepto de *desenvolvemento*, un fillo da ciencia social decimonónica que se xeneralizou despois de 1945. A idea do desenvolvemento –unha manifestación derivada do concepto de *revolución industrial*– é unha noción central que xera falsas expectativas intelectuais e políticas e que lle debe a súa enorme influencia sobre a maior parte da historiografía e das diferentes análises nomotéticas á súa corrección parcial, que a fai parecer tan "persuasively self-evident". Esta última expresión atópase, por certo, ao comezo da Declaración de Independencia americana ("We hold these truths to be self-evident"), que Röhrich (2006[2], 75-78) entende como o documento que recolleu unha nova autoconcepción americana que, partindo dunha pretensión de superioridade ideolóxica e moral, desembocaría no *imperialismo estadounidense*. O autor sostén que na etioloxía deste imperialismo pode detectarse a fusión entre a política expansionista (de base económica) e o espírito puritano de cruzada (de base relixiosa, concretamente cristiá protestante). Os puritanos que emigraran aos EUA estaban persuadidos de cumpriren unha misión relixiosa como pobo elixido nunha terra prometida. Para eles, a fe democrática americana non abranguía unicamente a fe na democracia, senón tamén no efecto democratizador da relixión americana. Estas ideas político-relixiosas acabaron desenvolvendo, até o día de hoxe, unha función ideolóxica de integración nacional e de lexitimación da dominación imperial.
Para un percorrido polos diferentes modelos do cambio político –a teoría da modernización, cos seus enfoques culturalista e *desarrollista*; a teoría da dependencia; os estudos sobre os procesos de transición–, *v*. Martí i Puig, 2001. Saz Campos (2004, 155) está de acordo en que as construcións funcionalistas derivan da teoría da modernización.
[129] Martí i Puig, 2001, 103.
[130] Almond, 1990, 241-242, 297-301 e 317.
[131] Almond (1990, 40-50) propón unha representación da división da ciencia política articulada ao redor das dimensións ideolóxica e metodolóxica:

		Ideoloxía	
		Esquerda	Dereita
Metodoloxía	Dura	Esquerda dura	Dereita dura
	Branda	Esquerda branda	Dereita branda

No extremo brando figuran os estudos densamente descritivos, mentres no outro extremo se atopan os estudos de carácter cuantitativo e econométrico, así como os que conteñen modelos matemáticos, análises estatísticas, experimentos e mais simulacións computerizadas nos traballos sobre a opinión pública. Na esquerda están os grupos da tradición marxista

(marxistas, teóricos da *política crítica*, da dependencia e do sistema-mundo), mentres que na dereita se atopan os neoconservadores: (a) *A esquerda dura* emprega unha metodoloxía científica para probar proposicións derivadas das teorías socialista e da dependencia. (b) *A esquerda branda* parte do postulado metametodolóxico segundo o cal o mundo empírico non se pode entender en función de esferas e de dimensións separadas, senón como unha totalidade espacial-temporal. Non é posíbel separar a ciencia política do compromiso ideolóxico, a non ser que se pretenda apoiar a orde estabelecida, historicamente obsoleta. (c) *A dereita dura* manexa cunha grande profesionalidade un formidábel arsenal de metodoloxías científicas e tende a considerar as formas de análise histórica, descritiva e cuantitativa sinxela como produtos menores da ciencia política. (d) Na *dereita branda* atópanse diversos tipos de conservadores, que tenden a ser tradicionais nas súas metodoloxías e a situarse no lado dereito do espectro ideolóxico.

V. tamén, para unha reflexión sobre as dimensións metodolóxicas dura e branda, Vilas Nogueira, [1994], 28-31.

[132] A partir de agora, e ao igual que fixemos no caso de Giner, referirémonos a el simplemente por Linz, como é habitual na literatura.

[133] Williamson, 1989, 52. Vericat (1976, 37, 109-116, 270 e 278) atribúelle a paternidade do individualismo metodolóxico a Weber, para quen "lo histórico-social emerge como una relación entre los individuos". En realidade, Weber foi, "dentro de la tradición académica y burguesa de la teoría de la ciencia, uno de los pocos pensadores, si no el único, que de forma explícita ha planteado su reflexión *medodológica* en contraposición y como alternativa a los planteamientos de Marx y de la tradición marxista", o cal era perfectamente coherenete co seu "compromiso teórico-práctico con los problemas de legitimación cientista del desarrollo del capitalismo y de sus contradicciones". Polo tanto, e como reitera Williamson (1989, 51), o individualismo metodolóxico é un dos elementos chave do pluralismo:

> The first element of the pluralist approach is its *methodological individualism*. This notion holds that society can be explained and understood by reference to individuals who hold preferences and adopt values. Society may contain organizations [...], but these are viewed as simply *aggregations of individuals* [...]. Collectivities are no more than the sum of their individuals' preferences and values, and political behaviour can be explained exclusively by reference to individual agents or roles or activities.

Laurin-Frenette (1993[4], 5) subliña que na base do funcionalismo se atopa a idea da acción social determinada precisamente pola natureza individual do actor. O feito social é o produto da acción individual orientada cara aos fins do actor: o individuo produce o feito social porque escolle e estabelece as súas condicións e o seu modo de existencia social en función das súas necesidades e das súas orientacións.

[134] Así, Wallerstein (1995[2], 20) apunta:

> The nineteenth-century acceptance of the normality of change included the idea that change was normal only for the civilized nations, and that it therefore was incumbent upon this nations to impose this change upon the recalcitrant other world. Social science could play a role here, as a mode of describing unchanging customs, thereby opening the way to understanding how this other world could be brought into "civilization".

[135] Mansilla ([2003]) cre que a inclinación institucionalista dunha parte importante da literatura transitolóxica explica moitas desilusións: a enxeñaría política, os cambios institucionais e a economía de libre mercado non xeraron democracias duradeiras e benestar colectivo. A gran maioría dos cambios modificaron a legalidade pero apenas afectaron a realidade.

[136] En realidade, esta viraxe non supuxo ningún cambio de enfoque. Así, Mansilla ([2003]) constata:

> Los enfoques institucionalistas y muchas teorías de la transición democrática se basan *a priori* (sin una problematización adecuada de sus propios fundamentos) en un liberalismo contractualista demasiado simple, que remite a los comienzos de la tradición liberal. En la concepción de *Thomas Hobbes* coexistían algunos principios ahora muy en boga: la legitimación del poder y el Estado estaba dispensada de toda reflexión ética; el Hombre era considerado como un mero portador de intereses egoístas y visiones individualistas; lo negativo por excelencia residía en el desmoronamiento del orden público; y la solución consistía en la elaboración de un marco contractual-institucional que pudiese resistir la guerra perenne que es la muy humana competencia por bienes materiales, prestigio y seguridad.

[137] No capítulo 9 aludiremos de novo á cuestión da relación entre a investigación sobre o desenvolvemento e a orde.

[138] Kesselman, 1973, 139-142 e 153-154, e Martí i Puig, 2001, 103-105.

[139] Martí i Puig, 2001, 110, e Vidal-Beneyto, 2003.

[140] Sobre este autor, *v*. Laurin-Frenette, 1993[4], 118-162. O modelo parsoniano é o máis complexo dos que responden á ideoloxía liberal, e é particularmentemente eficaz ideoloxicamente porque disimula con especial fortuna a arbitrariedade da noción central – axiomática e definida *a priori*– do suxeito. Gouldner (1970, 133) engade que o modelo

parsoniano (a) “corresponde al período en que los comunistas tomaron el poder estatal en Rusia y al ulterior estancamiento intelectual del marxismo que acompañó al triunfo del stalinismo” e (b) pertence a “una época en que el marxismo ha logrado el patrocinio del Estado y en que el socialismo ha llegado al poder en unha vasta extensión eurasiática”.

[141] Gouldner (1970, 239) observa a este respecto que tamén eran cristiás a Rusia estalinista e a Alemaña nacionalsocialista, aínda que ningunha delas era democrática, por non falar das igrexas cristiás que organizaron guerras, aprobaron a escravitude, apoiaron o traballo infantil e se opuxeron ao control da natalidade e á legalización do aborto. Tampouco é certa a aseveración de Parsons de que a igrexa católica estimulou o desenvolvemento científico, como demostra o exemplo de Galileo.

[142] Eagleton, 1995, 190, e Hartmann, 2003, 57.

[143] Giner, 1994 e 1997[2].

[144] Giner, 1974, 116.

[145] Giner, 1997[2], 66.

[146] Sobre este autor, *v*. Laurin-Frenette, 1993[4], 32-49.

[147] Laurin-Frenette (1993[4], 7-10 e 15) explica como, no funcionalismo, a posición social é un produto do mérito individual. A desigualdade social é concibida como unha necesidade inscrita na natureza humana, e non como a condición e o resultado dos procesos sociais capitalistas. Os resultados e as consecuencias das accións dos individuos que compoñen a sociedade están en función dos seus caracteres individuais, do que son e do que queren ser –o éxito económico, por exemplo, é concibido como unha manifestación do talento para os negocios–, o que explica que a desigualdade económica, política e social dos individuos sexa o produto dunha desigualdade natural que a sociedade recoñece como un mérito que leva aparellados o respecto, o prestixio, a fortuna, o poder, os privilexios, etc. Entre o individuo e a sociedade existe unha harmonía esencial porque a sociedade é un sistema de relacións racionais para a realización das individualidades. (No funcionalismo, polo tanto, a desigualdade recibe un tratamento propiamente racista: os mellores –individuos, grupos, etnias ou razas– son superiores por natureza e son os que triunfan, é dicir, os que dominan, explotan ou oprimen.) As clases sociais no sentido marxista son completamente alleas ao funcionalismo, no que os grupos carecen de caracteres sociais *per se* e as contradicións son concibidas como conflitos entre intereses persoais opostos de varios individuos que perseguen os seus propios obxectivos.

[148] Giner, 1974, 117-151.

[149] Que, como vimos seguindo a Williamson (1989, 52), constitúe, xunto co individualismo metodolóxico, o segundo elemento chave do pluralismo, e “accepts the notion that social science should only analyse objective behaviour, and should not focus on the subjective wants, intentions and motives of individuals because these *cannot be observed scientifically*. Pluralism in consequence is only concerned with what is directly observable, and ignores what other approaches regard as the underlying structures of society and the polity which cannot be directly observed”.

[150] Sobre Schumpeter, *v*. Laurin-Frenette, 1993[4], 56-78.

[151] Cawson, 1981, 286.

[152] Na terceira parte deste traballo dedicarémoslle unha atención especial ao corporatismo. No capítulo 9, concretamente, compararemos con Schmitter o pluralismo e o corporatismo. Sobre as diferentes visións das corporacións ou grupos de interese ou de presión durante esta época, *v*. Berger, 1981b, 17-24. Para un percorrido histórico pola teoría das corporacións –basicamente centrado nas asociacións empresariais e nos sindicatos de traballadores–, *v*. Maier, 1981, 63-76 e 78-80, e 1984, e Pizzorno, 1981, 318-320.

[153] Parri (1987, 71) observa que os arranxos pluralistas se caracterizan pola súa inestabilidade política: os intercambios de recursos de poder entre os actores públicos e privados están limitados a asuntos puntuais e son temporal e substancialmente discontinuos. De aí que as corporacións, consideradas polo Estado como socios externos, carezan de *status* político.

[154] Adiantamos aquí unhas reflexións críticas que terán continuidade no capítulo 9.

[155] Laurin-Frenette, 1993[4], 1-2, 6-7, 10, 18-20 e 25.

[156] Laurin-Frenette (1993[4], 318-337 e 343-345) repara no feito de que, dentro do funcionalismo –no que, en xeral, se subliña o consenso, o equilibrio, a integración no sistema social– existen modelos conflituais –como o de Dahrendorf– aparentemente heterodoxos, críticos e contestatarios, que, visto que o conflito social é real, xa non negan categoricamente a existencia das clases sociais, recollen algunhas achegas do marxismo e sosteñen que o

sistema social é unha asociación coordinada dun xeito imperativo, é dicir, que a orde social se basea máis sobre o exercicio dun poder lexítimo e necesario –que recorre á dominación, á coerción e á loita– que sobre a colaboración –a harmonía–. En toda estrutura autoritaria existen posicións de dominación –que posúen a autoridade– e posicións de sumisión –desprovistas de autoridade–, que están nunha situación de antagonismo estruturalmente determinada. Os grupos antagónicos son as clases sociais, que –de acordo co modelo liberal da competencia regulamentada entre individuos libres e iguais– compiten entre elas de acordo cunhas regras comunmente aceptadas e respectan o dereito do vencedor. De maneira que o conflito se resolve mediante a selección social dos individuos mellor dotados. Quen triunfa –quen accede ás posicións de dominación– é o mellor, o que ten máis méritos. O conflito aparece así como un fenómeno necesario, útil e lexítimo. Atopámonos de novo coa crenza funcionalista de que a persecución racional do interese individual é unha lei natural e eterna que produce o ben común e o progreso económico da colectividade. En conclusión, estes modelos conflituais –cuxo conservadorismo non resulta tan evidente como o dos modelos máis ortodoxos– sonlles fieis ao funcionalismo e á ideoloxía burguesa: a desigualdade económica, social e política non é inxusta –ao contrario: debe ser favorecida– porque é unha manifestación da desigualdade natural entre os individuos.

[157] Giner, 1974, 161-172, 177-178 e 219.

[158] Entre os que hai que contar a Wallerstein (1995[2], 266), que entende a súa *world-systems analysis* (á que nos achegamos brevemente no capítulo 1) precisamente como "a critique of existing dominant views in the various social sciences, and primarily of developmentalism and modernization theory which seemed to dominate social science worldwide during the 1960s". Esta crítica está enmarcada na reacción contra "the ideologized positivism and false apoliticism that had been the counterpart within world social science of the US hegemonic world view".

[159] Sobre o modelo que produce este movemento, *v*. Martí i Puig, 2001, 111-114. Para Golfrank (2000, 164), os autores que habería que encadrar no movemento da dependencia, á parte de Wallerstein, son Paul A. Baran, Samir Amin, Fernando Henrique Cardoso, Theotonio dos Santos, Arghiri Emmanuel, Andre Gunder Frank, Aníbal Quijano e Dudley Seers.

[160] Kesselman (1973, 153), en efecto, anota: "As a result of Western political and cultural hegemony, the ethnocentric notion has been encouraged that only the West's political development represents a valid model".

[161] Velaquí outro exemplo dunha estratexia de conservación utilizada por un individuo que ocupa unha posición de dominación dentro do campo científico: a descualificación dos axentes que cuestionan a centralidade do seu modelo mesturando ciencia e ideoloxía. Como xa vimos no capítulo 1, aqueles que defenden a ortodoxia dentro do campo sosteñen que a súa actividade está guiada por estritos criterios de cientificidade e de neutralidade.

[162] Almond, 1990, 304-315 e 339.

[163] Aquí, Martí i Puig recolle a observación de Agüero Piwonka e Torcal Loriente (1993, 332): "los estudios sobre democratización pasaron del análisis de las «precondiciones funcionales» de la democracia, predominante hasta entonces [...], al estudio de las opciones estratégicas de las élites políticas que todo cambio de régimen entraña".

[164] Díaz Gijón, 1996, 91-92, Andrés Sanz, 1998, e Soto Carmona, 1998, 19-20.

[165] Esta é tamén unha tese sostida polos autores marxistas; así, *v.g*., Nicos Poulantzas, 1975.

[166] Díaz Gijón, 1996, 93-100, e Andrés Sanz, 1980.

[167] Sobre o "género discursivo que conocemos como «Antología»", *v*. Pozuelo Yvancos, 2000, 125-126. O antólogo leva a cabo unha selección "que opera en la línea de canonización".

[168] Unha narración absolutamente dominante e omnipresente, como afirma André-Bazzana (2006, 17):

> Libros de historia, publicaciones en la prensa, aniversarios mediatizados...Todo ello contribuye desde hace más de veinte años a difundir de la Transición una interpretación particular, prácticamente unánime y, en todo caso, oficial y dominante. *Oficial*, lo es en la medida en que es propagada por los medios de comunicación de masas y las representaciones políticas oficiales; también es *dominante* en el sentido de que la vemos expresada de manera uniforme en todo el país.
>
> Un *discurso dominante y omnipresente*; es exactamente lo que concluimos al incursionar en la abundante literatura dedicada a las transiciones en general y a España en particular. La cantidad de datos impresos sobre esos temas es realmente impresionante; hay una mezcla de obras académicas, periodísticas, biográficas o autobiográficas, ensayos más o menos filosóficos, manuales de historia y hasta discursos políticos... sin olvidar la prensa que propaga y divulga también el mensaje oficial contribuyendo a insertarlo en la cotidianeidad de la opinión pública.

[169] Laudan, 1977, 226-229.

[170] Agüero Piwonka e Torcal Loriente, 1993, 332-334, e Martí i Puig, 2001, 117-118. Sobre o impacto da *rational choice* na versión inicial do repertorio transitolóxico canónico, *v*. Schmitz e Sell, 1999, 32-33.

[171] Adiantamos aquí os trazos básicos da nosa crítica aos modelos canónicos, que desenvolveremos na terceira parte deste traballo.

[172] Vidal-Beneyto, 2004.

[173] Sobre a Comisión Trilateral, *v*. Boiral, 2003. En xullo de 1973, en plena Guerra Fría, naceu a Comisión Trilateral por iniciativa de David Rockefeller, co obxectivo de orientar discretamente a política internacional dos EUA, de Europa e do Xapón. A Comisión Trilateral consta hoxe de máis de 300 membros escollidos entre as elites económica, política e académica, esencialmente preocupados pola estabilidade planetaria a través da xeneralización do modelo económico dominante, así como pola gobernabilidade das democracias e o control dos movementos políticos.

[174] Unha reflexión sobre as consecuencias dos atentados do 11 de setembro de 2001 na política exterior dos Estados Unidos de América a propósito de Huntington, 1996.

[175] En opinión de Carrillo (2006), o modelo do *choque de civilizacións* é esquemático e reaccionario, xa que reduce a cuestión a un simple conflito de valores e tradicións culturais.

[176] Para unha crítica cristiá do modelo do choque de civilizacións de Huntington, *v*. Graf, 2004, 201-225. Mentres, no debate internacional suscitado por este modelo, as relixións non cristiás son presentadas como contrarias aos dereitos invidivuais, é frecuente atoparse co argumento da etioloxía cristiá do pensamento individualista liberal sobre os dereitos humanos. En realidade, as igrexas cristiás foron máis ben elementos retardantes no complexo proceso de imposición da concepción moderna destes dereitos. Aínda ben entrado o século XX, a teoloxía cristiá criticaba moi severamente o concepto de *dereitos humanos* como unha pecaminosa expresión da vontade de autonomía da persoa. Esta actitude das igrexas cristiás non mudou substancialmente até o final dos anos sesenta, cando finalmente se produciu a recepción cristiá dos dereitos humanos. No catolicismo, e dada a orientación corporativista da doutrina social da igrexa, esta recepción non está libre de tensións.

[177] En referencia, tamén, á citada obra de Huntington (1996).

[178] Para un achegamento sintético á socioloxía histórica, *v*. Wallerstein e outros, 1996, 44-45.

Linz recibiu en 1983 o premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociais. Segundo relata el mesmo (Linz, 1997; *v.* tamén Jerez Mir, 1999, 60-61, e Amando de Miguel Rodríguez, 1993), naceu en Bonn en 1926, de pai alemán –industrial– e nai española –membro dunha familia aristocrático-burguesa–, e chegou a Madrid con cinco anos de idade. En 1937 trasladouse a Salamanca, que daquela era a capital da España nacionalista. Culminou brillantemente os seus estudos na Universidade Complutense de Madrid (sobre a desoladora situación da socioloxía española daquela época, *v*. Giner, 1977) e entrou en contacto coa *Conférence Olivaint*, unha organización católica de estudantes de ciencia política (aínda que, segundo Amando de Miguel Rodríguez [1993, 9], Linz non é un home relixioso). Coa axuda de Javier Conde –o "teórico fascistizante" (Giner, 1977, 145) que tivo un papel importante no seu desenvolvemento intelectual–, conseguiu en 1958 unha bolsa do Goberno español e marchou para os Estados Unidos de América para estudar Socioloxía.

> Los contactos culturales de la España de Franco con la América de Eisenhower condujeron a una pérdida casi total de recelo por parte de los dirigentes de la coalición reaccionaria respecto a la cultura yanqui. Esta podía ser secular, «protestante» y varias horribles cosas más, pero era antibolchevique, «proespañola» y progresiva en el sentido capitalista de la palabra y sobre todo su apoyo garantizaba la permanencia del régimen. Para esos dirigentes ideológicos la sociología, como el «*marketing*», las «relaciones públicas», y demás novedades eran técnicas inocuas para nuestro bienestar espiritual y no obstante necesarias para nuestra puesta al día y aceptación controlada en la comunidad de pueblos occidentales, aparte de su evidente valor para aquel desarrollismo que embargó de pronto a los elementos más entusiastas del franquismo en su fase pseudotecnocrática fraguista-opusdeista. Y así fue cómo, inevitablemente, la sociología se benefició de la nueva política ideológica: alguna importante fundación empezó a enviar estudiantes de sociología a los EEUU [...]. (Giner, 1977, 136.)

Influído polo estrutural-funcionalismo e pola obra de Pareto e de Weber –Genieys (1994, 79) sinala a influencia deste autor no achegamento de Linz tanto ao fenómeno da burocratización como no recurso ao método do tipo ideal–, admiraba a independencia intelectual que lle atribuía a Raymond Aron e opúxose, na crise de 1968, a uns estudantes que consideraba radicais de máis, aínda que sostén que acabou amosando verbo deles menos hostilidade da que manifestaban algúns dos seus colegas que coida máis liberais.

Puente Ojea (2005) cualifica a Linz como "un hombre extraño a quien conocí personalmente, si bien es verdad que no con gran profundidad", e afirma del que "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 asépticos".

Genieys (1994) realiza un percorrido pola intensa andaina intelectual de Linz, que comezou –mesturando dun xeito singular a socioloxía e a historia– con investigacións sobre as elites económicas franquistas. Despois, Linz dedicouse ao estudo do sistema político (con especial atención á variábel territorial) e da elite política de España mentres o recurso ao método histórico o foi afastando da investigación sobre o desenvolvemento. Os procesos de dexeneración dos réximes democráticos e a tipoloxía dos réximes políticos –que estudaremos no capítulo 4– tamén ocuparon un importante espazo na produción de Linz.

O compromiso de Linz coa oposición antifranquista (*v*. Gómez-Reino, Orizo e Vila Carro, 1993, 11-12) podería ser encadrado, seguindo a tipoloxía de Giner e Sevilla-Guzmán (1975, 86, nota 4, e 93), na categoría de *oposición verbal*: malia a súa postura subxectivamente antisistema, formaba obxectivamente parte do *segmento de liberais* da clase de servizo administrativa (*v*. capítulo 14), e era, polo tanto, perfectamente controlábel polo pluralismo de clase do sistema, aínda que a súa sofisticada obra puidese chegar a lle resultar molesta ao franquismo oficial. Nos anos sesenta, Linz pensou nunha carreira política na España posfranquista, e semella que chegou a ser candidato a senador real nas Cortes que elaborarían a Constitución de 1978.

Un exemplo interesante da repercusión da obra de Linz atopámolo en Vázquez Montalbán, 1992[5], 662. Estamos ante a recepción crítica, no campo da literatura, da principal achega de Linz:

> Apenas si ha habido revisiones críticas, nadie ha querido tirarse la memoria por la cabeza y aquella idea parida por el sociólogo Linz, hijo de madre dirigente de la Sección Femenina de que usted [Franco] no había sido «totalitario» sino «autoritario» ha causado estragos y ha lavado la cara a todos los que se la ensuciaron, impasible el ademán, más o menos firmes, cara al sol del amanecer y a la luna de tanto fusilamiento y tortura. Usted fue declarado material humano para la sanción de la historia y hoy tienen la sartén por el mango una raza de historiadores objetivos que reparten culpas repartibles y olvidan la culpa inicial de que usted empezó el tiroteo hasta el final de sus días, totalitario o autoritario, a usted le daba lo mismo, no hay mal que por bien no venga [...].

[179] Giner e Sevilla-Guzmán (1980, 228, nota 9), entenden que o importante traballo de Linz "is certainly the most elaborate we possess from a positivist-functionalist 'Lipsetian' perspective". Neste sentido, Genieys (1994, 79) puntualiza que os primeiros escritos de Linz están tan marcados pola influencia intelectual de Lipset, Dahl e Hirschman que o noso autor –que elaborou a súa tese de doutoramento precisamente baixo a dirección de Lipset– pode ser plenamente encadrado na teoría do desenvolvemento que, como vimos, domina a ciencia política norteamericana dos anos sesenta.

[180] *V*. Bourdieu, 1991, 6.

[181] *V*. Bourdieu, 1991, 8.

[182] Bonfils-Mabilon e Étienne, 1998, 16.

Capítulo 4

[183] Vidal-Beneyto (2007d, 156) comenta a este respecto:

> En los años 50 y 60, las necesidades de la estrategia exterior de los Estados Unidos empujan a su *establishment* politológico a distinguir entre totalitarismos intrínsecamente perversos –los de la izquierda– y evolucionables –los de derecha– y para ello se lanza una nueva categoría política: los regímenes totalitarios. Se trata, esencialmente, de establecer una discriminación ideológica entre unos y otros, que permita recuperar al franquismo y al salazarismo, así como a las dictaduras militares latinoamericanas y del sudeste asiático, regímenes que se quiere alistar en el mundo occidental, al mismo tiempo que se condena, sin apelación posible, a los hostiles e irredimibles autocratismos comunistas que hay que combatir hasta su extinción.

[184] Whitehead, 1994, 68-69.

[185] André-Bazzana, 2006, 221-222, Gómez-Reino, Orizo e Vila Carro, 1993, 13, e Jerez Mir, 1993, 48 e 51. No caso da ditadura franquista, varios autores fornecen exemplos da recepción do modelo canónico de Linz. Hermet (1980, 319) afirma que o réxime franquista "peut sans conteste être qualifié de régime autoritaire, non pas en vertu de l'autorité qu'il détient comme tout Etat, mais au regard de la violence sociale et politique particulièrement arbitraire qu'il a exercée". Para Aguilar Fernández (1996a, 61), o franquismo foi "un régimen totalitario en sus orígenes y pretensions iniciales, pero que poco después pasó a adoptar formas de talante autoritario".

[186] Modelo propio do repertorio canónico, como eles recoñecen con outras palabras cando observan que se trata dun "tipo ideal [...] incorporado al acervo sociológico con notable éxito" (Giner e Sevilla-Guzmán, 1975, 84, nota 2).

[187] Un exemplo sería o de Gómez Pérez (1976, 273), para quen "cabría hablar de *régimen paternalista*, en el que los hijos bien avenidos con la autoridad del padre tenían amplia posibilidad de desarrollo; los hijos díscolos, en cambio, debían optar entre el exilio, el silencio o el encierro".

[188] Este célebre texto canónico foi presentado (como se indica nel ao principio e ao final) en forma de relatorio na reunión do comité de socioloxía política da Asociación Internacional de Socioloxía en Tampere (Finlandia) en agosto de 1963, e apareceu por primeira vez en Allardt, Erik, e Yrjö Littunen (eds.), *Cleavages, Ideologies and Party Systems. Contributions to Comparative Political Sociology*, Helsinki, Transactions of the Westermarck Society, 1964.

[189] Para Linz (1992, 441) non cabe dúbida de que o réxime franquista era autoritario no momento da transición política:

> Es posible discutir en qué medida el régimen franquista tuvo características totalitarias en una primera fase de su historia, en qué medida esas tendencias totalitarias representadas por el fascismo y sus supuestos ideológicos adquirieron virtualidad en los años posteriores a nuestra guerra civil, en qué medida lo que después fue sin duda un régimen autoritario y no totalitario tenía sus raíces en ese período o fue un desarrollo posterior. Lo que no cabe duda es que España en 1975 no inicia su transición a la democracia desde un régimen totalitario.

Varela Suanzes-Carpegna (2006, 39-40) opina que o Estado franquista, inicialmente totalitario, acabou sendo autoritario a partir de 1945.

[190] Segundo relata Vidal-Beneyto (2003),

> Gabriel Almond –*Comparative Political Systems*; Free Press, 1956– y Herbert Matthews –*The Yoke and the Arrows*; Brazillier; Nueva York, 1957– son quienes primero lanzan en el mundo académico el tema del autoritarismo. Pero su expresión más formalizada viene de la mano del politólogo Juan Linz, que ya en 1964, al configurar al franquismo como un autoritarismo, en *An Authoritarian Regime: Spain*, no sólo justifica doctrinalmente la colaboración de Estados Unidos con España, a la que había dado paso la visita de Eisenhower a Madrid en 1959, sino que ofrece la versión más completa y de más larga vigencia del régimen autoritario.

[191] Linz, 1978a, 213-233, e 1978b, 15-22.

[192] Un autor no que se produce unha recepción clara deste elemento básico do modelo canónico é Díaz-Salazar Martín (2006, 84-86): "incluso en una dictadura se da un *pluralismo interno* constituido por varias familias ideológicas dentro de un bloque compacto frente a alternativas democráticas".

[193] No mesmo sentido, e para o caso español, Laboa Gallego (1988b, 31-32) apunta que a igrexa católica "ejerció una función tribunicia que no le correspondía, pero que surgía espontánea e inevitablemente. Al estar prohibidos los partidos políticos y los sindicatos y al contar la Iglesia con organizaciones, medios y posibilidades, ejercía, movida por un ideal evangélico, por el interés de otros grupos y por la fuerza de los hechos, funciones que en otras situaciones políticas ejercen los partidos y grupos de presión". *V*. tamén Laboa Gallego, 1999, 131.

[194] A ACE era unha organización segrar que operaba como axencia de captación e de socialización das futuras elites, en competencia co partido único.

[195] No capítulo 7 dedicarémoslle unha atención especial á cuestión da ideoloxía no modelo de Linz.

Son moitos os autores que nos proporcionan exemplos claros de recepción deste elemento do modelo canónico. Soto Carmona (2007, 243), por exemplo, alude directamente a Linz para asumir que a mentalidade "había caracterizado al franquismo". Entre os católicos podemos citar dous autores con orientacións ideolóxicas diferenciadas. Así, Cárcel Ortí (2008, 129) afirma que Franco "no impuso en España una dictadura fascista sino un régimen militar, sin ideología política", mentres Raguer i Suñer (2006b, 394) afirma: "el régimen [...] carecía totalmente de unos principios éticos o de filosofía política y por tanto era adaptable a cualquier ideología o situación. El franquismo fue bastante camaleónico, capaz de mimetizarse según cambiara de color el entorno, salvando sólo la adhesión incondicional a la persona de Franco y su poder absoluto".

[196] Tusell Gómez (1988, 381-383) leva até o paroxismo a trivialización do nacionalcatolicismo –que nós, como veremos nos capítulos 13 e 14, identificamos coa ideoloxía do franquismo– cando o describe como un fenómeno espontáneo que se produciu nos anos corenta e cincuenta do século XX:

> el nacionalcatolicismo fue un ambiente y toda una época de la vida española. [...] Más que como una teoría, el catolicismo [*sic*] debiera ser definido como el resultado de una experiencia, la de la guerra civil.

> [...] el nacionalcatolicismo tuvo un impulso apostólico y revolucionario y una voluntad de transformar la totalidad de la sociedad española para convertirla en exclusiva y radicalmente católica. Sólo si tenemos en cuenta esta realidad podremos comprender la espontaneidad del nacionalcatolicismo.

[197] A fórmula utilizada por Linz (1978b, 22) neste caso constitúe un elemento central do repertorio canónico: "regímenes autoritarios que surgen tras un período de participación democrática competitiva inductor de un conflicto irresoluble en la sociedad". Como veremos no capítulo 6 a propósito do *modelo segundo intento*, os autores que ocupan as posicións de dominación no campo politolóxico están basicamente de acordo con que a Guerra Civil Española foi a consecuencia inevitábel dun conflito sen saída causado pola II República.

[198] Linz (1978a, 226) pon como exemplo a despolitización de moitas organizacións voluntarias do partido único franquista, como a organización xuvenil oficial.

[199] Linz, 1978a, 229-230.

[200] Como recordan Linz, Stepan e Gunther (1995, 84) para o caso dos procesos de consolidación.

[201] Así, Payne (2000, 263-280) e Tusell Gómez (1984b, 442) admiten expresamente a súa recepción do modelo canónico.

Nos textos doutros autores, como por exemplo en Paxton (2005), a recepción está implícita. Na súa procura dunha definición do fascismo, Paxton, significativamente, céntrase sobre todo nos casos alemán e italiano e apenas lle presta atención ao español. Un dos catro trazos fundamentais que Linz identifica nos réximes autoritarios tamén aparece en Paxton (2005, 175-177 e 253-254), cando observa como Franco, que buscaba sobre todo a orde e a tranquilidade, era partidario da desmobilización e da pasividade, o que se compadece mal co dinamismo fascista. De todos os xeitos, o autor é consciente do difícil que pode resultar a diferenciación entre o fascismo e o autoritarismo, sobre todo nun caso como o da sanguinaria ditadura franquista.

[202] Navarro (2001, 73) considera que estas características son irrelevantes "para definir como fascista o no el régimen" de Franco.

[203] Navarro (2001, 73) matiza:

> No es del todo cierto [...] definir el nazismo alemán o el fascismo italiano como un régimen político en el que el partido fascista, convertido en Estado, dirigiera aquella sociedad. En realidad, hubo incluso más diversidad en las cúpulas de poder en aquellos países que la que hubo en España, donde el partido fascista (Falange), más tarde convertido en movimiento fascista –Movimiento Nacional– [...], junto con el Ejército y la Iglesia, constituyeron un bloque de poder que, a pesar de sus tensiones, estuvo menos dividido que el bloque de poder nazi alemán o fascista italiano [...].

[204] Navarro (2001, 73) considera que "el hecho de que tal partido fuera o no fundado por el dictador es irrelevante para la definición de aquel [réxime ditatorial español] como fascista. Hitler, por cierto, tampoco fue el fundador del partido nazi".

[205] *V*. tamén Navarro, 2001, 73, que coincide neste punto.

[206] Tratamos esta cuestión con máis detalle no capítulo 13.

[207] Sobre o sociólogo catalán Juan Francisco Marsal, *v*. López Galán, 2003: "El punto de partida de la formación intelectual de Juan Marsal fue el estructural funcionalismo y el punto de llegada se encontraba en una sociología crítica a caballo entre Marx, Freud, Mills y Weber. [...] Marsal, en 1970, había dejado de creer en el funcionalismo estructural y en el empirismo de origen norteamericano".

[208] *V.* tamén Martínez Alier, 1978, que recolle case literalmente unha parte importante destas ideas.

[209] Tamén Elorza (2004), a propósito da "barbarie organizada dentro de la 'operación quirúrgica' dirigida por Franco", comenta con ironía: "¡Curioso régimen 'autoritario' con decenas de miles de ejecutados en su haber!".

[210] Como veremos no capítulo 13, tampouco Giner, Sevilla-Guzmán e Pérez Yruela simpatizan co nome que recibe o réxime ditatorial español, que prefiren cualificar de *despótico*.

[211] Navarro, 2001, 70.

[212] Navarro, 2001, 71-72, 74 e 77.

[213] Para un achegamento á laicidade desde a filosofía política son imprescindíbeis as obras de Peña-Ruiz (*v*. esp. Peña-Ruiz, 1998 e 1999). Algúns autores diferencian entre *laicismo* e *laicidade*. *V*., *v.g*., Martín Patino, 1998, 2004a e 2004b, Peces-Barba Martínez, 2007, e Tejerina Arias, 2006a, 233-238. O *laicismo* sería unha actitude hostil e antidemocrática verbo do catolicismo (e da relixión en xeral), que, valorado como unha irracionalidade, se vería expulsado da esfera pública e recluído nos límites do ámbito privado. Pola contra, a *laicidade* sería a tradución, no plano xurídico-político, da secularización, que se plasma nun réxime de relacións entre o Estado e a igrexa católica caracterizado pola autonomía mutua e a

cooperación. De aí que a Constitución española non poida ser definida como *laicista*. De todos os xeitos, este non é un asunto pacífico, como observa Bustelo (2007b), que entende o laicismo como unha limitación da práctica relixiosa ao ámbito privado, é dicir, "a los templos y a la intimidad familiar". Díaz-Salazar Martín (2006, 286) diferencia entre (a) o *laicismo inclusivo*, que "asegura el libre desarrollo de todos los universos simbólicos", e (b) o *laicismo excluínte*, que "impide o dificulta la expresión de un universo simbólico" ou ben apoia "la hegemonía de uno determinado". Para Puente Ojea (2007b, 396-397), o laicismo

> *no es enemigo de ninguna religión, sino que las ampara a todas por igual, dentro de su propio ámbito jurídico común*. La *Iglesia católica* es *la única religión inconciliable con el «laicismo»*, por dos motivos: porque invoca su pretensión arbitraria de haber sido instituida por Cristo, Hijo de Dios, como *sociedad perfecta, infalible y soberana, superior a todos los Estados en los asuntos espirituales*; y porque es la *heredera y continuadora de la soberanía del sucesor de Pedro reconocida por la comunidad de sujetos soberanos de las naciones*.

Finalmente, Tamayo-Acosta (2008c) acode ao *Diccionario de la Lengua Española*, da Real Academia Española, para definir o *laicismo* como a "doctrina que defiende la independencia del hombre (*sic*) y de la sociedad, y más particularmente del Estado, de cualquier organización o confesión religiosa". Para o autor, os bispos entenden o laicismo "erróneamente como persecución contra la religión", polo que prefiren falar de *laicidade*, "que ni siquiera está registrada en el citado diccionario".

Desde a nosa concepción da laicidade –que coincide coa de Peña-Ruiz– non aceptamos nin a adxectivación ("aberto", "inclusivo", "neutral", "respectuoso", "excluínte", etc.) nin a connotación negativa do concepto de *laicismo*. Nin o *laicismo* –que poderíamos entender como o activismo político a prol da laicidade– nin a *laicidade* –é dicir, o estado ideal no que nin a relixión nin o humanismo ateo gozan de privilexios na esfera pública– son antirrelixiosos; de feito, *non poden selo* por definición.

[214] Navarro, 2001, 73-75.

[215] Navarro, 2001, 76-77. Tamén Tusell Gómez (1988, 383), que non pode ser cualificado como un autor heterodoxo, disinte indirectamente de Linz verbo deste elemento da desmobilización:

> El nacionalcatolicismo provocó una movilización muy grande, y, sin duda auténtica, en las masas católicas españolas, de lo que constituye la mejor prueba el número de afiliados a las asociaciones católicas. Es muy probable que a mediados de la década de los cincuenta más de medio millón de personas figuraran como afiliados a la Acción Católica en sus diversas ramas. Probablemente esta movilización era, al menos, semejante y, quizá, incluso superior a la que se produjo en el terreno de la política en las organizaciones dependientes del régimen.

[216] Con todo, non debemos esquecer unha observación de Navarro (2001, 74 e 76):

> mientras es ampliamente aceptado el definir la dictadura existente en la URSS durante el período 1917-1988 como comunista, hay cierta resistencia en España a utilizar el término fascista para definir [o réxime ditatorial español], aun reconociendo tal carácter en sus inicios, basándose tal resistencia en la evolución que tal [réxime] sufrió. Sin negar los cambios ocurridos dentro de tal régimen dictatorial español, el hecho es que la distancia ideológica entre un Stalin y un Gorbachov fue mucho mayor que la distancia entre Serrano Suñer y Arias Navarro [...], por no hablar de la diferencia entre el Franco de 1939 y el de 1975.

Capítulo 5

[217] Ortuño Anaya (2002, 22) emprega o termo *proto-democratización*, co que quizais se refira a este período de liberalización. No caso de España, este período abranguería os anos 1959 a 1975.

[218] Sobre a terceira vaga, *v*. o comezo do capítulo 6.

[219] *V*. tamén Linz, 1990, 14.

[220] O modelo de Rustow procura fuxir do determinismo económico, pon a énfase no papel das elites e no conflito social e entende os procesos de transición como procesos esencialmente histórico-políticos (Lagares Díez, 1992, 47-51, Leftwich, 2000[2], 520, e Potter, 2000[2], 13-18). Agüero Piwonka e Torcal Loriente (1993, 331) consideran este modelo "la piedra angular de la literatura sobre democratizaciones".

[221] Como comprobaremos nos capítulos 17 e 21, o que houbo foi propiamente *un cambio de réxime*, é dicir, unha adaptación sistémica.

[222] *V*. Lagares Díez, 1992, 26-37, Leftwich, 2000[2], 520, e Potter, 2000[2], 11-13.

[223] Maravall e Santamaría Ossorio prefiren falar de *autotransformación*, como veremos no capítulo 7. No capítulo 17 comprobaremos como Vidal-Beneyto, xa fóra do repertorio canónico, tamén recorre ao concepto de *autotransformación*.

[224] Huntington, [1991], 108-112, 117-120 e 136. O autor cualifica o réxime franquista de *ditadura personalista*, na que o poder dependía do acceso ao líder individual, que era a fonte de autoridade.

[225] Huntington, [1991], 159. Navarro (2001, 74 e 76) insiste neste feito:

> No creo que haga falta recordar que uno de los primeros juramentos del nuevo jefe del Estado, el Monarca, en 1975, fue el de lealtad al Movimiento Nacional, encargando el Monarca la reforma política al que era el dirigente del Movimiento Nacional, Adolfo Suárez, consciente del papel fundamental que este movimiento ocupaba en el Estado español y cuya eliminación era una condición esencial para poder reformar [o réxime ditatorial español]. Así como Yeltsin, dirigente del Partido Comunista, jugó un papel clave en el desmoronamiento del régimen correctamente definido como comunista, Suárez, jefe del Movimiento Nacional, jugó un papel clave en la transformación y transición [do réxime ditatorial español]. En ambos casos, por cierto, la nomenclatura de tales Estados continúa teniendo un papel importante, tanto en el Estado como en la vida económica. En este aspecto, los paralelismos entre poscomunismo y posfascismo son notables. [...] La nomenclatura del Estado fascista se transformó, intentando adaptarse a las nuevas realidades a fin de mantener –como es el caso de la nomenclatura comunista– su poder. [...]
>
> [...]
>
> [...] ¿cómo de explica que ni el Rey ni Suárez ni cualquier otra persona influyente del [réxime ditatorial español] propusieran en sus primeras propuestas de reforma del [réxime ditatorial español] un sistema auténticamente democrático y que sólo tras la presión de las izquierdas apareciera tal proyecto plasmado en la Constitución?

[226] A insistencia de Huntington na orde xa a atopamos no capítulo 3, onde vimos como os autores desenvolven modelos que implican o mantemento do poder por parte das autoridades provenientes da ditadura. Kesselman (1973, 142-150) apunta: "Order is not considered a prerequisite for achieving the highest political good, but itself becomes the highest political good". A orde é extremadamente fráxil, así que o que importa non é tanto que haxa liberdade, senón que haxa estabilidade, algo que só sucede cando as autoridades estabelecidas exercen o control con éxito. A cuestión da lexitimidade dos medios utilizados para manter a orde pasa a un segundo plano. A desorde creada por aqueles que queren salvagardar os seus privilexios mediante a coerción queda fóra da definición. Así, o concepto de orde política non é neutro: "it places the burden of disorder on subordinates who challenge elites". O desafío ás elites nunca está xustificado, nin sequera nos réximes corruptos e/ou ditatoriais. De feito, "in transitional societies, an excess of power held by the elite is less significant than its lack of power".

[227] O *segredo* é esencial no canon metodolóxico relativo aos procesos de democratización. Comprobarémolo no capítulo 17, onde veremos até que punto o proceso constituínte español lle foi fiel a este elemento normativo; apuntaremos tamén algún exemplo da recepción deste elemento entre os autores.

[228] Huntington, [1991], 153-158 e 175-176.

[229] Huntington, [1991], 177-189.

[230] Linz e Stepan, 1996, 3-6, e Linz, 1996b, 30.

[231] No capítulo 17, e en referencia ao caso español, argumentaremos a nosa postura contraria a esta tese.

[232] De feito, no caso español vacila entre o fracaso do golpe de Estado do 23 de febreiro de 1981 (Linz, 1990, 29) e a vitoria do PSOE nas eleccións lexislativas xerais de outubro de 1982 (Linz, Stepan e Gunther, 1995, 96, e Linz e Stepan, 1996, 108).

[233] Sobre Morlino, *v*. Lagares Díez, 1992, 51-60.

[234] Schmitter, 1997, 4-5. Parece que o concepto de *consolidación* de Maravall e Santamaría Ossorio (1994, 137-139), a cuxo modelo canónico nos achegaremos no capítulo 7, podería ser deste tipo maximalista. En efecto, estes autores entenden a consolidación como a situación na que se garanten as condicións necesarias para o funcionamento regular do réxime, a súa autonomía e a súa reprodución, é dicir, a institucionalización das súas normas e das súas estruturas, a extensión da súa lexitimidade e mais a eliminación dos obstáculos que, na fase inicial, dificultaron o seu estabelecemento.

[235] Linz, 1990, 28-29. Giner (1985, 212) semella coincidir con Linz neste punto, cando afirma: "Puede hablarse de consolidación de la democracia liberal en el sentido de que las fuerzas que pudieran cuestionar la Constitución no tienen peso suficiente para derrocarla."

[236] *Solidaridad Española* presentouse ás eleccións lexislativas xerais de outubro de 1982 e non obtivo escano ningún. Sobre Tejero Molina, *v*. Prego, 1999, 602-626. (Para unha análise da canonicidade do moi *juancarlista* relato de Prego, *v*. Vidal-Beneyto, 2007d, 131-132.)

[237] Linz, 1996b, 37.

[238] Linz, 1996[5]a, 82.

[239] Huntington, [1991], 228-242.

[240] *V.* capítulo 3.

[241] Sobre o modelo das clases sociais en Weber, *v*. Laurin-Frenette, 1993[4], 79-117. O modelo weberiano inflúe directamente nos autores funcionalistas (e mesmo nalgúns marxistas).
[242] Linz, 1996[5]a, 15, nota 8.
[243] Linz, 1996b, 22 e 28, 1996[5]a, 15, e 1990, 21.
[244] Ortuño Anaya (2002, 24-25, e, de novo e case literalmente, 2004, 42) describe os dous aspectos da dimensión internacional: (a) os *actores* internacionais son "organizaciones internacionales e instituciones [...], los gobiernos extranjeros, los movimientos políticos y los sindicatos; los grupos de presión y otras organizaciones no gubernamentales [...]"; e (b) os *factores* internacionais son "aquellas circunstancias políticas y económicas o acontecimientos excepcionales que ocurren fuera de un país y que pueden afectar de forma favorable o no, a la situación política interna".
[245] Para Schmitter (1996, 26-27), de feito, un cambio de réxime non podería ser máis autóctono: "regime change tends to be a domestic affair; democratization is a domestic affair *par excellence*". Powell (1996, 285) alude expresamente a Schmitter para constatar a canonización do seu modelo: "By and large, authors writing on Spain appear to have accepted Schmitter's view".
[246] Whitehead, 1994, 24-25. Powell (1996, 300-304) entende que a Internacional Socialista foi a "most effective transnational party organization active in Spain". Os seus obxectivos en España foron (a) o estabelecemento dunha democracia parlamentaria ao estilo occidental e (b) a consolidación du partido socialista forte, capaz de acceder ao poder a medio prazo. Ortuño Anaya (2002 e 2004), a quen estudaremos no capítulo 18, analiza o papel da "familia internacional socialista" –a Internacional Socialista, a Confederación Internacional de Organizacións Sindicais Libres, o movemento laborista británico e os socialistas franceses e alemáns– na crítica da ditadura e na axuda á oposición democrática en España (especialmente ao socialismo partidario e sindical) durante os períodos de liberalización e de democratización.
[247] Whitehead, 1994, 41-44. Hermet (2002, 174) parece asumir esta idea canónica: "Certes, la perspective de l'intégration européenne a aidé. Il n'empêche que ce facteur externe n'a pas constitué l'élément fondamental. Les Espagnols ont su se démocratiser par leurs propres moyens".
[248] *V*. O'Donnell e Schmitter, [1986], 35-37, e Schmitter, 1994, 18. Schmitter (1996, 46-49) propón unha útil esquematización deste modelo sobre a influencia internacional como variábel contextual. Para unha pretendida reconsideración do seu modelo, *v*., en xeral, Schmitter, 1996.
[249] Esta fórmula reaparece en Linz e Stepan, 1996, 113, e sérvelle a Ortuño Anaya (2004, 44), no seu difícil intento de construír un modelo verosímil que, ao tempo, non amose claramente a súa ruptura co canon, para significar como *algúns* autores canónicos son "bastante escépticos al analizar el alcance de la influencia externa sobre el proceso español".
Giner (1985, 215) asume tamén "que la influencia extranjera [na transición española] fue mucho menor de lo que pueda parecer. Esa transición fue un producto legítimo hispano". Con todo, amósase prudente cando observa que hai que "esperar a que los historiadores puedan examinar los informes de las cancillerías, así como a la publicación de papeles y memorias de unos y otros".
[250] A autora (Lemus López, 2007, 375) semella agora estar nun proceso de revisión ou polo menos de matización das súas conclusións: "el conocimiento de la Transición española desde su desarrollo interior es ciertamente incompleto, faltaría gran parte del cómo y el porqué de ese viaje".
[251] Huntington, [1991], 210-228.
[252] Linz, 1992, 436-437 e 443, e Linz, Stepan e Gunther, 1995, 100. Este argumento canónico é rexeitado categoricamente por Vidal-Beneyto (2007d, 167-168):

> El otro gran argumento esgrimido por los defensores de la modalidad autotransformadora es el del riesgo de desbordamiento por la izquierda, con la reacción militar e involucionista que hubiera provocado. Argumento inverificable en nuestro caso, como en todas las reconstrucciones *ex post*, pero que no resiste la menor consideración analógica. El rápido e implacable degüello de *la revolución de los claveles* [...] muestra que los Estados Unidos no estaban para ensayos revolucionarios y que por tanto la deriva izquierdista no tenía posibilidad alguna de prosperar. Sobre todo, dada la extrema moderación del mundo del trabajo y del ciudadano de a pie, en la que todos los estudios y sondeos de aquellos años coinciden de forma unánime.

V. tamén Vidal-Beneyto, 2007d, 186-187.

[253] Huntington, [1991], 17, 33 e 36. Drake (1994, 7-8) afirma que esta vaga foi a máis grande da historia, e ofrece una lista das democracias xurdidas entre 1974 e 1990. Potter (2000[2]) apunta que esta terceira vaga produciu resultados espectaculares: entre 1975 e 1995, a porcentaxe de réximes autoritarios no mundo baixou do 68% ao 26%.

[254] Huntington, [1991], 53-54, 58-59, 65-104, 111-112, 227, 277 e 281.

[255] Sobre a relación entre o crecemento económico e a democratización, *v*. capítulo 5. Nesta cuestión, Agüero Piwonka e Torcal Loriente (1993, 335) amosan unha total coincidencia co modelo canónico: "El éxito económico y social de los regímenes autoritarios como factor coadyuvante de la democratización sólo puede afirmarse para los casos de Chile, Corea del Sur, Taiwan, España y Brasil hasta la primera liberalización en 1974 [...]. [...] Parece, por tanto, que el crecimiento económico no puede por sí solo explicar los cambios de régimen".

[256] A relación entre os réximes autoritarios e mais a igrexa católica tendeu a pasar por tres fases: a aceptación, a ambivalencia e a oposición. En España, a ruptura chegou tras a asemblea conxunta de bispos e sacerdotes de 1971, que o Vaticano, sempre segundo Huntington, apoiou sen reservas.

[257] Colomer Calsina (2004) semella confirmar en boa medida esta tese nun balance da terceira vaga:

> La llamada *tercera ola* de democratización en el mundo, iniciada hace unos treinta años en Portugal y que dio lugar a la creación del mayor número de regímenes democráticos existentes hasta hoy, parece que casi se detuvo hace siete u ocho años. Tras la Europa occidental, América del Norte y Japón en la primera y segunda ola siguieron, como es bien sabido, la Europa meridional y central, América Latina y Asia oriental, junto con algunos países en el sur de África. Pero el área musulmana, que abarca una cuarta parte de los países y de la población mundial, es –junto con China– la gran asignatura pendiente de la democratización.

[258] Nas páxinas que Huntington ([1991], 91-98) lles dedica aos EUA non alude en ningún momento á súa posíbel influencia na transición española.

[259] Respecto desta lista de cinco cambios que propón Huntington, Agüero Piwonka e Torcal Loriente (1993, 342-343), desde unha posición decididamente canónica, observan que poden existir outros

> factores que pueden haber resultado más relevantes durante los procesos de democratización, y que Huntington no considera. [...] por ejemplo [...] el importante cambio ideológico que en general se ha producido tanto en la derecha como en la izquierda, posibilitando una mayor aproximación. [...]
>
> [...] Además, algunos de los factores señalados por Huntington parecen bastante cuestionables. Entre ellos se encuentra el papel de la política exterior de la «potencia en su área de influencia». [...]
>
> La manera en que Huntington trata el crecimiento económico como otro factor que favorece la actual ola democratizadora resulta también bastante controvertible. [...]
>
> [...] se acude de nuevo a la vieja secuencia crecimiento económico, incremento de la clase media más educada, desarrollo de las actitudes políticas favorables para la democratización, democracia. Sin embargo, [...] el modelo no funciona así. Las relaciones entre el factor económico, las estrategias políticas de las élites y las actitudes públicas son demasiado complejas para caber en un modelo tan simplista.

[260] Linz, Stepan e Gunther, 1995, 95, Linz, 1996b, 30-31, e Linz e Stepan, 1996, 106-107. Ortuño Anaya (2002, 22) asume o modelo canónico e sitúa tamén o comezo da transición no momento da morte de Franco. Chama a atención que Linz (1992, 434) entenda que o proceso foi "lento y complejo", cando xa só nos tres anos seguintes á morte de Franco –e despois de catro décadas de ditadura– tiveron lugar varios acontecementos cruciais: o referendo sobre a Lei para a reforma política (aos 13 meses da morte do ditador), as primeiras eleccións (aos 19 meses) e o referendo sobre a Constitución (aos 37 meses).

[261] Linz, 1990, 29.

[262] Linz, Stepan e Gunther, 1995, 96, e Linz e Stepan, 1996, 108. Curiosamente, o mesmo Linz (1990, 30) opina que se trata dunha "interpretación innecesariamente estricta, dado que la hegemonía de un partido a menudo es duradera y que [a] alternancia es la excepción más bien que la regla en las democracias".

[263] Díaz Gijón, 1996, 92-93 e 104-108.

[264] Casanova, 1998, 38-41. Schmitz e Sell (1999, 35-36) precisan que "many of the newly elected politicians from post-Communist countries went to Spain for discussions and seminars during the transitional phase in Eastern Europe. The *Moncloa Pacts*, one of the main agreements concluded during the Spanish transition, were even translated into Hungarian and used as an example of how governments could mitigate social conflict".

[265] Ademais, e sempre segundo Linz (1992, 436), o feito de "instaurar una monarquía que había caído en 1931 y que había sufrido ya serias crisis en el siglo XIX y sobre todo entre 1923 y 1929, es un aspecto único y excepcional de la transición española. Un tanto paradójicamente

fue uno de los factores que hicieron posible la democracia". O propio Linz (1992, 450-451) observa que o "consenso que se fue generando en 1977" sobre a monarquía como forma do Estado excluíu as opcións presidencialista e semipresidencialista e fixo "prácticamente inevitable" a opción parlamentaria.

[266] Linz, Stepan e Gunther, 1995, 87.

[267] Huntington, 1970, 8-9 e 24-25, e [1991], 50-51.

[268] Á que lle habería que sumar a de Vidal-Beneyto (2007d, 137, 164 e 182), para quen o modelo predica que a propia evolución do franquismo, baixo a batuta dos grupos sociais dominantes (que eran tamén os seus beneficiarios), tiña que desembocar, agás imprevistos, nun réxime democrático. É dicir, que o franquismo, que acabou co caos republicano, modernizou o país e posibilitou a incorporación a Europa, non foi outra cousa que un antecedente autoritario necesario da democracia.

[269] A tese da inevitabilidade da Guerra Civil atopa apoio en autores como Beevor (2006).

[270] Saz Campos (2004, 23) observa a este respecto: "No hay una conciencia nítida, general y, en el plano institucional, absoluta de rechazo de la dictadura. Pero es difícil imaginar que una conciencia democrática, una cultura democrática pueda coexistir sin daño con una relativa ambigüedad respecto de un pasado dictatorial".

Payne, un autor que, como observa Reig Tapia (2006b), se escora con entusiasmo cara ás posturas historiográficas máis reaccionarias, asume fielmente e desenvolve con coherencia ideolóxica os presupostos do modelo *segundo intento*:

> A menudo se ha dicho que Franco y la insurrección de los «nacionales» de 1936 acabaron con la democracia en España, pero una perspectiva más honesta [*sic*] de la historia española revelará que el alzamiento que inició la Guerra Civil fue debido, más exactamente, al fracaso previo de la democracia. [...] Un estudio objetivo [*sic*] mostrará que la revolución del 18 de julio no fue un mero rechazo de la república democrática, sino máis bien una rebelión contra la falta de democracia [*sic*] y la ausencia de un gobierno constitucional [*sic*], que se había convertido en norma. (Payne, 2000, 234.)

O mesmo autor (Payne, 2000, 277) conclúe lapidariamente: "El Caudillo no destruyó la democracia republicana, porque apenas quedaba democracia que destruir".

Verbo desta cuestión, Reig Tapia (2006b, 243) afirma con contudencia que "el inmediato antecedente de nuestra actual democracia no es otro que la II República (1931-1936), en lo bueno y en lo malo. Y [...] la Guerra Civil española (1936-1939) fue la lucha por restaurar aquella República, con sus errores y con sus aciertos, y no el movimiento revolucionario que pretendía instaurar unha república popular estilo soviético, que sólo empezaron a establecerse después de 1945 y dentro de las fronteras y área de influencia del telón de acero".

[271] *V*. tamén Juliá Díaz, 2002, 60-62, 73-74, 93 e 110-114, para quen (a) nin a sociedade española dos anos da II República estaba tan atrasada como se sostén nos modelos canónicos (se aquela sociedade estivese tan firmemente ancorada no pasado, como explicar a proclamación dunha República que só puido ser eliminada *manu militari*?), (b) nin a posterior ditadura se concibiu nunca como unha etapa cara á democracia (senón como un réxime destinado a perpetuarse, con algunha reforma, tras a morte do ditador). De feito,

> Franco bloqueó el proceso de profundas transformaciones sociales y políticas iniciado en torno a 1910; exterminó a los dirigentes obreros y campesinos; aniquiló con el silencio, la muerte o el exilio la primera generación intelectual que había establecido, más que estrechos puentes, espaciosas avenidas con la ciencia, el pensamiento y el arte europeos. Dejó al país sin pasado en que mirarse, sin un lugar que reconocer como propio. Hundió a la sociedad española en la miseria al arrancarle violentamente sus más recientes raíces históricas, la memoria de lo que en los años inmediatos había sido.

[272] En posíbel alusión a Mayer (1981), quen, en efecto, elabora un modelo –do que o propio autor sinala a filiación marxista– de trazos intencionadamente forzados como reacción contra a subestimación do papel das vellas elites á altura de 1914, cando nin o capitalismo nin o imperialismo acadaran o seu punto culminante. O marco xeral europeo de análise que propón o modelo non ignora a existencia dunha enorme casuística nacional e rexional –de orde xurídica, económica, social e cultural–, aínda que non a analice polo miúdo. Marxista heterodoxo, Mayer rexeita o economicismo e o determinismo histórico e sostén que nada sucede dun xeito mecánico, necesario e definitivo. Esta heterodoxia faise evidente cando o autor cuestiona radicalmente o modelo histórico canónico –marxista e non marxista– que sostén que o capitalismo se impuxo na Europa occidental e central, como moi tarde, a mediados do século XIX. Esta imaxe distorsionada nace dunha enorme sobrevaloración da velocidade de penetración das estruturas capitalistas, así como da conseguinte redución das clases historicamente relevantes a dúas: a burguesía e o proletariado. A Revolución Francesa –consecuencia dunha reacción da aristocracia en defensa dos seus privilexios– representou o comezo do final do Antigo Réxime, pero non o o seu derrubamento definitivo. A vella orde

europea –totalmente impregnada dunha herdanza preindustrial e preburguesa supostamente abolida en 1789, e decidida a prolongar a súa vixencia– amosouse extraordinariamente flexíbel e resistente á hora de se mobilizar contra o avance imparábel da modernidade asociada ao capitalismo industrial, ao liberalismo político e aos movementos de nivelación social. As tensións internas e internacionais, xeradas pola estratexia das vellas elites dominantes, desembocaron no que sería o derradeiro acto da disolución do Antigo Réxime: a Guerra dos Trinta Anos do século XX, é dicir, a Primeira Guerra Mundial, o fascismo patrocinado polas forzas da vella orde, o exterminio industrial do pobo xudeu e mais a Segunda Guerra Mundial (que non foi, en realidade, máis que unha continuación da primeira). Só daquela desapareceu a arrogancia feudal e aristocrática das sociedades civís e políticas europeas.

A recepción de Mayer (1981) noutros autores tamén é evidente, aínda que non o citen. Así, Pérez-Agote (2003, 214) describe a Guerra Civil Española e mais a ditadura franquista como "el comienzo del fin" da crise do Antigo Réxime.

[273] En canto ao famoso *milagre español*, Saz Campos (2004, 15) sinala que na década dos sesenta e nos primeiros anos setenta do século XX "se recuperaron distancias a un ritmo acelerado, pero para dejarlas más o menos donde estaban en 1935-36, después de varias décadas –las primeras del siglo XX– de lenta pero sostenida dinámica de convergencia con otras sociedades europeas. Y sin embargo, esto es lo que se recuerda como el «milagro español». El «lado bueno» del franquismo, lo que éste tuvo de «positivo»".

[274] Esta valoración de Linz é (a) coincidente coa autopercepción do réxime despótico franquista como *democracia orgánica*, e (b) especialmente grave desde o punto de vista xurídico. Así, Martín Pallín (2007, 43) explica que a disposición transitoria primeira II da *Ley Orgánica del Estado* lle atribuía

> al Jefe del Estado la potestad de dictar normas jurídicas de carácter general sin ninguna restricción derivada de la pseuda organización legislativa de las Cortes Generales y el Consejo Nacional del Movimiento.
>
> El Estado de Derecho quedó anegado por el derecho del Estado surgido de un golpe militar que llevó a un Presidente del Tribunal Supremo [Ruiz Jarabo] a proclamar sin rubor, en el discurso de apertura del año judicial [o 15 de setembro de 1971], que la función judicial se ejerce en nombre del Jefe del Estado que encarna la soberanía nacional.

Varela Suanzes-Carpegna (2006, 40) nega taxativamente que o Estado franquista fose un Estado de dereito: "el Estado franquista no fue nunca un Estado de derecho, por más que a partir de la LOE se insistiese que era un «Estado de leyes», dotado incluso de una auténtica Constitución, compuesta por las siete Leyes Fundamentales aprobadas desde 1938 a 1967". Neste sentido, Martín de Santa Olalla Saludes (2005, 35) Soto Carmona (2007, 238) entenden que Estado franquista non era un Estado *de* dereito, senón un Estado *con* dereito.

[275] Linz, Stepan e Gunther, 1995, 98-99, e Linz e Stepan, 1996, 62-64, táboa 4.3, 112-113 e 115.

[276] No capítulo 7 reproduciremos, como exemplo, o modelo canónico de Maravall e Santamaría Ossorio. Neste modelo atoparemos a pugna entre a reforma pactada e a ruptura pactada, na que as elites do réxime acabaron impondo o chamado *consenso*, fundamentado sobre o control que as devanditas elites exerceron sobre a negociación política.

[277] Verbo do elemento da *incerteza* no modelo transitolóxico canónico, Agüero Piwonka e Torcal Loriente (1993, 332) subliñan que, precisamente entre os dous supostos metodolóxicos sobre os que se constrúen os actuais estudos sobre a democratización, se atopa a constatación de que, nos asuntos relacionados cos cambios de réxime, as relacións causais entre as variábeis son só probabilísticas, polo que os resultados dos procesos deveñen incertos. (O segundo suposto metodolóxico afirma que o resultado é o produto dunha concatenación de resultados intermedios cuxa orientación está determinada polas decisións das elites.) Tamén Martí i Puig (2001, 116-117) sinala que, neste modelo, os procesos de cambio político dependen en boa medida da fortuna.

Entre os exemplos da rececpción do elemento canónico da *incerteza* na literatura transitolóxica podemos salientar tres recentes. Quirosa-Cheyrouze y Muñoz (2007b, 17) entende que, "cuando se analiza lo ocurrido en España entre 1976 y 1982, una de las primeras conclusiones que podemos extraer es que la democratización no fue el resultado de ningún plan previamente preconcebido [*sic*] ni mucho menos fue un proceso carente de graves problemas. La Transición se caracterizó más por las improvisaciones y por las incertidumbres que por la planificación y la estabilidad". Soto Carmona (2007, 237-238) afirma:

> La Transición española no fue modélica ni estuvo diseñada. Durante la misma se dieron altas dosis de improvisación que generaron fuertes incertidumbres. [...]
>
> [...]

> Las improvisaciones convivieron con las incertidumbres, que finalmente fueron las que marcaron el espacio temporal de la Transición. Las tres incertidumbres más importantes fueron: la organización territorial del Estado, el involucionismo militar y la debilidad del sistema de partidos. Las tres, dada su importancia, condicionaron directamente la viabilidad del nuevo sistema político establecido en la Constitución de 1978.

Juan Sánchez González (2007, 57-58), finalmente, recorre ao interesante expediente de presentar a incerteza como un elemento analítico en certo modo novidoso, como se non formase parte do canon científico-social:

> Frente a la exitosa interpretación mediática –plenamente vigente como reflejan los suplementos publicados con motivo del treinta aniversario de la instauración de la Monarquía– que ofrece una visión mítica y modélica de un proceso de Transición diseñado milimétricamente en una especie de «hoja de ruta» y controlado por unos protagonistas individuales caracterizados de héroes providenciales, los historiadores vienen ofreciendo un panorama más controvertido y menos idealizado. Por encima de que hubiera o no una estrategia perfectamente diseñada, se destacan cada vez más la dubitativa marcha y los diferentes ritmos del proceso de Transición, la concurrencia de varias alternativas, la incertidumbre ante las presiones de todo tipo que se recibieron y la influencia de las circunstancias de los sucesivos momentos, hasta el punto de que se llega incluso a cuestionar la existencia de un guión prefijado y a considerar la Transición como un ejercicio de bricolaje permanente.
>
> De esta manera, y aunque con desigual fortuna, se otorga carta de naturaleza a ese concepto fundamental para la historia del tiempo presente y consustancial a todos los procesos históricos que es el de la incertidumbre y que conduce ineludiblemente al análisis de los procesos de toma de decisión.

[278] Linz, 1996b, 45, e Linz, Stepan e Gunther, 1995, 88-89.

[279] Casanova, 1998, 42-46.

[280] Colomer Calsina, 1998, 9-10.

[281] André-Bazzana (2006, 49-50) salienta que un dos trazos centrais do modelo canónico, no que o proceso é unha reforma e o resultado é unha ruptura, é a *ausencia de perdedores*: "cada cual obtuvo lo que quería: los antiguos franquistas la reforma, ya que la Transición se hizo a partir de las Leyes fundamentales del régimen; la oposición la ruptura, porque la dictadura efectivamente se reemplazó por una democracia". En realidade, e segundo o mesmo autor (André-Bazzana, 2006, 180-181 e 213), este modelo enmascara o feito de que o proceso español foi unha transición *outorgada* ou polo menos *manexada* polos cadros franquistas.

[282] *V.g*. Casanova (1998, 42-45), que discrepa parcialmente de Colomer Calsina (1998, 14-18) e de Morodo (1984, 110-127).

[283] Ou "transacted", como din Linz, Stepan e Gunther (1995, 98). A este respecto, Morodo (1984, 74-75 e 80) sinala como "la propia peculiaridad de la transición, es decir, [...] el modelo de ruptura/reforma pactada que se acepta, y que ha llevado –intelectual y políticamente– a una consensualización neutralizadora del pasado", está na orixe da autocrítica da esquerda intelectual española verbo do seu pasado, así como do "sutil intento" das elites franquistas "de constituirse en precursores democráticos". A oposición democrática aceptou pactar unha reforma cos sectores evolucionistas do réxime franquista partindo dun intento de fuxir de visións do pasado que dificultasen a reconciliación: "toda la oposición había construido y asumido una estrategia de cambio político basada –a pesar de las declaraciones partidistas– en una salida transaccional, lo que implicaba, tarde o temprano, la aceptación de una reforma pactada con los sectores evolucionistas del régimen".

[284] Linz e Stepan, 1996, 71-72, 88 e 111, e Linz, 1996[5]a, 69.

[285] Santiago Carrillo (en Satué Fonseca, 2005, 324) defende o modelo canónico da transición negociada:

> Nosotros queríamos romper con la legalidad del sistema anterior, y da la casualidad de que no se formó ese gobierno provisional. Pero Suárez, con su gobierno, hizo las tres cosas que nosotros asignábamos a un gobierno provisional que hiciera la ruptura. Y las tres cosas eran la amnistía, la legalidad para los partidos, para la Prensa y las organizaciones, y la convocatoria de unas Cortes, que no se llamaron constituyentes al principio, pero todos sabíamos que iban a ser constituyentes. Es decir, la vida no fue igual, la ruptura no se produjo igual. Pero hubo una ruptura pactada con Suárez y con los reformistas del régimen, con la legalidad del Movimiento.

[286] Linz, 1990, 17-18.

[287] Linz, 1992, 457, e 1996b, 27.

[288] Linz, 1970, 183, Linz, Stepan e Gunther, 1995, 88 e 90, e Linz e Stepan, 1996, 93-94.

[289] O'Donnell e Schmitter, [1986], 77-78 e 110-111, e Linz, Stepan e Gunther, 1995, 88.

[290] A propia autora (Aguilar Fernández, 1996a, 23) entende curiosamente que a súa teoría non está emparentada nin coas teorías iniciais nin coas teorías actualmente canonizadas do repertorio funcional-pluralista, cando afirma que é allea á "prácticamente superada corriente funcionalista, que incide en los prerrequisitos estructurales necesarios para el establecimiento de las democracias", así como á "denominada corriente genética, que presta una atención prioritaria a las estrategias de los distintos actores".

[291] Aguilar Fernández, 1996a, 25. *V*. tamén, para un desenvolvemento pormenorizado deste tema, Aguilar Fernández, [199-].
[292] Aguilar Fernández, 2007b, 65.
[293] A este respecto, Reig Tapia (2006c, 11 e 360-362) observa: "Se da así la contradictoria paradoja de que un elemento abiertamente negativo tal cual fue mantener siempre vivo el recuerdo de la Guerra Civil durante cuarenta años coadyuvó a una salida abiertamente positiva de la dictadura mediante el consenso, haciendo posible una transición tranquila y pacífica no carente de sobresaltos". Polo tanto, o medo á guerra foi funcional durante a democratización. O cal non permite en absoluto afirmar que Franco fose o artífice da transición, posto que xamais amosou vontade ningunha de reconciliación, senón claramente de humillación dos vencidos. En 1939, España non quedou en paz, senón que Franco venceu, e a súa vitoria foi celebrada anualmente, todos os días 1 de abril, até a morte do ditador. Curiosamente, aquí volvemos atoparmos cun paradoxo: "«el consenso» facilitó la transición y resultó *funcional* para el éxito político de la misma, pero, al mismo tiempo, dificulta la profundización democrática y resulta *disfuncional* para la vida política democrática que exige siempre una transparente actuación por parte de la clase política" (Reig Tapia, 2006c, 375). En resumo, "la memoria-desmemoria de la Guerra Civil y de la dictadura franquista [...] ha venido a propiciar una terrible paradoja: su evidente *funcionalidad* para el «éxito» político de la transición y su aparente *disfuncionalidad* para el ejercicio y profundización de las libertades democráticas" (Reig Tapia, 2006c, 379).
[294] Saz Campos (2004, 289-290), que, como veremos seguidamente, asume a teoría canónica que estamos a estudar, observa a este respecto criticamente:

> El franquismo contribuyó decisivamente a fijar la idea de los años sesenta, como años de paz, orden, prosperidad y desarrollo. Ésta es, como se sabe, una de las ideas más claramente fijadas en la memoria colectiva. Es lo que el franquismo «tuvo de bueno». [...] todo el protagonismo va en beneficio e unos personajes, los tecnócratas [...] frente a cambios económicos, sociales y culturales anónimos. La resistencia social, política y cultural de aquellos años tiende a caer así en el olvido. Como el hecho de que todo lo que se hizo en estos terrenos fue al margen o contra el régimen. Como el hecho, en fin, de que incluso en aquellos años la represión en forma de despidos, detenciones, torturas o incluso la muerte, en la calle o frente al paredón fue en términos relativos superior a la de la Italia fascista.

[295] A propia autora, polo visto, semella atopar a mesma dificultade de evasión cando afirma que "también es un discurso maniqueo el de algunas de las fuerzas vencidas, para quienes el alzamiento del 18 de julio fue un golpe de Estado absolutamente injustificado por parte de las fuerzas traidoras a la legítimamente instaurada República" (Aguilar Fernández, 1996a, 189).
[296] "El aprendizaje sobre el pasado más ampliamente compartido por la sociedad española a lo largo del proceso de cambio político puede resumirse de una forma muy simple: todos, de alguna forma, cometieron barbaridades durante la guerra y nunca más debe repetirse esa catástrofe" (Aguilar Fernández, 2007b, 66).
[297] A quen lle atribúe Bustelo (2005) "un bárbaro afán de venganza" é ao franquismo, como demostran algúns exemplos: "Dejar morir en la cárcel, a sus 70 años, a Besteiro, uno de los personajes más respetables de la historia de España; reclamar a la Gestapo, para fusilarlos, la entrega desde la Francia ocupada de Companys, presidente de la Generalitat, y de los ex ministros Peiró, anarcosindicalista, y Zugazagoitia, socialista, y la ejecución de tantos y tantos más".
[298] Aguilar Fernández, 1996a, esp. 56-57, 63-66, 190-195, 225-227, 230, 284-287, 348-354 e 357-361.
[299] Payne (2000, 249) ofrece unha explicación bastante plausíbel sobre o rexeitamento franquista dunha política de reconciliación: "el rechazo de una verdadera reconciliacón fue muy útil para el nuevo régimen, que mantendría durante muchos años la distinción entre vencedores y vencidos: división que contribuyó en gran medida a superar las diferencias políticas internas entre los seguidores de Franco y a reforzar así su propia y firme autoridad".
Verbo da reconciliación, o franquismo inmobilista produciu modelos alternativos. Un exemplo representativo atopámolo en Vassallo de Mumbert, 1978, 11-12:

> Desde el mismo día del Movimiento del 18 de julio, hasta la hora de su muerte, el veinte de noviembre de mil novecientos setenta y cinco, la gran preocupación del Generalísimo Franco fue la reconciliación de todos los españoles. El sabía que por ser el vencedor tenía las posibilidades menguadas para lograr esa gran reconciliación nacional. Pero lo intentó con todos los medios a su alcance. No se hicieron distingos para ocupar puestos de trabajo, ni beneficios. Se le dio total independencia al poder judicial. El Ejército no fue un ejército de partido, sino puesto al servicio de los valores comunes de la patria. Se legisló hablando siempre de los derechos y obligaciones de *todos* los españoles y es más, quiso llevar la reconciliación más allá de la propia vida, creando lugares sagrados, de reposo para los que en uno y otro bando beligerante habían encontrado la muerte.
>
> Su gran preocupación era la unidad entre los hombres y las tierras de España y por ello y para que los hombres no se dividieran ni enfrentaran, no consintió la creación de partidos políticos y convocó a todos

> en un Movimiento Nacional donde pudiera ejercitarse el constructivo contraste de pareceres. Y por eso, amando como amaba las peculiaridades entrañables de cada región, no abonó ni abrió la mano para que pudieran producirse los separatismos, que primero encubiertos bajo formas de autonomía y ya, descaradamente rebeldes contra la unidad, también van a suponer nuevos enfrentamientos entre los hijos de una Madre Patria Común.
>
> Francisco Franco hizo lo que pudo, pero como había sido el general victorioso, no pudo hacer todo lo que hubiera deseado. Su muerte tenía que producir junto al dolor por la pérdida de un gobernante irrepetible en la Historia, la esperanza de quien le sucedía, ajeno a contiendas guerreras, heredero de un apellido dinástico, que entrañaba derechos y obligaciones, fuera el que abriera la esperanza para una definitiva reconciliación. Y no ha sido así.

Para Gràcia García (2007), a reconciliación como recurso político foi, durante a transición, o lema dunha narración ao que había que recorrer porque "no era posible llamar a las cosas por su nombre, [...] necesitábamos muletas verbales para no decir lo que todos sabían y casi todos procuraron disimular con el fin de asegurar una base posible hacia la democracia: que al menos no fueran las palabras fuertes las que estropeasen un asunto tan complicado y no fuesen a excitar en exceso a los excitables militares golpistas de entonces". Foi a oposición democrática a que, amosando unha gran xenerosidade, "[a]ntepuso el perdón y la reconciliación a la verdad".

[300] Aguilar Fernández (1996a, 231) observa que, de feito, o que se deu foi unha "voluntad de equiparación de los dos bandos".

[301] En resposta ás críticas formuladas polo autores que sosteñen que a xestión da memoria colectiva é, en realidade, unha imposición das elites, Aguilar Fernández (2004, 26 e 32) insiste en que os acordos entre estas elites relativos á non instrumentalización política do pasado incorporaron as opinións maioritarias da cidadanía: "Para entender muchas de las decisiones cruciales que se adoptaron en la transición no podemos prescindir del sistema de valores predominante entre los españoles. La mayoría suscribía las políticas de moderación y cautela adoptadas por las élites políticas que mayor protagonismo tuvieron en el periodo"; é dicir: "el pacto de silencio fue un acuerdo [...] auspiciado por una sociedad traumatizada por el [pasado], temerosa de las consecuencias de volver sobre él y deseosa de mirar hacia el futuro".

[302] Aguilar Fernández, 1996a, 34-36 e 359.

[303] Saz Campos (2004, 282) resume así a teoría de Aguilar Fernández: "Recordando lo que de traumático había habido en él [no franquismo], se decidía no desempolvar viejas disputas y rencores, condenando al olvido todo lo que pudiera constituir un obstáculo a la reconciliación y, por ende, al proceso de construcción democrática. Puede que hubiera algo de ello. Entre otros motivos, porque cuando se negocia no es desde luego la mejor forma de hacerlo el poner los muertos encima de la mesa".

Observa Aguilar Fernández (1996a, 177-178) que tamén a igrexa católica deformou a súa propia historia cando afirmou que sempre predicara a paz e avogara polo perdón, o esquecemento e a reconciliación: "A la Iglesia, efectivamente, le convenía el «olvido» de su actitud belicista y partidaria en la Guerra Civil".

[304] Aguilar Fernández, 1996a, 211-212 e 344-345. Para unha actualización desta teoría canónica, *v*. Aguilar Fernández, 2004. O desenvolvemento da teoría pódese seguir en Aguilar Fernández, [1996]b e, máis amplamente, 1996c, para a relación entre a memoria colectiva e a mobilización a prol da aministía para os presos políticos durante a transición; en Aguilar Fernández, 1998, para unha aplicación do modelo ao País Vasco –onde a influencia do nacionalismo configurou unha memoria colectiva *sui generis*–; e en Aguilar Fernández, 2001, 2002 e 2003, para un tratamento da falta de xustiza política retrospectiva en relación coas persoas vinculadas ao sistema franquista, dos legados institucionais da ditadura e da reparación e a rehabilitación das vítimas da represión. Aguilar Fernández (2005) acaba facendo unha significativa observación: "Lo insólito es que en España no haya ningún monumento oficial que rinda homenaje a la oposición democrática contra la dictadura". Porque hoxe, sempre segundo Aguilar Fernández (2007a), "las limitaciones que constriñeron el margen de maniobra de los políticos durante la transición han sido felizmente superadas". Nisto dálle a razón Bustelo (2007a), cando sostén que na transición "hubo razones de peso que obligaron a no recordar y a hacer como que aquí no había pasado nada", en alusión á debilidade da oposición democrática para impor por si mesma un proceso de democratización. Evidentemente, a pregunta que debemos facernos hoxe é a que formula Sempere (2007): "¿qué hacemos los españoles? ¿Dar cobertura a quienes quieran sentirse aún herederos del franquismo? ¿Asumir sin crítica un episodio bochornoso de nuestra historia reciente?".

De feito, e como observa Saz Campos (2004, 290-291), a memoria simbólica e conmemorativa do franquismo xa está consolidada, como se pode constatar nos rueiros, nos monumentos

como o *Valle de los Caídos*, nas estatuas de Franco e de ministros seus e noutros elementos –monolitos, obeliscos, placas, escudos, nomes de colexios públicos– que lle renden honor á memoria dos homes da ditadura. "¿Dónde están los monumentos dedicados al exilio, al emigrante, a los presos del franquismo, a los muertos por las fuerzas de orden público en Granada, Madrid, El Ferrol, Barcelona...?".

[305] No campo político, Peces-Barba Martínez (2005) ofrece un exemplo nítido de como un protagonista moi destacado da transición –foi membro do relatorio constitucional en representación do PSOE– reproduce a teoría canónica. Segundo este autor, os franquistas reformistas

> conectaron con todos los que veníamos de la orilla de la oposición democrática y, desde las elecciones del 15 de junio, que nos integraron en el Congreso de los Diputados y en el Senado, recorrimos juntos el camino de la concordia con una idea de España y de la democracia que pudieran [*sic*] ser generalmente compartidas [*sic*]. Coincidimos todos entonces con Paul Valery [*sic*] cuando señalaba que "para las comunidades humanas como para los individuos el olvido no es menos esencial que la memoria".
>
> [...]
>
> [...] Gentes de diversas procedencias ideológicas e incluso de distintas edades se fundieron para realizar un ideal común de convivencia, desde la semilla cultural que arrancaba de la obra de generaciones anteriores y con una memoria histórica para no repetir los errores del pasado.

[306] En realidade, a insurrección militar tivo lugar o 17 de xullo de 1936 no Protectorado de Marrocos, como recorda Juliá Díaz (2006b).

[307] Ramírez Jiménez, 2005a.

[308] Este autor (Juliá Díaz, 2006a) cuestiona de raíz os recentes esforzos por recuperar a memoria histórica, e formula así o seu punto de partida: "Memoria colectiva, memoria histórica y otras denominaciones equivalentes no existen fuera de una concepción organicista de la sociedad" (Juliá Díaz, 2006a, 10). A memoria é individual e deriva dunha experiencia persoal. Polo tanto, o que habería tras a memoria histórica non sería outra cousa que un relato moralista e maniqueo que procura, non coñecer o pasado, senón transformar a representación do pasado (reducido á derrota dunha promesa –a República– fronte ao horror –a ditadura–) para esixir xustiza. Porén, o "problema de la justicia hacia un pasado de guerra civil es que no se sabe donde trazar la raya porque es imposible trazarla", como axiña recoñeceron os que negociaron a transición (Juliá Díaz, 2006a, 19).

[309] Alameda (2006) observa que "la amnistía fue la última burla de los represores, puesto que paradójicamente los amnistiados no fueron ellos, sino los represaliados; y por otro lado, la amnistía forzó a olvidar los crímenes de la dictadura, como si nunca hubieran existido".

[310] É significativo que o autor utilice este argumento tan peregrino: por que, despois de todo, debería estar a oposición conservadora menos interesada en implementar políticas públicas de recuperación da memoria histórica?

[311] *V*. capítulo 18.

Capítulo 7

[312] Sobre a orixe e a historia do concepto de *ideoloxía*, *v*. Mannheim, 1997[4], 63-65, e González Beramendi, 1999, 114-115.

[313] Dijk, 1998, 100, e Eagleton, 1995, 27 e 61.

[314] Dijk, 1998, 9 e 13, e Eagleton, 1995, 275.

[315] Sobre as *relixións*, concretamente, González Beramendi (1999, 111) explica en que casos poden ser consideradas ideosistemas sectoriais:

> La gran mayoría de los cristianos de nuestros días, e incluso buena parte de los judíos y musulmanes, aunque se mantengan fieles a los preceptos de su fe en lo referente a la ética, los ritos, la salvación personal y la creencia en un Dios, no aceptan ya las verdades reveladas sobre el origen del mundo físico y sus mecanismos de funcionamiento y evolución. Y esto implica que, socialmente, la religión sólo es asumida en una parte de su representación total y por ello podemos calificarla de ideosistema sectorial cuando se dan esas condiciones.

Nos demais casos, como podemos deducir da táboa que aparece *supra*, as relixións serían ideosistemas totalizantes.

[316] González Beramendi, 1999, 114.

[317] González Beramendi, 1999, 116-117.

[318] Mannheim, 1997[4], 35, 49-51, 65 e 110-111.

[319] Dijk, 1998, 18-19 e 21.

[320] Álvarez Espinosa (2003, 343-379) explica como o marxismo critica cientificamente o feito relixioso (cristián) como unha ideoloxía alienante cuxa función social é a de ofrecer un falso

remedio que deixe intactas as estruturas sociais que producen a miseria. O problema é que a práctica relixiosa, que desde logo adoita lexitimar os sistemas sociais inxustos, tamén opera como un factor de cambio social, mesmo revolucionario. De aí que a afirmación de que a relixión é necesariamente alienante sexa cientificamente insostíbel por reflectir a práctica relixiosa dun xeito parcial. A etioloxía deste erro atópase na extralimitación teórica do marxismo, que, lastrado polo seu complexo de superioridade racionalista e ateísta, pretende tamén abordar a esencia ou a natureza da relixión, no canto de limitarse á súa función social, que é a que lle corresponde como ciencia. Segundo Álvarez Espinosa, a afirmación ou a negación da existencia dunha divindade non é unha cuestión científica, senón metafísica.

[321] Mannheim (1997[4]), de feito, resérvalle o concepto de *utopía* ás *orientacións dos grupos oprimidos* que pretenden destruír ou transformar a orde existente nun momento histórico determinado.

[322] Sobre Botti, 1993[2], *v*. capítulo 13.

[323] *V*. Jerez Mir, 1993, 49-50.

[324] *V*. Fukuyama, 1992, 1999 e 2001.

[325] *V*. Ramonet, 1995.

[326] Para unha brillante defensa do concepto de *mentalidade*, *v*. Linz, 1978b, 16-20.

[327] Flessau (1979, 51-60), que estuda o sistema educativo nacionalsocialista, aínda se apoia en Geiger cando se achega ao concepto de *ideoloxía*. Pola contra, González Beramendi (1999, 109-110), na súa caracterización da mentalidade como ideosistema totalizante (*v. supra*), omite calquera referencia a Geiger e observa que se trata dun "concepto impreciso, nacido de la evolución de la escuela de Annales [...]. En realidad denota en unos casos la 'cultura popular' de los etnógrafos y en otros lo que podemos llamar 'cultura de clase' (mentalidad burguesa, por ejemplo)". A marxinalidade de Geiger no campo da ciencia social é evidente. Geiger é ignorado mesmo por Laurin-Frenette (1993[4]) cando estuda a socioloxía funcionalista da estratificación social.

[328] Para un estudo da socioloxía da estratificación de Geiger, *v*. Geißler, 1985.

[329] Dahrendorf (1990, 102-103) atopa un interesante exemplo da teoría de Geiger no caso do Partido Nacionalsocialista Obreiro Alemán. Este partido recibiu o apoio dos oficinistas, que en moitos aspectos prácticos eran como os traballadores, pero que amosaban unha mentalidade sociopolítica característica que os levou a apoiar un partido tan oposto ao dominio do capital como á revolución proletaria.

[330] Fernández de la Mora, ao que nos referiremos seguidamente, entende, segundo indica González Cuevas (1989, 96), que a democracia orgánica é superior ao sistema democrático liberal: explica racionalmente o feito social e representa mellor os intereses sociais (sen os perigos inherentes á dexeneración partitocrática).

Para González Beramendi (1999, 146-147), os fascismos constitúen claramente un tipo de ideoloxía política. Na caracterización que este autor fai do fascismo hai moitos elementos que serían de aplicación ao réxime franquista: o tradicionalismo, a concepción organicista e elitista da historia, a negación do individualismo político liberal, a consideración da nación –organismo supraindividual xerado pola historia e definido sobre todo pola raza– como o axente histórico principal, a violencia como instrumento ordinario da acción política, o antiparlamentarismo, a prohibición dos partidos políticos e dos sindicatos obreiros, a ditadura do partido único guiada por un líder –un superhome dotado de cualidades excepcionais–, etc.

[331] Varela Suanzes-Carpegna (2006, 40) descríbeo como "quizá el más agudo intelectual franquista". Sobre Fernández de la Mora, *v*. González Cuevas, 1989, Hermet, 1980, 115-117, e Tusell Gómez, 2002. Moi influído polas obras de Ramiro de Maeztu e de Ortega y Gasset (e admirador e amigo do nacionalsocialista católico Carl Schmitt, o célebre e controvertido xurista e filósofo da política alemán), Fernández de la Mora (Barcelona, 30 de abril de 1924 – Madrid, 10 de febreiro de 2002), cuxa nai era galega, procurou novas vías de lexitimación do réxime franquista a partir dos anos sesenta do século XX. Para iso elaborou un dos discursos ideolóxicos máis consistentes do *desarrollismo* tecnocrático, cuxos ingredientes son o tradicionalismo renovado –no que o compoñente católico, tras o Concilio Vaticano II, se valora con desconfianza–, o autoritarismo e a modernización económica, técnica e administrativa, sen concesión ningunha nos ámbitos da liberdade e do pluralismo. Para Fernández de la Mora, os modelos liberal-democrático, socialista e totalitario son inaxeitados para unha sociedade desenvolvida. Coautor da *Ley Orgánica del Estado* de 1967, foi nomeado ministro de Obras Públicas en abril de 1970 e mostrouse radicalmente contrario a calquera tipo de aperturismo. Durante o que no capítulo 17 chamamos *subproceso formal de transición política* integrouse en

Alianza Popular, votou afirmativamente a Lei para a reforma política e gañou un escano por Pontevedra nas eleccións ás Cortes do 15 de xuño de 1977. En 1978 votou negativamente o proxecto de Constitución (como nos recordan tamén André-Bazzana [2006, 66], Gunther e Blough [1980, 81-82], Muniesa i Brito [2005, 74] e Peces-Barba Martínez [1988, 253]). Despois abandonou Alianza Popular e creou un partido de extrema dereita de moi curta e fracasada traxectoria. Fundou a revista *Razón Española*, cuxo actual director é seu fillo, Gonzalo Fernández de la Mora y Varela, e de cuxo comité de redacción forman parte, entre outros, Ricardo de la Cierva y Hoces, Francisco Puy e Luis Suárez. Ao contrario que a maioría dos *desarrollistas*, Fernández de la Mora non foi nunca membro do Opus Dei; tras o *aggiornamento* romano basculou entre a defensa da secularización e a "interiorización de las creencias" (Fernández de la Mora, 1965, 125-137 e 157) e mais a indignación ante o "engaño a la Iglesia", a "demolición del Estado confesional", a "politización de las tribunas […] eclesiásticas" e o "error descristianizador", é dicir, o abandono do "vínculo más poderoso de la unidad política" de España (Fernández de la Mora, 1987[3], 26, 29-31, 46, 112 e 181-182).

[332] Fernández de la Mora, 1965.

[333] Fernández de la Mora, 1965, 2, nota 1, e 30.

[334] Fernández de la Mora, 1965, esp. 15-16, 90-92, 108, 115-124, 141-143, 149 e 159.

[335] Coherentemente coa súa postura neste tema, á que nos achegamos *supra*, neste mesmo capítulo, Puente Ojea (1993[6], 11-13, e 2003, 228-232) descualifica a tese de Fernández de la Mora por simplificadora, xa que descoñece que a racionalidade económica capitalista tamén xerou a súa propia ideoloxía.

[336] Ynfante (2004, 29-32) prefire falar de *fascismo clerical*, cuxo programa se substanciou nun "Estado de orden, jerárquico, no democrático y «corporativo»".

[337] No capítulo 5 puidemos ver como é propio do repertorio canónico falar de *reforma* ou de *transformación* para describir o proceso de democratización dun réxime personalista. Máis adiante, no capítulo 17, atoparémonos cun autor non canónico, Vidal-Beneyto, que tamén utiliza o concepto de *autotransformación*.

[338] Maravall e Santamaría Ossorio aluden aquí ao modelo de *democracia consociacional*, unha forma particular de democracia teorizada (e recomendada para os casos das sociedades plurais) por Lijphart (1977) a partir da tipoloxía dos sistemas políticos de Almond, na que "the centrifugal tendencies inherent in a plural society are counteracted by the cooperative attitudes and behavior of the leaders of the different segments of the population. Elite cooperation is the primary distinguishing feature of consociational democracy" (Lijphart, 1977, 1). As catro características dunha democracia consociacional son (a) un *goberno de gran coalición* dos líderes políticos de todos os segmentos sociais significativos, que estabilizan o sistema porque se amosan moderados e se comprometen a cooperar para superar as divisións existentes na base social; (b) a protección dos intereses vitais das minorías a través do *veto mutuo*; (c) a *proporcionalidade* como principio rector da representación política, do acceso á función pública e da asignación orzamentaria; e (d) un alto grao de *autonomía dos segmentos*, que implica que as minorías se autogobernan nas áreas do seu exclusivo interese (o federalismo sería unha forma especial de autonomía).

Os exemplos máis importantes de experiencias deste tipo son os de Austria, Bélxica, os Países Baixos e Suíza (co seu *Bundesrat* de sete membros pertencentes aos partidos máis importantes e representativos das diferentes linguas e rexións), onde unhas sociedades plurais (nos planos relixioso, ideolóxico, lingüístico, rexional, cultural ou étnico) se dotaron de sistemas democráticos estábeis e efectivos. Pola contra, Gran Bretaña implementou o modelo normativo da teoría democrática, o modelo de "goberno contra oposición": un executivo cun apoio apenas maioritario atópase enfrontado a unha ampla pero minoritaria (e polo tanto excluída) oposición. Este sistema baséase sobre o presuposto da alternancia: a minoría pode converterse en maioría.

[339] Aguilar Fernández (1996a, 316-320) atopa a explicación do éxito da UCD na coincidencia que se deu entre os desexos de moderación e de prudencia, maioritarios na cidadanía, e mais o discurso cauto, prudente, tranquilo e estábel do partido, que estaba liderado por un home carismático e con grandes calidades políticas, que contaba coa confianza do rei, tiña como núcleo argumental a necesidade de non repetir os erros históricos que conduciran á Guerra Civil Española e amosaba a súa capacidade de diálogo cos demais partidos. *V*. tamén García San Miguel, 1981, 113-120 e 135-141, e Hopkin, 1999 e 2007.

[340] Verbo das *eleccións fundacionais*, O'Donnell e Schmitter ([1986], 101) fan unha serie de observacións normativas que eles mesmos consideran un tanto paradoxais e, ás veces,

mesmo inmorais. Para que a transición cara á democracia política sexa viábel a longo prazo, as eleccións fundacionais deben realizarse libremente, nunha contenda franca, e os seus resultados deben ser honestamente rexistrados. Porén, estes resultados non deben ser demasiado precisos nin representativos da distribución efectiva das preferencias dos electores, porque é preciso axudar os partidos de centro-dereita e de dereita, mentres que os de centro-esquerda e de esquerda non deben gañar por unha esmagadora maioría. Isto sucede a miúdo dun xeito *artificial*, cunha manipulación das regras (*v.g.*, mediante a sobrerrepresentación das circunscricións electorais rurais ou periféricas), ou dun xeito *natural*, cunha fragmentación das opcións partidarias da esquerda –que normalmente non resulta difícil de acadar– e cunha consolidación das opcións de centro e de dereita –que ás veces é posíbel grazas aos recursos dos que dispoñen as persoas que ocupan os cargos oficiais–.

[341] Os pactos da Moncloa son, como veremos no capítulo 9, un exemplo dos arranxos tripartitos –entre o Estado e as *peak organizations* patronais e sindicais– propios do corporatismo social, que teñen por obxecto a definición e mais a implementación de políticas públicas económicas e financeiras.

[342] En pleno *desarrollismo* dos anos sesenta, o reformista José María García Escudero, membro da ACNP, foi nomeado por Manuel Fraga Iribarne, daquela ministro de Información e Turismo, director xeral de Cinematografía e Teatro (durante os seus dous mandatos como director xeral fixéronse películas como *El verdugo*, de Luis García Berlanga). Xurista e militar –do Corpo Xurídico do Aire–, xornalista e ensaísta, García Escudero escribiu, co pseudónimo de *Nemo*, artigos moderadamente críticos no xornal católico *Ya*. De feito, e como recorda Montero García (2007a, 150-151), García Escudero foi "el mejor cronista y defensor de esa necesaria autocrítica" relixiosa do catolicismo español, que "no implicaba ninguna renuncia a los orígenes (la cruzada) ni a los beneficios y posibilidades del Estado católico consagrado en el Concordato". Para Cuenca Toribio (2008, 133, nota 10), García Escudero foi, xunto con Tusell Gómez, quen "más buidamente ha analizado «desde dentro»" o nacionalcatolicismo. Tras o golpe de Estado do 23 de febreiro de 1981, o Goberno de España designouno xuíz especial con xurisdición en todo o territorio español para instruír o sumario. *V*. Aguilar, 1981, 80, e Mora, 2000, 285. Calderón Fernández e Ruiz Platero (2004) critican severamente os defectos da investigación xudicial dirixida por García Escudero, aínda que lle recoñecen o mérito político da súa celeridade, e Palacios (2001) cre que cometeu graves irregularidades na instrución do sumario. García Escudero faleceu en Madrid o 8 de maio de 2002, aos 85 anos de idade.

[343] Un elemento asumido por protagonistas do proceso como Peces-Barba Martínez (1988, 256-257), para quen se trata dunha *cuestión de sentido común*: descartados, *por sentido común*, o continuísmo e mais a revancha, o consenso apareceu como o resultado dun acordo *de sentido común* para evitar definitivamente a solución da guerra civil.

[344] García Escudero, 1987, 240.

[345] García Escudero, 1987, 243.

[346] A partir de agora referirémonos a el por Ruiz-Giménez.

[347] Segundo Montero García (2007a, 161),

> la «autocrítica religiosa» de los años cincuenta era fundamentalmente la recepción por el catolicismo español de la reflexión doctrinal y política del catolicismo francés anterior y posterior a la II Guerra. Tenía mucho que ver con los trabajos de la «nouvelle théologie» de Congar y de Lubac, que verían frenada su reflexión a partir de la publicación de la *Humani Generis* (1950). Carlos Santamaría [...], Aranguren [...] y García Escudero, eran los mediadores y traductores del nuevo pensamiento y pastoral católicos en el ámbito español.

V. tamén Montero García, 2007b, 112. Sobre López Aranguren como expoñente da autocrítica relixiosa do catolicismo español, *v*. Montero García, 2007a, 153-154 e 157-159.

[348] Sobre a ideoloxía *desarrollista* de Laureano López Rodó, *v*. Hermet, 1980, 118-120. López Rodó era menos reaccionario e antidemócrata que Fernández de la Mora.

[349] Non deixa de ser chamativa a inclusión do cardeal Isidoro Gomá y Tomás entre os membros críticos da xerarquia eclesiástica católica. Blázquez (1991, 18, 25 e 32) define este prelado como o *cardeal da cruzada*: belixerante, intransixente "y ardoroso defensor de la causa franquista", identificouse plena e inmediatamente coa rebelión militar e avogou por unha pacificación armada, sen posibilidade ningunha de compromiso ou de reconciliación. (Sobre Gomá y Tomás, *v*. Cárcel Ortí, 2008, 250-260, e Cuenca Toribio, 1986, 556-557, e 2008, 24-46.) Máis sorprendente aínda nos parece o feito de que o autor, pola contra, non aluda a Vidal i Barraquer, a quen Blázquez (1991, 18, 22-24 e 29) describe como o *cardeal da paz* que buscou precisamente a "reconciliación entre los españoles".

[350] García Escudero, 1987, 266.

[351] García Escudero, 1987, 272.

[352] García Escudero, 1987, 284.

Capítulo 8

[353] *Cfr*., para un achegamento católico, Gutiérrez, 1987.
[354] *V*. capítulo 20 e tamén Hermet, 1981, 381-383.
[355] Linz, 1967[2], 198, e 1980, 255.
[356] Linz, 1993, 1-3.
[357] Linz, 1967[2], 241, 1970, 130-131, e 1993, 4. O caso vasco amosaba características propias.
[358] Cueva Merino (2007, 166) entende que, "como categoría política, el anticlericalismo se corresponde a la apuesta de unas elites por la secularización y a su intención de llevarla a cabo desde el Estado y otras administraciones. Esta propuesta *positiva*, reflejo de las necesidades de un Estado liberal y una sociedad moderna, se encontró en España con la oposición frontal de la Iglesia católica. Tal circunstancia convertiría *ipso facto* el anticlericalismo en un movimiento de oposición o *negativo*, obviamente significado en el prefijo «anti»". A esquerda aproveitou o potencial mobilizador do anticlericalismo para convertelo nun "elemento esencial de su trama organizativa, de su parafernalia ritual y de su discurso programático y suasorio. De esta manera, contribuye a consolidar la llamada «cuestión religiosa» como uno de los pivotes de la vida pública española". Cueva Merino (2007, 172-174) subliña que "la base de la retórica antieclesiástica era, esencialmente, moral. Al clero se lo denostaba, sobre todo, por su entrega a los vicios capitales: la avaricia, la lujuria, la gula, la pereza". Ademais, o "clero retardaba el progreso; peor aún: se oponía activamente al mismo".
Hermet (1980, 68) explica o anticlericalismo popular español como unha "réaction contre l'alliance de l'Eglise et de la société bourgeoise", mentres Casanova Ruiz (2007b) precisa que, "desde comienzos de siglo, [...] intelectuales de izquierda, políticos republicanos y militantes obreros, anarquistas y socialistas situaron a la Iglesia y a sus representantes como máximos enemigos de la libertad, del pueblo y del progreso"; a igrexa católica supúñase "estrechamente ligada [...] a los ricos y poderosos". Con máis vagar, Juliá Díaz (2007) observa que o anticlericalismo foi unha consecuencia do nacionalcatolicismo:

> por la religión se mata y se muere cuando la institución encargada de propagar la fe se ha convertido en un poder político, en una Iglesia de Estado, que impone sus creencias, su moral, sus valores, sus ritos, sus fiestas, a toda la sociedad apoyada en aparatos de Estado. Una institución que impide la construcción de un Estado liberal por haber sacralizado todos los espacios de la esfera pública y que no deja margen a la libertad de conciencia por haber sometido a su moral todos los rincones de la vida privada.
>
> En España, a la conversión del catolicismo en religión de Estado se añadió la identificación del ser católico con el ser nacional. La nación española era católica o no era. Hasta tal punto, que no decirse católico equivalía a proclamarse enemigo de España, a militar en la anti-España. [...]
>
> [...]
>
> [...] al convertir la fe católica en religión de Estado y al identificar el ser católico con la pertenencia a la nación, la Iglesia española alimentó, de una parte, un odio sagrado, una santa ira, que rompió por el eslabón más débil, contra su clero y sus imágenes, y, de otra, impregnó de sacralidad el terror que costó la vida a tantos miles de inocentes fusilados en nombre de Cristo Rey.

Finalmente, e desde unha perspectiva eclesiástica, Cárcel Ortí (2008, 70-74) recoñece que na etioloxía do anticlericalismo están (a) a identificación do clero coas opcións políticas de extrema dereita e mais (b) o control clerical da educación, realizado cun criterio antimoderno. Coa II República, o anticlericalismo plasmouse nunha lexislación laicista e en manifestacións violentas.
[359] Hermet, 1980, 93-94, e Linz, 1970, 132-133, 1988, 89-90, e 1993, 5-6, 8-9 e 47.
[360] Linz, 1980, 256. As razóns que inducen a Linz (1993, 4 e 37-39) a concluír que a II República se dotou dunha *Constitución anticlerical* son significativas: a II República concibiu a relixión como un fenómeno individual e privado, excluíu da esfera relixiosa "algo sagrado como los cementerios", regulou especificamente as ordes relixiosas e previu un réxime da liberdade de ensino radicalmente distinto ao actual.
Para un breve achegamento á época da II República, *v*. Hermet, 1980, 13-14.
[361] Linz quédase aquí por debaixo das cifras manexadas polo común dos autores, que elevan o número de relixiosos e cregos asasinados a máis de 6.800.
[362] Linz, 1970, 133, e 1980, 256. Payne (2000, 246-247), na súa liña historiográfica tradicionalista analizada por Reig Tapia (2006b), reproduce o modelo canónico cando subliña que a "persecución masiva de la Iglesia y de los sacerdotes en la zona republicana creó las condiciones que hicieron que la Iglesia se pusiera del lado de la derecha en la Guerra Civil, propiciando una explosión del sentimiento religioso y una movilización que resultó ser un factor

decisivo para la victoria de los «nacionales». No capítulo 15 atoparémonos con outros exemplos deste modelo. A Guerra Civil Española tamén tivo un importante impacto entre os sectores católicos europeos, moitos dos cales apoiaron os nacionalistas (Burleigh, 2006, 197-200).

[363] Linz, 1996[5]a, 138, nota 7.

[364] Un achegamento canónico ao papel da igrexa católica durante a Guerra Civil pode atoparse tamén en Hermet, 1980, 14-15.

[365] De feito, e segundo Linz (1988, 97), o Opus Dei apareceu en escena xa no Goberno de 1957. Nun contexto de folgas laborais, de incrementos salariais, de inflación, de crise na balanza de pagamentos e de presión internacional, o réxime franquista viuse forzado a abandonar a súa política de autarquía e a implementar unha política liberal de estabilización. No novo Goberno nomeado por Franco entrou "un grupo nuevo, los tecnócratas del Opus Dei", que asumiu precisamente o control da política económica.

[366] Sobre as medidas de *resacralización* adoptadas polo bando nacionalista, v. Burleigh, 2006, 368-369.

[367] Linz, 1993, 11.

[368] Linz, 1980, 257-258, e 1993, 10-11.

[369] Sinteticamente, Linz (1988, 95) observa que Franco conformou unha elite nova formada por falanxistas, tradicionalistas, monárquicos e católicos: "En el contexto de una Europa bajo la hegemonía fascista los antiguos y nuevos falangistas tenían como es lógico una importante parcela de poder, aunque las otras fuerzas políticas, incluidas la Iglesia y el ejército y sobre todo el propio Franco, liquidaron toda esperanza de crear un efectivo partido único y totalitario".

[370] Segundo Hermet (1980, 97-100), os falanxistas orixinarios estaban moi afastados do pensamento reaccionario católico, e moitos eran abertamente anticlericais. José Antonio Primo de Rivera estaba máis preto do sector laico do partido, mentres Ernesto Giménez Caballero era o principal inspirador da corrente católico-fascista. Para Saz Campos (2007, 38), Ledesma Ramos era un "fascista especialmente laico y radical [...]. [...] se trataba [...] de una excepción y no de la regla". Pola contra, Redondo era "el más «conservador» y «católico» de los dirigentes falangistas.

[371] Linz, 1970, 139 e 149, e 1993, 13-15. Nun sentido moi similar, Saz Campos (2007, 40-41) observa:

> creemos que puede afirmarse sin asomo de duda que, contra lo que se ha venido en dar por asumido, la Falange «republicana» es secular y laica; que más allá de reconocimientos genéricos al valor del catolicismo, respecto de lo que se mueve en los márgenes de ambigüedad propios de otros movimientos fascistas, parte del claro presupuesto de la separación de la Iglesia y el Estado; que su religiosidad deriva hacia una religión de la nación con evidentes proyecciones hacia una religión del propio partido. Y que, en fin, conviene retenerlo, hay poco de utilización del término «cruzada» –y esto en un sentido puramente nacional y no católico– y bastante de rechazo explícito a una cruzada envuelta en banderas religiosas. Mucho de esto cambiará [...] durante la guerra civil.

De feito, finalmente desapareceu para sempre calquera posibilidade dunha relixión política: "La religión católica se había impuesto, bien que en una forma extrema de «politización de la religión»" (Saz Campos, 2007, 55).

[372] Linz, 1993, 42.

[373] Linz, 1993, 41-42.

[374] Linz, 1970, 151, e 1993, 20-25.

[375] No artigo primeiro da *Ley de Sucesión en la Jefatura del Estado*, do 26 de xullo de 1947 (posteriormente modificada pola *Ley Orgánica del Estado* do 10 de xaneiro de 1967), estabelecíase que "España, como unidad política, es un Estado católico, social y representativo, que, de acuerdo con su tradición, se declara constituido en Reino".

[376] *V.* capítulos 4 e 7. *V*. tamén *infra*, no apartado sobre o impacto do Concilio Vaticano II.

[377] Linz, 1973, 238, e 1993, 24-25. Cando alude ao falanxismo "liberal", o autor refírese á cultura liberal non católica española, que se nutre dunha tradición acatólica propia (Ortega y Gasset, Unamuno, Baroja) e da influencia europea, especialmente da alemá. Representantes desta cultura serían os falanxistas Ridruejo, Tovar, Conde e Laín Entralgo, ou publicacións como *Escorial* ou a *Revista de Estudios Políticos*.

[378] Linz, 1993, 42-43.

[379] Linz, 1967[2], 199-201, 228-231 e 244-246, e 1988, 74-76. *V*. tamén *supra*, no apartado relativo á II República Española.

[380] No País Vasco, esta tranferencia tivo lugar cara ao Partido Nacionalista Vasco; un fenómeno similar tivo lugar en Cataluña, aínda que con menos intensidade.

[381] O "*status* establecido en la Constitución de 1876 [...] sólo ocasionalmente se veía amenazado por las tradiciones ligeramente anticlericales de los liberales a nivel parlamentario y fuera de él por fuerzas antisistema" (Linz, 1988, 75).
[382] Tras a desamortización, a igrexa católica precisou de apoio financeiro.
[383] Un estudo clásico da ACNP é o de Rojas Marcos (1974). *V*. tamén Cárcel Ortí, 2008, 81, Díaz-Salazar Martín, 2006, 56-61, Hermet, 1980, 127-134, e Moreno Seco, 2005. A ACNP foi fundada como "vanguardia de la militancia católica en el campo de lo social y lo político. Estaba formada por un grupo reducido de estudiantes universitarios y de intelectuales católicos con fuertes convicciones religiosas e intensa voluntad de influir en la sociedad, que procedían de las Congregaciones Marianas y se integraron en la ACE por decisión estatutaria" (Sánchez Recio, 2005b, 12-13). En realidade, a asociación fundouse como Asociación Católica de Propagandistas; o cualificativo *Nacional* non se lle engadiu ao nome até 1937 (Sevillano Calero, 2005, 55). A ACNP foi un viveiro de cadros políticos franquistas, cunha evidente vocación elitista. O mellor momento da asociación foi entre 1945 e 1957, cando os propagandistas Martín Artajo e Ruiz Jiménez foron nomeados ministros, e cando o tamén propagandista Castiella xestionou o asinamento do concordato de 1953. Segundo Moreno Juste (2005, 189), a ACNP instrumentalizou o Ministerio de Asuntos Exteriores e mais o Instituto de Cultura Hispánica "como trampolín definitivo [...] para proyectarse internacionalmente". O *desarrollismo* opusdeísta e mais o Concilio Vaticano II desprazaron a ACNP das posicións centrais do campo político.
[384] No *novo Estado* franquista, os propagandistas procuraron "neutralizar las tendencias falangistas más radicales" no seu propio proveito (Sevillano Calero, 2005, 61-62).
[385] Obsérvese no emprego desta lítote un exemplo máis da hábil ambigüidade coa que Linz aborda frecuentemente algunhas cuestións espiñentas. De feito, e segundo o seu alumno Miguel Rodríguez (1993, 10), a palabra favorita do mestre é *ambivalencia*.
[386] Linz (1978a, 249-253) indica que case o 9% dos ministros dos dez primeiros gobernos de Franco (exactamente seis ministros no período comprendido entre o 1 de febreiro de 1938 e o 10 de xullo de 1962) pertencían ao catolicismo político ou ao Opus Dei.
[387] Linz, 1978b, 24-25, 1980, 258, 1988, 101-102, 1992, 434, e 1993, 30-32.
[388] A propia igrexa católica española (Conferencia Episcopal Española, 2006b, punto 6) asume perfectamente esta idea canónica, pero introduce un matiz ao describir o seu papel durante a transición como de *colaboración decidida*.
[389] A canonicidade deste modelo explica unha lúcida observación de Calleja Sáenz de Navarrete (1988, 5): "La literatura laica es muy parca en noticias y análisis sobre la aportación del colectivo eclesial en la Transición. La relevancia que se le concede para épocas anteriores a 1975, parece diluirse a partir de las primeras Elecciones Generales (15-VI-1977). La cita de cuatro o cinco líneas, redondeando el artículo, es todo lo que suele hallarse". Efectivamente, os autores canónicos reproducen o modelo de Linz dun xeito sistemático. Así, por exemplo, Aguilar Fernández (1996a, 221) afirma que a "Iglesia de la transición adopta una actitud mayoritariamente favorable al cambio democrático, desde una posición, además, de observador distanciado, lejos de sus afanes protagonistas de antaño", Laboa Gallego (1981, 109) entende que a "Iglesia se ha automarginado del quehacer político, ha practicado escrupulosamente la neutralidad en las elecciones legislativas, no quiere, siguiendo al Vaticano II, que el Estado sea confesional, no pide privilegios, pero no considera suficiente un mero reconocimiento en la constitución de la libertad religiosa, ya que la experiencia de otros países y de éste mismo indica que esto no es suficiente", e Payne (1984, 269) opina que a "mayoría de los sectores de la Iglesia observaron una escrupulosa neutralidad".
[390] *V. supra*, no apartado sobre a ditadura de Franco, e *infra*, no apartado sobre o impacto do Concilio Vaticano II.
[391] Linz, 1980, 258.
[392] *V*. Hermet, 1980, 25.
[393] Linz, 1980, 259 e 276, 1986a, 201, e 1996b, 649.
[394] En realidade, trátase dunha *Aktionsform* tipicamente corporatista, como nos lembra Alemann (1996, 36-40). Os grupos de interese tratan de exercer a súa influencia no parlamento, no Goberno, na administración e nos partidos políticos. A longo prazo, a estratexia máis efectiva é a penetración persoal dos partidos.
[395] Linz, 1967[2], 201, 248-249, 265 e 267.
[396] Sobre esta revista, Díaz-Salazar Martín (2006, 119-120) afirma que "nunca fue demócratacristiana, pero su creador [Ruiz-Giménez] de alguna forma lo era". *V*. tamén Hermet,

1980, 142-144: a revista avogou pola desconfesionalización da política, a asunción inequívoca do principio democrático e unha ampla apertura cara ao socialismo.

[397] Linz, 1967[2], 267.

[398] Aguilar Fernández (1996a, 316) coincide con Linz en que a UCD ocupou o espazo ideolóxico da democracia cristiá, mentres Muniesa i Brito (2005, 64) describe a UCD como "un *puzzle* de ex falangistas de última camada, burócratas del Movimiento reciclados y democristianos provenientes del grupo Tácito".

[399] *V*. capítulo 3.

[400] Linz, 1986b, 649 e 658, 1988, 106-107, e 1993, 21, 32 e 34-35.

[401] Montero García (2007b, 120) semella coincidir con Linz neste punto: "Fue una previsión sociológica y política que no se cumplió realmente, quizá por la década que aún tardó en producirse la transición política. Un tiempo en el que una buena parte de la militancia católica evolucionó hacia posiciones de la izquierda marxista en sus diversas versiones".

[402] Linz, 1986a, 216.

[403] Linz, 1980, 263-265.

[404] Linz, 1993, 34.

[405] Historicamente, para Linz (1986a, 239), a cuestión escolar é central tanto para a igrexa católica como para os laicos, "y en toda Europa occidental se han dado muchas batallas en torno a ella hasta que se consiguió la *paix scolaire* en muchos países. En España este tema tuvo un papel importante en el conflicto de Iglesia y Estado durante la Segunda República".

Abondando nesta cuestión, Linz (1993, 35-36) observa:

> La cuestión escolar en España adquirió una intensidad especial a causa del papel dominante de las órdenes religiosas desde fines del siglo XIX en la Enseñanza Media, debido en parte al poco apoyo que el Estado prestaba a la enseñanza oficial y en parte a la conciencia de status entre las clases altas y medias. El sistema educativo de la Iglesia no está vinculado a la estructura parroquial y las órdenes crearon escuelas separadas para las clases privilegiadas y para los pobres [...]. El carácter clasista se convirtió en una de las mayores fuentes de resentimiento. En otros países católicos, la Iglesia probablemente no tenía un papel tan central en la educación de las clases altas y medias, y el sector público era de gran calidad y se expandió rápidamente. En España, consideraciones económicas tuvieron un importante papel: la crisis presupuestaria del Estado y la relativa debilidad económica de la Iglesia frente a las órdenes y su dependencia financiera de una clientela burguesa.

[406] Linz, 1993, 35, 37-38 e 40.

TERCEIRA PARTE

Capítulo 9

[407] Giner, 1977, 133.

[408] Giner, 2004, 187.

[409] Shils foi o director da tese de doutoramento de Giner (Giner, 2004, 188).

[410] Giner, 1984, 7.

[411] Segundo Seoane C. (2006, 721), o conflitivismo (a) oponse ao canon representado pola obra de Parsons "por no dar cuenta de los procesos de cambio social, lo que la volvía ideológicamente conservadora" e (b) procura "orientar las prácticas teóricas y de investigación hacia los procesos de conflicto y cambio. Nociones como las de intereses y poder serían entonces puestas sobrerelieve, y el campo se redefiniría en función de ellas".

[412] Giner (1974, 172-175). O conflitivismo sería unha das catro grandes correntes que se postulan como alternativas ao funcionalismo no ámbito das ciencias sociais. Das outras tres, o *positivismo*, en realidade, "no representa una verdadera alternativa hegemónica":

> La situación es paradójica: el positivismo, como actitud difusa, es la práctica más generalizada de la sociología. Clasificaciones y recolecciones de datos, inventarios de fenómenos, descripciones de instituciones y eventos, estudios estadísticos de informaciones acopiadas, elaboraciones de informes sociales: todas estas actividades van unidas de algún modo a la actitud positivista, aunque su interpretación no excluya la presencia de otras orientaciones teóricas o ideológicas. No obstante, en cuanto el positivismo estricto ha querido presentarse como método fundamental de la sociología, cuya presencia invalidaba cualquier otro, ésta se ha desvanecido. Ello es fácil de comprender, pues el ultrapositivista se enfrenta inmediatamente con un dilema en cuanto trata de cuestiones sociales: o las reduce a otro campo de la ciencia, o se hunde su positivismo.

Non é este o lugar para analizarmos ningunha das outras dúas correntes: o *interaccionismo simbólico*, do que é ben coñecida a súa orixe norteamericana e mais a súa metodoloxía

cualitativa centrada no ámbito microsocial, e o *sistemismo*, cuxa condición de alternativa ao funcionalismo é cuestionábel.

[413] Giner, 1997[2], 5-6. En definitiva, Giner (2002) rexeita as concepcións funcionalistas e estruturalistas "más o menos promovidas por la visión hegemónica impuesta por la extraordinaria labor de Talcott Parsons". Para este autor, "de Hobbes y Marx hasta nuestros días", hai autores que fan uso do conflitivismo metodolóxico.

[414] Giner (2002) subliña tamén o seu rexeitamento das concepcións neomarxistas, das que critica, en xeral, o seu "simplismo [...] casi infantil" e, en particular, "el dogmatismo anquilosado del 'estructuralismo marxista' que promovía Louis Althusser" e no que destaca Nicos Poulantzas, o "sociólogo oficial de esa escuela [...], cuyos escritos (acompañados de un catecismo althusseriano compuesto por Marta Harneker [*sic*] causaban [...] estragos".

[415] De feito, e sempre segundo Giner (1984, 7), a

> ventaja inmensa de enfoques como el marxista sobre otros mucho más consensuales, es que ellos mismos son capaces de explicar el consenso y la armonía a través del conflicto, la dominación y la desigualdad. Lo mismo no puede decirse de las visiones armonicistas de la sociedad, para las que el conflicto y la dominación son fenómenos molestos, patológicos, incongruentes. A pesar de todo ello, es preciso combatir cualquier exceso en la perspectiva del conflicto que olvide la fuerza del componente consensual, comunitario e igualitario.

[416] Mannheim, 1997[4], 3 e 34-35.

[417] Xa aludimos ao individualismo metodolóxico no capítulo 3. Lémbrese que é esta a postura que para si reivindica Linz, como tivemos oportunidade de constatar no capítulo 5.

[418] Temos dificultades para entender o uso que Giner fai aquí deste concepto. Así, Linz, un "individualista metodolóxico", é un autor funcionalista e, polo tanto, estruturalista, ou harmonicista, ou organicista, ou consensualista.

[419] Neste punto, Giner coincide plenamente con Almond (1990, 33), que tamén sostén que a forza do movemento da *rational choice* está na sinxeleza e na precisión dos seus postulados, grazas aos cales se presta a formulacións formais e matemáticas, mentres a súa debilidade está na súa incapacidade inherente para aprehender o carácter variado e complexo dos propósitos do quefacer humano.

[420] Sanz Menéndez (1994, 41, nota 15) repróchalle a Giner (e, en xeral, a "los analistas españoles") que presente o corporatismo "como una aportación coherente y cerrada a lo largo del tiempo". Como exemplo remítese a Giner e Pérez Yruela, 1988a.

[421] Para un achegamento ás fontes epistemolóxicas do corporativismo, *v*. Newman (1981, 3-5), que as sitúa no espírito do feudalismo e nos principios do *Ständestaat*. O espírito do corporativismo non desapareceu por completo nin no paso do Estado corporativo ao Estado absolutista, nin tampouco no paso do absolutismo ao liberalismo.

[422] Newman, 1981, 6-45. A propósito de Durkheim, atopamos unha coincidencia interesante entre a tese de Newman e mais a dos autores que, como veremos no capítulo 10, entenden o corporativismo como unha ideoloxía e unha práctica socialdemócratas.

Williamson (1989, 21-48), pola súa banda, identifica o corporativismo como un fenómeno exclusivo dos países capitalistas e distingue "three usages of corporatism which preceded the rise of neo-corporatism in the mid-1970s" e que coinciden en "cutting *vertically* through *horizontal* class loyalties": o corporativismo (a) como unha forma de cultura política (que, en contraste coa cultura política liberal, carece dun núcleo conceptual sólido e agacha fenómenos tales como o autoritarismo, o elitismo, o organicismo, etc.); (b) como un corpo de pensamento social e económico antiliberal e organicista, pero non anticapitalista (que xurdiu na Europa da segunda metade do século XIX como reacción católica e/ou aristocrática fronte ás institucións políticas liberais propias do capitalismo industrial); e (c) como un sistema político-económico autoritario propio dos países en transición dunha economía agraria relativamente atrasada cara a unha economía capitalista moderna, cuxas elites económicas e político-burocráticas pretenden controlar a economía fronte á competencia internacional dos países máis desenvolvidos, fronte aos cambios sociais e fronte ás organizacións obreiras (por exemplo, a Italia fascista, o Estado Novo portugués, a España franquista).

[423] *Cfr*. o principio VI da *Ley de Principios del Movimiento Nacional*, o artigo 10 do *Fuero de los Españoles*, a declaración XIII do *Fuero del Trabajo*, o artigo 22 da *Ley Orgánica del Estado* e o artigo 2 da *Ley Constitutiva de las Cortes*.

[424] Schmitter, 1981a, 65, e 1984, 308.

[425] Giner e Pérez Yruela, 1979, 13, nota 2, e 1988a, 23-24.

[426] Crouch, 1981, 122-124.

[427] Kastendiek, 1981, 107-109, e Alemann e Heinze, 1981, 48-50.

[428] E, case literalmente, Giner e Pérez Yruela, 1985, 20.
[429] *V*. Giner e Pérez Yruela, 1985, 11.
[430] *V*., *v.g.*, Alemann e Heinze, 1981, 47, e Lehmbruch, 1984b, 8-9.
[431] Nesta liña, Giner (1984, 8) sinala: "En su conjunto, la literatura sobre corporatismo [...] es deslabazada [*sic*] y contradictoria, y algunos de sus documentos más señalados son débiles en varios sentidos".
[432] Alemann e Heinze, 1981, 54-56 e 60.
[433] Que entende as corporacións como organizacións formalmente constituídas pola asociación voluntaria de persoas físicas (ou, no caso das federacións, de persoas xurídicas) que teñen (a) un ordenamento propio (estatutos), (b) unha división do traballo entre os membros e a dirección (as organizacións máis grandes tamén poden contar cun funcionariado e cunha estrutura xerarquizada), (c) uns obxectivos definidos, obrigatorios, supralocais e a longo prazo, e (d) uns ingresos obtidos das contribucións dos seus asociados. Estas corporacións (a) procuran impor os intereses dos seus membros fronte ao Estado e fronte a outras corporacións mediante a participación nas decisións sociais, económicas e políticas, sen apareceren publicamente como candidatas a mandatos políticos, e (b) asumen crecentemente a prestación de servizos aos seus membros.
Para Alemann, por certo, a ciencia social que máis discute e investiga as corporacións (por riba da socioloxía e da psicoloxía social) é a politoloxía. Nisto coincide con Goldthorpe (1984, 324), para quen "the 'rediscovery of corporatism' was largely an achievement of political scientists", e tamén con Giner e Pérez Yruela (1985, 10).
[434] A *corporación* defínese como "*toda institución social montada en el seno de una sociedad por personas o coaliciones para servir a una serie de fines más o menos explícitos mediante un ordenamiento de la conducta de sus miembros según criterios de jerarquía interna, coordinación imperativa y normas de comportamiento eficaz y de acceso, reparto, participación y exclusión diferenciales a los bienes escasos cuyo control se busca*".
[435] Nunha definición máis sintética, a corporación aparece como unha "organización jerárquica, formal y dotada de una mínima infraestructura burocrática que constituye la unidad observable de organización colectiva de intereses en la sociedad contemporánea".
[436] *V*. capítulo 3, onde analizamos o papel que se lles asigna ás corporacións nos modelos pluralistas e nos neopluralistas.
[437] Berger, 1981b, 24-25 e 36.
[438] Alemann e Heinze, 1981, 48 e 60.
[439] Williamson, 1989, 50.
[440] Por iso non entendemos a crítica de Sanz Menéndez (1994, 48), que lle reprocha a Schmitter o suposto propósito frustrado de construír "un paradigma alternativo al pluralismo".
[441] Schmitter (1974, 87 e 99-100), de feito, entende que o corporatismo nin sequera está vinculado especificamente ao sistema político democrático, como demostra o feito de que o fenómeno non se dá só en países como Suíza, senón tamén na España de 1974.
[442] Para Giner e Pérez Yruela (1985, 9-10), tampouco o marxismo preveu totalmente as transformacións que experimenta o modelo liberal-democrático, que non perdeu completamente as súas características estruturais, pero si sufriu unhas alteracións máis ou menos profundas.
[443] O que resulta difícil de explicar, como observa Cawson (1985b, 223), é o porqué da convivencia entre niveis e campos pluralistas e mais outros corporatistas: "We are far from being able to explain why it is that interests are organized pluralistically in one sector but monopolistically in another".
[444] De todos os xeitos, e como recorda Kastendiek (1981, 92), non falta quen entende o corporatismo como contraposto ao pluralismo ou ao parlamentarismo. Nin tampouco quen, como Beyme (1981, 85), cualifica o corporatismo de simple *moda teórica*.
[445] Martínez Alier, 1988, é unha versión revisada de Martínez Alier, 1985.
[446] *V*. capitulo 2.
[447] Schmitter (2000, 33-35) explica que inicialmente se atopou cun problema: cualificar unha política de *corporatista* era o mesmo que cualificala de *non democrática*, porque se asociaba o corporatismo co fascismo e con outras formas de "authoritarian rule". Os ulteriores estudos foron demostrando que hai países democráticos manifestamente corporatistas. En realidade, segundo o autor, os enfoques corporatistas son *institucionalistas*, na medida en que rexeitan a idea de que o comportamento económico, social ou político é o produto exclusivo, ou ben (a) de eleccións racionais individuais, ou ben (b) de de imposicións colectivas.

[448] En cambio, Sanz Menéndez (1994, 21-27) matiza que Schmitter non foi o inventor do termo *corporatismo*, que era anterior. O que fixo Schmitter realmente foi aproveitar unha conxuntura de crise e de recesión económicas na que os países da Europa occidental, procupados pola gobernabilidade, buscaban solucións que proporcionasen un alto grao de estabilidade política e de eficacia:

> El término [*corporatismo*] venía siendo usado en la literatura sobre política comparada en los países avanzados, y se refería a realidades diversas, tales como el acceso privilegiado, las negociaciones tripartitas, e incluso se había fijado como condición de posibilidad la previa existencia de una fuerte centralización en la representación de intereses.
>
> Sin embargo, nadie puede negar a Schmitter el mérito de difundir y comercializar la idea de la existencia de un programa de investigación corporatista, en un ambiente que buscaba encontrar modalidades de gestión de la crisis económica. (Sanz Menéndez, 1994, 24.)

[449] Williamson (1989, 12) tamén observa que os traballos de Lehmbruch sobre a democracia consociacional e o corporatismo aparecen ao mesmo tempo que os de Schmitter, aínda que adoptan "a different vision of corporatism". *V*., sobre esta cuestión, Sanz Menéndez, 1994, 35-36.

[450] Os réximes aos que alude aquí Schmitter poden ser variados, pero sempre son democráticos, tal e como se deduce da caracterización xeral que o mesmo autor fai do *corporatismo social* ou *democrático*, que veremos máis adiante neste mesmo capítulo.

[451] Schmitter, 1981a, 63-64, e 1984, 306-307.

[452] Sobre a burocracia corporativa, *v*. Galbraith, 2004, 43-51 e 56.

[453] Williamson, 1989, 76-77, 80-81, 84-86, 92-93 e 101.

[454] *V*. especialmente Schmitter, 1974, 102-103 e 117-120.

[455] Martínez Alier puntualiza que "sólo hubo dos años (1979 y 1984) sin un pacto social que determinara centralmente un límite superior a los aumentos salariales".

[456] Sobre os pactos da Moncloa, *v*. Marín Arce, 2006, 94-108, e Muniesa i Brito, 2005, 73-74.

[457] *Cfr*. Linz, 1988, que si acabou utilizando o concepto, e Maravall, 1981 e 1984[2]. Linz (1988, 99-101 e 104) alude ao corporatismo cando se refire á elite empresarial no réxime franquista: "Los intereses no dejaban de tener influencia; de hecho en algunos casos podían conseguir posiciones de privilegio abusivo, pero el sistema no daba campo de acción a las organizaciones colectivas autónomas y a sus representantes. Esto [...] dificultaba sobremanera el unir fuerzas para una acción conjunta y limitaba la resistencia colectiva a las decisiones arbitrarias de las autoridades". Obsérvese como Linz confunde deliberadamente os límites entre o corporatismo de Estado e mais o corporatismo social –no sentido que lle dá Schmitter–, o que, nun primeiro momento, como acabamos de ver, lle permite suxerir sutilmente a idea de que o Estado franquista non foi estruturalmente corporatista, para despois afirmar dun xeito categórico que o "régimen de Franco no supone en ningún sentido un ejemplo viable de institucionalización de una ideología corporativista". En efecto, Linz afirma que o corporatismo –tanto o de Estado como o social– está condenado ao fracaso: "La realidad era una compleja red de influencias y favores mutuos en la cual toda racionaliad económica y toda formulación coherente de medidas políticas era normalmente imposible, y en la que el mundo empresarial ganó privilegios a costa de un grado considerable de impotencia colectiva en la relación con los que ostentaban cargos políticos, especialmente los ministros y los burócratas". Linz amosa, polo tanto, unha considerábel resistencia a incorporar ao seu modelo elementos do repertorio corporatista, que se manifesta mesmo cando analiza –dun xeito confuso e dubitativo– a natureza de organizacións tales como a ACNP ou o Opus Dei, que

> pueden ser considerados grupos de interés en tanto que se trata de organizaciones que defendían los intereses de la Iglesia. Éste era claramente el caso de la ACN de P, estrechamente vinculada a la jerarquía y al servicio de sus intereses, pero quizá no tanto el del Opus Dei. Sin embargo, en muchos aspectos estos dos grupos no encajan en el uso normal del término «grupo de interés» ya que son más grupos político-ideológicos que instrumentos de la representación de intereses sociales, incluso los de la comunidad católica.

Neste sentido resulta desconcertante a afirmación de Linz de que, no proceso de desintegración do réxime franquista, "la representación corporativa («democracia orgánica») no podía servir para articular los conflictos de intereses de una sociedad moderna". Debemos entender que a democracia orgánica –é dicir, o corporatismo de Estado– si servira antes da crise final do franquismo? E se contestamos afirmativamente esta pregunta, como interpretamos daquela a afirmación de Linz, que acabamos de ver, de que o Estado franquista non era corporatista? A confusión acada o seu punto culminante cando Linz (1988, 110 e 112) volve sobre os seus pasos e decide puntualizar que durante "los cuarenta años de ideología corporativista" se impón unha "unidad aparente de la estructura corporativa", é dicir, se produce o fracaso da construción dun "corporatismo de Estado efectivo".

Pero se, para o período franquista, Linz amosa un evidente desinterese e importantes vacilacións verbo do repertorio corporatista, no caso da transición (Linz, 1988, 105, 110 e 112) declara xa dun xeito claro a súa plena adhesión ao repertorio pluralista: "Una vez que la represión se hizo demasiado costosa y los riesgos de tolerancia de un pluralismo político y social parecieron menores, la muerte de Franco precipitó el retorno a un modelo pluralista". De tal maneira que o "cambio de régimen representó una discontinuidad radical en la estructura de representación de intereses y la aparición de un sistema de organizaciones relativamente débil, pluralista, muy fragmentado y politizado, que se mantuvo hasta 1980. [...] El descrédito del corporativismo ha penetrado tanto que incluso la institucionalización del corporativismo social parecía poco probable".

[458] *V*. tamén, en termos moi semellantes, Giner e Pérez Yruela, 1985, 22-24.

[459] *V*. Galbraith, 2004, 10 e 17, quen tamén observa como o poder corporativo se concentra na dirección.

Capítulo 10

[460] De feito, non son poucos os autores que vinculan o corporatismo á socialdemocracia, como xa apuntamos no capítulo 9 a propósito de Durkheim. Así, Martínez Alier (1977, 46-49, e 1988, 295, 301 e 307) explica como, contra o final do século XIX, o Estado liberal xa non daba contido o avance do movemento obreiro, polo que –da man, precisamente, de Durkheim, pero tamén doutros teóricos como Duguit– empezou a lexislar sobre a liberdade de asociación sindical. O problema que xurdiu neste momento foi o de como encaixar no campo económico, dominado pola ideoloxía liberal baseada sobre a liberdade de contratación, uns sindicatos concibidos como agrupacións intermedias, interpostas entre a cidadanía e o Estado, cuxa actividade podía presionar contra os beneficios do capital e introducir novos elementos de conflito, como as folgas. A solución funcionalista que se impuxo foi un capitalismo liberal-corporativo estábel no que se concilian os intereses dos patróns e dos traballadores, e no que os sindicatos deben renunciar ao seu carácter revolucionario e asumir a responsabilidade de mitigar a loita de clases a través dunha contratación colectiva que evite o conflito. O corporatismo aparece así como a ideoloxía e a práctica dun sistema estruturado de desigualdade –característico da socialdemocracia– que abandona *sine die* a loita polo socialismo. Precisamente o rexeitamento do termo *corporativismo* por parte dos seus practicantes socialdemócratas indicaría os problemas de lexitimación destas prácticas desde posicións ideolóxicas igualitaristas. Este sería o motivo de que a socialdemocracia utilice eufemismos: se falase do corporativismo estaría admitindo que está a favor da desigualdade permanente. De todos os xeitos, a imposibilidade de controlar a clase obreira por mor da persistencia de sindicatos revolucionarios ou excesivamete reformadores conduciu nalgúns casos –o portugués, o austríaco, o italiano, o español ou o alemán– a unha solución corporativista ou fascista totalmente contraria á doutrina socialdemócrata: a reestruturación do Estado mediante a disolución dos sindicatos e dos partidos políticos, a organización dos traballadores en organizacións interclasistas ou cámaras corporativas e a disolución do parlamento.

Maier (1984, 49) coincide coa esencia desta tese: "Social democracy itself testifies to acceptance of an ideology and comportment that views state and market as already woven together. Social democracy was built upon the premise of continuing bargaining between class actors for political and social gains. Hence, it is only natural that corporatist structures should emerge easily in countries with strong social-democratic traditions". E tamén Goldthorpe (1984, 328-329) apunta que

> corporatist tendencies [...] represent a response to growing problems of the management of modern capitalist economies which involves the deflection or redirection of the increased power of organized labour away from the labour market into the political arena [...]. In this interpretation, it may be added, the fact that the countries in which such tendencies have been most sustained are ones in which social-democratic parties have played a dominant role in government is readily intelligible: union movements will be more prepared to enter into political bargaining, and will have greater confidence of eventual gains from it, where they possess close ideological as well as organizational ties with the ruling party.

[461] Mesmo autores fieis ao repertorio funcional-pluralista, como Campo García (2007, 69-70), teñen que recoñecer "la importancia que han cobrado actores e instituciones no estatales en el proceso de decisión pública, e incluso podríamos decir de dirección política de la política pública", o que "quiebra la drástica distinción entre lo público y lo privado".

[462] *V*., neste mesmo sentido, Giner e Pérez Yruela, 1988a, 29.

[463] Schmitter, 1981a, 65, 1984, 308-309, e 1985.

[464] Non deixa de ser chamativo, por certo, que o propio Cawson (1981, 299-300) suxira a existencia dunha ubicuidade do imperativo corporativo e dunha corporatización da vida política, e que sinale que se pode observar unha tendencia cara ao corporatismo en moitas outras áreas da política pública, aínda que non profunda neste feito.

[465] Giner bota a vista atrás sobre este traballo en varias ocasións. Así (Giner, 1984, 8), sinala como nel

> intentamos trascender la literatura corporatista contemporánea, que concentraba la mayor parte de sus esfuerzos en el análisis del triángulo gobierno-empresarios-sindicatos, y su negociación intercorporativa de la realidad económica y política, al margen del sistema parlamentario representativo. Procuramos allí dar una visión más ancha, que integrara este último fenómeno en el universo más vasto y complejo de las varias corporaciones que se interpenetran en el mundo moderno y lo estructuran [...].

Noutro lugar (Giner, 2002) observa:

> Vinculadas nuestras reflexiones de algún modo a las teorías 'neocorporativistas' que comenzaban a tomar cuerpo en los años 70, optamos sin embargo por una versión del fenómeno que algún crítico yanqui había de describir como 'societaria'. Ello se debió a que nuestros análisis querían ir más lejos del triángulo pactista característico de la literatura sobre el tema, compuesto por sindicatos, gobiernos y empresarios. Nuestros trabajos conjuntos han respondido siempre a un esfuerzo por entender la estructura de las sociedades avanzadas en términos de corporatización general de todo el ámbito social [...].

É evidente que compartimos plenamente a validez desta hipótese, que, con todo, e de acordo co propio Giner (2002), debe "enriquecerse con aportaciones nuevas" derivadas do proceso de globalización.

[466] A propósito deste concepto, Giner (1984, 8) precisa que

> me he esforzado por evitar el tono apocalíptico y por hacer énfasis en el hecho de que, a mi entender, la «sociedad corporativa» no es más que una metáfora, es decir, una perspectiva interesante porque corresponde a ciertos rasgos reales de la vida colectiva contemporánea. Ésta, no obstante, escapa una y otra vez a las rigideces del modelo postulado y es mucho más rica e intrincada que él. Lo único que cabe señalar es que, en el análisis de algunas sociedades concretas, dicho modelo posee un grado notable de poder explicativo.

[467] Hai autores que comparten con Giner e Pérez Yruela os elementos centrais do seu modelo. Así, o *corporatismo* é definido por Maier (1981, 77) como a delegación parcial da elaboración e da execución das políticas públicas en intereses privados organizados, mentres Schmitter (1981b, 366) o describe como un modo de elaborar a política no que unha serie de corporacións formalmente recoñecidas e designadas polo Estado –que xa non as trata como simples instrumentos de representación de intereses senón como auténticos socios corresponsábeis na orientación e no goberno da sociedade– quedan incorporadas ao proceso de adopción e de execución das decisións vinculantes. Para Cawson (1981, 287-288, e 1985a, 8), o corporatismo é un proceso sociopolítico específico no que organizacións que representan intereses funcionais monopolísticos realizan intercambios políticos con axencias estatais verbo de políticas públicas que implican aquelas organizacións nun papel no que se combina a representación de intereses e a implementación de políticas a través da delegación de competencias. A característica esencial do corporatismo sería así a representación de intereses funcionais, con independencia da súa institucionalización parlamentaria. Esta definición deixa aberta a cuestión de se un sistema deste tipo comprende un Estado corporativo ou un sistema politico corporativo.

[468] Cfr. Newman, 1981, 199: "The role of individuals as idiosyncratic authors of social events is strenuously rebutted".

[469] Almond (1990, 247) é aínda máis claro verbo deste punto cando sostén que o corporatismo é unha variedade do pluralismo situada nun lugar intermedio entre un tipo máis disperso e competitivo e outro tipo estreitamente controlado polo Estado. Tamén Alemann (1996, 43-44) defende que os arranxos entre o Estado e as corporacións non constitúen unha alternativa ao pluralismo, senón que teñen lugar baixo o seu paraugas. De feito, o que rexería neste caso sería o principio da subsidiariedade: o Estado só asumiría as tarefas que non poden asumir as unidades máis pequenas (as familias, os grupos, as corporacións). De aí que haxa que ler criticamente afirmacións como a de Granado (2001, 55): "En una democracia las instituciones religiosas [que nós, no caso da igrexa católica, cualificamos de *corporacións*] no son simplemente distintas, sino ajenas al Estado". Evidentemente, en España a corporación católica non é en absoluto "allea" ao Estado, que non por iso deixa de ser democrático.

[470] Que, como demostran os exemplos das diferentes administracións públicas, tamén "se ve sometido a la tendencia monopolista de las corporaciones que le sirven y que tratan de extender y ampliar sus áreas de influencia en detrimento de otras" (Giner e Pérez Yruela, 1979,

79-80). Giner e Pérez Yruela (1988a, 39) non deixan de insistir en que o corporatismo "afecta a todas las dimensiones de la sociedad y no se confina sólo a algunas de ellas, penetrando en todos sus ámbitos, incluso en el ideológico".

[471] Esta idea débese a que "la monopolización del poder por las corporaciones ha extendido entre la población una sensación de impotencia para influir en la marcha de los asuntos públicos" (Giner e Pérez Yruela, 1979, 110).

[472] Estaríamos, segundo Giner e Pérez Yruela (1979, 108) ante "una forma de neo-feudalismo": a carreira profesional realízase dentro de corporacións, que adquiren así unha enorme importancia nas vidas dos cidadáns (proxectos de futuro, promoción profesional, ingresos, *status* social). "Por todo ello la corporatización crea su sistema de lealtades «verticales» que debilita posibles planteamientos conflictivos basados exclusivamente en la clase social". Tamén Wittmann (2003[4], 161-163), aínda que desde unha perspectiva diferente, describe os elementos neofeudais que caracterizan a economía suíza.

[473] Segundo Williamson (1981, 101), "Schmitter, unfortunately, did not extend his definition of corporatism to include regulatory functions".

[474] Offe, como acabamos de ver, fala dun *segundo circuito*.

[475] Así, Martínez Alier (1988, 301) entende que, desde o punto de vista politolóxico, "el corporativismo consiste en un sistema *extraparlamentario* de representación y de intermediación de intereses organizados. [...] Por estas razones, nos encontramos con que el corporativismo, con sus connotaciones extraparlamentarias [...], no es la ideología explícita de casi nadie. Es una realidad sin ideología".

[476] Offe, 1981, 182-183, e Cawson, 1981, 291.

[477] *V*. tamén, en termos moi semellantes, Giner e Pérez Yruela, 1985, 14-19.

[478] Sobre a relación entre o corporatismo e a socialdemocracia, *v. supra*, neste mesmo capítulo, e capítulo 9.

[479] A partir dos anos noventa do séxulo XX tamén se utiliza o termo *gobernanza global*, co que se fai fincapé no feito de que, no contexto da globalización da economía capitalista, convén que as prácticas democráticas (certamente precarias) sigan a estar garantidas por instancias globais non controladas pola cidadanía, que son as que aseguran a estabilidade das expectativas dos mercados e dos investimentos (Pisarello, 2003, 131-132).

[480] *V*. Pisarello, 2003, 130-132.

[481] Entendemos que Pisarello describe aquí o que Offe chama *segundo circuito* e Giner e Pérez Yruela *canle de representación paralela*.

[482] Podemos atopar exemplos do desconcerto que esta tendencia pode causar. Innerarity (2004), por exemplo, desprovisto do arsenal conceptual corporatista, observa como se perfila unha sociedade entendida como un conxunto de grupos minoritarios e mais un goberno que se encarga de atender directamente as demandas destas minorías. Igual que sucede no mercado, os axentes procuran maximizar as súas vantaxes sen teren en conta o interese xeral (que non é simplemente a suma dos intereses sectoriais). Estamos ante unha lóxica sectorializante que exime os gobernos de preocuparse pola sociedade como un todo. Campo García (2007, 70), pola súa banda, semella non atopar as ferramentas analíticas axeitadas no seu repertorio funcional-pluralista cando afirma que o segundo circuito é nada menos que "el contrapunto necesario de la política electoral y partidista", que debe ser regulado democraticamente pero ao que se lle debe recoñecer a súa virtualidade como remedio dos defectos da democracia representativa, a miúdo incapaz de canalizar axeitadamente as demandas dos grupos de interese nos "encierros institucionales" tradicionais.

[483] Cawson, 1981, 287.

[484] Giner e Pérez Yruela, 1979, 58-63 e 104-105.

[485] Giner e Pérez Yruela, 1985, 36, e 1988a, 53.

[486] Giner e Pérez Yruela, 1979, 93, e 1988a, 51 e 58.

[487] Desde este punto de vista é necesario ler con moita prudencia algunhas afirmacións que semellan *self-evident*, pero poden ser discutidas á luz dos instrumentos analíticos que nos ofrece o repertorio corporatista. *V*., *v.g*., Burdiel, 2007:

> La consolidación de la democracia en España ha sido posible por la retirada del espacio activo de la política de dos instituciones, la Monarquía y el Ejército. Otra institución, la Iglesia católica, se resiste denodadamente a ello. Su negativa a considerar que la religiosidad, en sus diversas expresiones, debe ser un asunto estrictamente privado, sigue siendo militante.
>
> [...]
>
> [...] la lógica de funcionamiento de una Monarquía democrática es contraria a la lógica de la Iglesia.

Debemos entender, polo tanto, que o feito de que en España se crease unha estrutura corporativa entre o Estado e a igrexa católica é radicalmente incompatíbel co sistema democrático?

Capítulo 11

[488] Para un tratamento *in extenso* do concepto de *poder*, *v*. Vilas Nogueira, [1994], 71-148.
[489] En Mérida, 1982, 115-116. *V*. tamén Cuenca Toribio, 1986, 574-575. Para Chao Rego (2007, 489), trátase dun prelado ideoloxicamente situado no grupo dos árbitros, con Enrique y Tarancón.
[490] En Mérida, 1982, 199-200. *V*. tamén Cuenca Toribio, 1986, 576-577, e González Bedoya, 2008b. Segundo Chao Rego (2007, 491), Cirarda Lachiondo era un seguidor de Herrera Oria. Sartorius e Sabio (2007, 426) matizan que, durante a transición política, este prelado se situou entre o grupo dos progresistas. Cirarda Lachiondo morreu o 17 de setembro de 2008.
[491] En Mérida, 1982, 223-224. *V*. tamén Cuenca Toribio, 1986, 586-587. Para Chao Rego (2007, 492), Martí Alanis formaba parte do grupo ideolóxico dos prelados de centro-esquerda.
[492] En Mérida, 1982, 246. *V*. tamén Cuenca Toribio, 1986, 584-585. Dorado Soto era, segundo Chao Rego (2007, 491), un seguidor das teses de Herrera Oria.
[493] O cal se debe, obviamente, á vontade de (a) acentuar o elemento espiritual da concepción da igrexa católica e (b) disimular a súa dimensión política, como cando a Conferencia Episcopal Española (2006b, punto 47) afirma tallantemente que a igrexa, "en su conjunto, como comunidad, no tiene competencias ni atribuciones políticas". Noutro texto recente da Conferencia Episcopal Española (2006a, esp. puntos 37-39) podemos ler: "El punto de partida de la comunión es el encuentro con Jesucristo, el Hijo de Dios, que llega a los hombres a través del anuncio de la Iglesia y de los sacramentos. Si esto no se tiene en cuenta, lo propio y específico del misterio de la Iglesia queda oscurecido" (punto 39). Tamayo-Acosta (2006a) critica severamente este documento.
Neste sentido, e desde un enfoque indisimuladamente confesional, Gutiérrez (1987, 86) advirte que non se pode

> reducir la Iglesia a una sociedad, olvidando que no es sólo eso, ni siquiera lo es principalmente; por voluntad divina ha de tener una organización, pero su ser no se agota en la organización, sino que es mucho más: un organismo que vive en Cristo. Dejar de lado esta perspectiva conduciría irremisiblemente a una escisión entre elemento interno y elemento externo en la Iglesia, que forman por el contrario una unidad inseparable.

Nesta mesma liña, Jubany (en Mérida, 1982, 111-112) afirma que a igrexa católica é "cuerpo místico de Cristo", mentres Asenjo Pelegrina (2008, 60) a define como "una muchedumbre de pueblos reunidos por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo".
[494] Berzosa Martínez, 2007, 19-50, Blázquez, 1991, 105, Floristán, 1985, 67-68, Hera, 1987, 62-63, Raguer i Suñer, 2006b, 212-213, e Totosaus, 1977, 263.
Algún autor actual aínda se aferra á concepción preconciliar. Así, Ibán (1987, 6) afirma: "Cada día me parece más razonable la vieja intuición de los cultivadores del *Ius publicum ecclesiasticum* de reconducir a la Iglesia y al Estado a una misma categoría: *societas iuridica perfecta*".
Nun vello manual de dereito eclesiástico (Eichmann, 1931, 6) podemos atopar algunhas ideas interesantes:

> Por su carácter de institución encuadrada en el mundo, no podía [a igrexa católica] subsistir sin la organización externa dada [...]: «la Iglesia es la Institución fundada por Cristo (institución de salvación, institución jurídica) para la instauración del Reino de Dios sobre la Tierra». Es universal, supernacional (extranacional), no condicionada como los Estados por fronteras y límites territoriales. Como institución, es persona jurídica [...], sujeto autónomo de derecho, distinto del conjunto de cada uno de los miembros. No es una institución democrática, porque dispone de una constitución impuesta por la autoridad.

[495] A propósito desta definición, Araújo Iglesias (1993, 207) ofrécenos un bo exemplo da linguaxe críptica propia da teoloxía católica:

> ¿Que quere dici-lo Concilio co concepto de Sacramento, cando o aplica á Igrexa? Non resulta doado dicilo en dúas palabras. A salvación, o "misterio salvador" de Deus, realízase na humanidade de Cristo, nela dásenos o acceso a Deus, pois esa forza salvadora da humanidade de Cristo faise presente e eficaz neste novo Corpo de Cristo que é a Igrexa. Este novo Corpo, non só nos facilita o acceso á obra salvadora, senón que a fai presente.

[496] Sobre este intelectual católico crítico co réxime despótico franquista, *v*. Díaz-Salazar Martín, 2006, 147-152, e Hermet, 1980, 147.
[497] Agradécese que López Vidal aluda ás loitas de poder que, efectivamente, se producen no seo da igrexa católica, pero a abstrusa conceptualización non é de moita axuda.

[498] *Infra* veremos como Bourdieu salva este problema recorrendo ao concepto de *campo*.

[499] Que Campo García constrúe un modelo perfectamente canónico pode constatarse tamén nunha significativa pasaxe que reproducimos polo seu interese:

> Con la Constitución, la Iglesia Católica aceptó [*sic*] los principios de no confesionalidad del Estado y de libertad religiosa y de culto de los individuos y comunidades (art. 16), y la garantía del principio de igualdad y de no discriminación por razón de religión (art. 14) [...], conformándose [*sic*] con una afirmación de lo que se ha denominado el hecho sociológico de la Iglesia Católica [...].
>
> [...]
>
> La llegada de la democracia planteó sin duda a la Iglesia Católica problemas importantes de readaptación al nuevo contexto social y político [*sic*], ante la persistencia de ciertas estructuras jerárquicas con nostalgias del pasado, la dificultad de reencontrar el propio espacio en una sociedad diferente y el surgimiento de otras instituciones y grupos sociales con capacidad para intervenir en los procesos de socialización, producción cultural y moral, y creación de la opinión pública que la Iglesia había monopolizado durante el franquismo [...]. [O Estado acabou recoñecendo] la importancia de la Iglesia Católica para la sociedad española [*sic*], [...] aceptando [*sic*] la Iglesia, la no injerencia, como norma general, en los asuntos políticos del Estado [*sic*].

[500] No capítulo 16 referirémonos brevemente á achega de Puente Ojea, para quen é posíbel describir a igrexa como un ente gobernado polo papa –quen monopoliza o poder–, que reclama para si os atributos propios dun Estado e se dota, para realizar o seu obxecto de espallar a fe católica, dunha estrutura institucional xerárquica. A indefinición da igrexa católica verbo do seu autoconcepto outórgalle unha gran ductilidade.

[501] Tilly, 1990, 190.

[502] Polo tanto, a hipótese contractualista rousseauniana da xénese do Estado sería absurda.

[503] Gurrutxaga Abad (2008, 84) insiste en que a igrexa católica é consciente de que "tiene mejor tratamiento si la acompaña la institucionalización de la administración eclesiástica como grupo de presión":

> Las ventajas de esta estrategia son evidentes; le posibilita ganarse un puesto en el debate público sobre aquello que juzga que es de su interés –especialmente cuestiones morales, intereses educativos o el control de algunos medios de comunicación–; reconocerse en la centralidad de su posición teológica-espiritual; y tratar a sus periferias desde una visión consensuada acerca de cuál es la doctrina oficial católica. Para esta travesía especializa su institución, adquiere características de grupo de presión, sabiendo que cuenta para ello con valores en alza como el catolicismo tradicional de algunos sectores de la ciudadanía y la tradición acuñada durante siglos.
>
> La sensación de amenaza a su posición –en otros tiempos prominente– le lleva a cerrarse sobre sí misma y a insistir en el carácter espiritual de su misión, aunque nunca como ahora depende de la política para mantener el estatus y competir con otros credos y otras expresiones religiosas.

[504] Bourdieu, 1971, 320-321, e Bourdieu e Saint Martin, 1982, 34.

[505] Segundo Bourdieu e Saint Martin (1982, 39 e 42), o campo relixioso produce

> cette conciliation des contraires, et en particulier l'intégration dans la «grande famille chrétienne» des intérêts antagonistes des laïcs.
>
> [...]
>
> L'*oikonomia* catholique n'est que la mise en œuvre stratégique de la logique fondamentale de la religion qui, à la façon de la langue, fonctionne à la fois comme instrument unitaire et unificateur, capable d'intégrer plus ou moins fictivement ceux qui se servent de la même langue religieuse pour dire des expériences différentes du monde, et comme instrument différencié et différenciant (on sait le mépris universel des lettrés pour la «religion populaire») : du fait de sa polysémie, le message religieux permet de vivre et d'exprimer des expériences différentes, voire antagonistes, dans des formes verbales ou gestuelles communes, retardant ou empêchant ainsi la pensée claire des différences et l'émergence de langages capables de s'exprimer.
>
> [...] L'Église est éternelle parce que, de toute éternité, elle a changé en gardant les dehors de la permanence.

[506] Bourdieu (1971, 319-321) observa, por certo, que a posición das instancias relixiosas –institucións ou individuos– na estrutura da distribución do capital relixioso é a que determina as súas estratexias encamiñadas a conseguir ou perpetuar o monopolio do exercicio lexítimo do poder relixioso sobre os laicos e da xestión dos bens de salvación espiritual. Nesta loita, a igrexa procura impedir a entrada no mercado doutras empresas de salvación.

[507] Schmitter (2000, 36) confirma que o "modern ideological revival" do corporativismo "can be conveniently traced to the papal encyclical, *Rerum Novarum*, in 1891". Aínda hoxe, a igrexa católica valora esta encíclica como "uno de los capítulos más notables del pensamiento y de la acción de los católicos en el siglo XX", por definir "*la Doctrina Social de la Iglesia*" (Conferencia Episcopal Española, 1999, punto 6). Tamén Cárcel Ortí (2008, 80-81) valora a *Rerum novarum* positivamente.

[508] Desde unha perspectiva iuscanónica, Gutiérrez (1987, 15-82) estuda este principio e os seus límites na organización xurídica da igrexa católica.

[509] A versión galega das citas da encíclica *Quadragesimo anno* (Pío XI, 1931) é nosa.

[510] Mclaughlin, 1997[4], 205-207. Este estudo céntrase no caso de Irlanda, onde historicamente se dá unha estreitísima relación entre a identidade nacional e a igrexa católica. Na segunda

metade do século XX apareceron tamén en Irlanda fortes tendencias corporatistas que cifran nos arranxos tripartitos a supervivencia económica da nación. A doutrina social católica conta cunhas canles de transmisión privilexiadas, xa que a igrexa católica segue a ocupar posicións centrais en campos tales como o da educación ou o da sanidade. Graf (2004, 29) tamén constata que os estreitos lazos tradicionais entre o Estado irlandés e a igrexa católica producen un efecto de cerramento e de monopolización do campo relixioso, amplamente aceptado pola poboación.

Para o caso español, Varela Suanzes-Carpegna (2006, 42) subliña que o Estado franquista "tuvo un marcado carácter social [...] en buena medida deudor del corporativismo falangista y de la doctrina social de la Iglesia Católica".

[511] Sevillano Calero (2005, 54) conclúe que "el corporativismo católico posibilitaba la apertura controlada de «espacios» de acción en la sociedad".

[512] Alemann, 1996, 3-5.

[513] Alemann e Heinze (1981, 45) insisten en que as grandes igrexas son corporacións, mentres Giner e Pérez Yruela (1988a, 34) tamén aluden a elas como "organizaciones para la defensa de intereses religiosos". Verbo dos grupos de interese, Alemann (1996, 21) propón unha tipoloxía ao redor de cinco campos de acción social, dentro de cada un dos cales se daría unha morea de diferentes grupos de interese: economía e traballo; vida social e saúde; lecer e descanso; cultura, formación e ciencia; e relixión, ideoloxía e compromiso social (dentro deste último campo estarían as igrexas e as demais comunidades relixiosas).

[514] Este tipo equivale á *corporatist concertation* de Lehmbruch (1984a, 62-63), na que as "organizations manage their conflicts and co-ordinate their action with that of government expressly in regard to the systemic (*gesamtwirtschaftliche*) requirements of the national economy".

[515] Lehmbruch (1984a, 62) define o *sectoral corporatism* como a "corporatist representation of interests [...] that is limited to specific sectors of the economy".

[516] Williamson (1989, 218) subliña que "at the meso level [...] the structures may not take a tripartite form and may not have a predominant class base".

[517] Téñase en conta que as corporacións, que dispoñen dos mellores expertos e da mellor información, son a miúdo tecnicamente superiores ao sistema político-administrativo, o que pode crear unha relación de dependencia das institucións estatais verbo das corporacións. Giner e Pérez Yruela (1988a, 51) tamén reparan neste feito cando observan que, en moitos casos, o poder executivo incorpora representantes das corporacións afectadas na elaboración dos seus proxectos de lei, mentres o poder lexislativo carece a miúdo dos recursos técnicos especializados que lle permitan elaborar e discutir determinadas medidas lexislativas.

[518] Obsérvese que o concepto de *mesocorporatismo* pode ser criticado por dúas razóns: (a) as corporacións só asumirían funcións de execución de políticas públicas amplamente predeterminadas polo Estado; e (b) o mesocorporatismo non sería outra cousa que un nome novo para o vello fenómeno das estruturas clientelares. Dentro dunha estrutura clientelar tiveron lugar as relacións entre o Estado e a igrexa católica durante o réxime despótico franquista, como veremos no capítulo 15.

Giner e Pérez Yruela (1988a, 38-45), pola súa banda, tamén propoñen unha tipoloxía corporatista: (a) *O corporatismo aberto*: Un corporatismo mínimo, que aínda mantén algunhas características do pluralismo democrático e no que se dá unha coordinación espontánea e unha institucionalización débil nas pautas de interacción entre as corporacións: "Las relaciones, pactos, acuerdos o conflictos entre corporaciones se tejen y deshilan en función de los problemas coyunturales que surgen entre ellas y de la necesidad que tienen las organizaciones de evitar la resistencia u obtener la colaboración de las que pueden oponerse a sus decisiones". (b) *O corporatismo autorregulado*: Unha forma de corporatismo máis coordinado –no que se desenvolven, dun xeito voluntario e equilibrado, pautas de interacción entre as organizacións da sociedade e as do Estado–, que pode aparecer cando "la gobernabilidad, la sobrecarga de demandas sobre el Estado y los conflictos sociales amenazan la estabilidad política, la confianza en los gobiernos o el mantenimiento razonablemente eficaz del sistema social". (c) *O corporatismo cerrado*: As relacións entre os grupos de intereses e mais o Estado xa adquire un carácter ríxido e xuridicamente organizado: "el corporatismo se convierte en una estructura cerrada, similar a la que ha existido históricamente en los regímenes corporativistas". Estariamos, en realidade, ante o modelo teorizado por Schmitter (e que, como vimos, critican os nosos autores), un tipo ideal de difícil implantación nas democracias liberais consolidadas, xa que, de feito, suporía unha mudanza da natureza destes réximes.

[519] Alemann, 1996, 7-9, 29-31 e 33.
[520] Entendidas como un dos sectores nos que Alemann divide as corporacións (*v. supra*, no apartado anterior).
[521] De feito, cremos que Schmitter (2000, 47), o autor do modelo fundador do repertorio corporatista, lles nega ás igrexas a condición de corporacións.
[522] Sobre este autoconcepto, *v. supra*, neste mesmo capítulo.
[523] Giner e Pérez Yruela, 1979, 13-14 e 84-86, e 1988a, 27.
[524] Eichmann (1931, 6), que utiliza o concepto de *Körperschaft* nun sentido xurídico, para refererirse á persoa xurídica de dereito privado (por exemplo, unha asociación) ou de dereito público (que asume funcións públicas baixo o control do Estado; por exemplo, un colexio profesional) que se constitúe cun obxectivo determinado, nega que a igrexa católica poida caracterizarse como unha corporación, pero nalgúns matices do seu argumento (a organización constituída pola asociación de persoas, a existencia dun núcleo dirixente, a distribución xerárquica e piramidal do poder, a limitación da democracia interna) atopamos unha sorprendente similitude co noso modelo de igrexa católica como corporación:

> El *concepto de corporación*, es decir, la Iglesia como cristiandad organizada, como unión de personas ligadas por la misma fe y por la comunidad de los mismos sacramentos, bajo una autoridad suprema, no responde exactamente a la naturaleza de la Iglesia. Esta no es una corporación en el sentido de que su existencia dependa de la voluntad de los miembros, como ocurre en las Corporaciones. En ella no es decisiva la voluntad de la totalidad o de la mayoría, sino la voluntad del fundador. No es una asociación de personas jurídicamente iguales. Es más bien una sociedad desigual (*collegium inequale*) compuesta de pastores y grey, en la cual aparecen compenetrados dos estados: el clerical, dirigente, llamado *ecclesia, docens, regnans*, y el laical, como *ecclesia obediens, discens*. Por tanto, el concepto de corporación sólo puede aplicarse a la Iglesia con estas reservas.

Desde o punto de vista do estudo da igrexa católica é moi chamativo o debate existente no ámbito do dereito mercantil sobre a limitación e o control do goberno corporativo –é dicir, o fortacelemento e a protección do socio (sobre todo do minoritario), o recoñecemento dos distintos intereses presentes na sociedade (incluídos os dos traballadores), a regulación da responsabilidade dos administradores, etc.– no ámbito das actividades económicas empresariais, que se plasmou en varios documentos importantes, como, a nivel supranacional, o informe Winter ou a proposta da OCDE, ou, en España, o código Olivencia, o informe Aldama ou o informe da CNMV de 2006 (Marina García-Tuñón, 2006).
[525] No capítulo 14 achegarémonos á clase de servizo eclesial do réxime franquista.
[526] Marina García-Tuñón (2006, 30-31) indica que "no hay institución, organismo o ente que se precie, con independencia de su naturaleza pública o privada", que non dispoña dunha regulación do seu goberno corporativo.
[527] Que esta é unha característica universal das corporacións, incluídas as compañías mercantís, confírmanolo Marina García-Tuñón (2006, 39-40): "Los problemas aparecen desde el momento en que entre gestores y socios no se produce la convergencia debida de intereses o, en otros términos, cuando no se da el oportuno alineamiento en las posiciones de unos y otros, de manera que los gestores, verdaderos detentadores y ejecutores del poder de decisión societario, jerarquizan en el primer nivel sus propios objetivos". O mesmo autor (Marina García-Tuñón, 2006, 51) reitera que se dá "una incuestionable decantación del poder societario a favor de directivos y ejecutivos".

Capítulo 12

[528] Giner e Pérez Yruela (1985, 40) propoñen os seguintes elementos para unha análise corporatista das características dunha organización: (a) normas para a admisión dos membros, (b) representatividade e democracia internas, (c) proceso e órganos de toma de decisións, (d) formalización, división interna do traballo e diferenciación estrutural, (e) criterios de acceso ás recompensas económicas e de *status*, (f) mecanismos para manter a coordinación imperativa, (g) emprego de elementos simbólicos no mantemento da cohesión interna, (h) réxime xurídico de fundación e de funcionamento, (i) *status* público adquirido, e (j) ámbitos nos que se recoñece a súa participación *de iure* e *de facto*.
Aquí non imos estudar a corporación católica seguindo a proposta de Giner e Pérez Yruela punto por punto. Con todo, os elementos de análise suxeridos por estes autores son tratados neste traballo con máis ou menos detalle.
[529] Lehmbruch refírese aquí a unha corporación que realice os seus arranxos no nivel (nacional) macrocorporatista, pero a súa observación seméllanos de aplicación tamén (ou

mesmo especialmente) a unha corporación que opere nos niveis internacional e nacional mesocorporatista, como a igrexa católica.

[530] Respecto das confesións relixiosas, Tamayo-Acosta (2005) observa: "La organización interna de las religiones no se caracteriza por los hábitos democráticos ni por el reconocimiento de los derechos humanos. Todo lo contrario: casi todas se estructuran de manera jerárquico-piramidal y se configuran como verdaderas 'patriarquías'". O cardeal arcebispo de Sevilla, Amigo Vallejo (2008, 34), semella darlle a razón a Tamayo-Acosta cando, ante o tópico do carácter antidemocrático da igrexa católica, reacciona cunha resposta calculadamente ambigua: "La Iglesia es jerárquica. Lo cual no quiere decir que en sus formas de gobierno no pueda tener, y de hecho las adopta, actitudes y criterios democráticos". (Sobre Amigo Vallejo, *v*. Cuenca Toribio, 1986, 592-593.)

[531] Marina García-Tuñón, 2006, 24. Este estudo céntrase exclusivamente nas propostas sobre goberno corporativo das compañías mercantís.

[532] Ash, 2005.

[533] O *Anuario pontificio* contén datos coma estes elaborados pola propia Santa Sé. O último, presentado en febreiro de 2007, está realizado con datos dos anos 2005 e 2006. Hai que ter en conta que unha alta porcentaxe dos crentes non é practicante.

[534] *Infra*, con Puente Egido, imos matizar esta afirmación de Gómez Movellán.

[535] Colonna-Cesari, 1992, 231.

A corporación católica dotouse dunha estrutura que a converte nun actor político único, que pode utilizar uns recursos que serían inimaxinábeis en calquera outro caso. Recentemente, por exemplo, na manifestación antigobernamental en defensa do modelo tradicional de familia, celebrada en Madrid o 30 de decembro de 2007 –pouco antes das eleccións lexislativas xerais do 9 de marzo de 2008–, o papa Benedicto XVI interveu en directo a través dunha conexión vía satélite. Certamente, podería argumentarse que neste caso actuou como máxima autoridade espiritual católica, por non falarmos, con Víctor Reina (1987, 125), do dereito da igrexa católica a influír por medios lícitos no proceso de toma de decisións políticas. Porén, isto, para o goberno dun Estado aconfesional podería resultar menos relevante que o feito de que o papa é un xefe de Estado. Cal sería a reacción diplomática española se o presidente da República Francesa participase como tal nun acto político deste tipo? Non estaríamos ante un caso claro de inxerencia nos asuntos internos de España?

[536] Díez de Velasco Vallejo, 1985[7], 263-268. Algún autor, como *v.g.* Pfeifer (2006, 15), ignoran directamente o debate sobre a personalidade internacional da Santa Sé e deixan constancia da presenza de nuncios en máis de 170 países e do estatuto de observador permanente que á Santa Sé lle corresponde nas Nacións Unidas. Sobre a presenza da igrexa católica nas organizacións internacionais gobernamentais, *v*. Manzanares Marijuán, 1995.

[537] Como veremos *infra*, neste mesmo capítulo, nós optamos por diferenciar entre tres niveis: o internacional, o intermedio e o nacional.

[538] Sobre o funcionariado curial, *v*. Boberski, 2006, 187, Bruckmoser, 2006, 59, Erbacher, 2008, 56-59 e 112-115, Pfeifer, 2006, 22-27, Rossi, 2005[3], 65-74, e Reese, 2003[6], 140-172. O cadro de persoal, que ascende a algo máis de 3.000 persoas, está maioritariamente composto por cregos (as mulleres forman un grupo moi minoritario), é dicir, por homes que pasaron polo proceso habitual de formación intelectual e espiritual nun seminario, aínda que a maior parte teñen a maiores unha formación superior en dereito canónico ou en teoloxía. Os canonistas son particularmente numerosos nas congregacións, dada a importancia das cuestións relacionadas co dereito da igrexa católica. A elite funcionarial está composta polos cregos que pasaron pola exclusiva Pontificia Academia Eclesiástica, fundada en 1701, e adquiriron unha formación específica para o servizo diplomático (que inclúe o traballo como asistente dun nuncio). A formación e a experiencia internacional destes diplomáticos outórgalles unha gran influencia cando voltan ao Vaticano. O acceso á función pública non é por oposición, senón a través dun proceso de cooptación no que son consultados bispos, nuncios, membros do persoal da Santa Sé e outras persoas, e no que o candidato pode ser descartado se resulta ter opinións heterodoxas. O número de italianos entre o persoal segue a ser especialmente grande, pero está a diminuír. Ademais, os italianos son moi influíntes: a italiana é a lingua de traballo e os italianos permanecen máis tempo nos seus postos, o que lles dá unha maior experiencia. Os salarios que recibe o funcionariado non son altos (aínda que tampouco están suxeitos a ningún imposto sobre a renda), non está recoñecido o dereito á folga e a carreira na curia non abre portas profesionais fóra da Santa Sé. Os incentivos son, polo tanto, máis ben de tipo espiritual, derivados da conciencia de traballar no centro da igrexa católica, considerada

unha obra divina; aínda que, evidentemente, o persoal da Santa Sé non é alleo ás tentacións da ambición e do poder. Malia a evidente eficiencia do aparato curial, o ritmo de traballo non parece ser precisamente frenético, se atendemos unha célebre anécdota. Nunha ocasión, o presidente dos EUA, Dwight D. Eisenhower, preguntoulle ao papa Xoán XXIII cantas persoas traballaban no Vaticano, e o papa contestoulle: "Espero que a metade" (Pfeifer, 2006, 24-26). Na cultura profesional curial tamén é importante a discreción. A supervivencia depende dunha norma non escrita recollida por Reese (2003[6], 164): "Non penses. Se pensas, non fales. Se pensas e falas, non escribas. Se pensas e falas e escribes, non asines. Se pensas e falas e escribes e asinas, non te sorprendas" (a versión galega deste texto é nosa). Ynfante (2004, 82) entende que a burocracia da Santa Sé, "torpe y complicada", está dominada polo culto ao segredo e á autoridade, mentres Kallscheuer (2005, 10) cre que o órgano de dirección da igrexa católica é reducido, o que favorece a súa capacidade de manobra política e diplomática.

[539] Respecto da Cidade do Vaticano, Puente Egido (1965, 103, nota 18) observa: "Bastaría poner en parangón la doctrina católica sobre el Estado, y en particular la de los derechos fundamentales humanos (libertad de conciencia, libertad de asociación y reunión, libertad de cambio de residencia, de trabajo, etc.) con la legislación vaticana para comprobar que apenas podría citarse un Estado que más radicalmente los desconociera, si es que la Ciudad del Vaticano fuera un Estado." De feito, a cuestión dos dereitos e libertades fundamentais si estivo presente na axenda política da Santa Sé, como sinala Gutiérrez (1987, 12) cando se refire ao frustrado proxecto de Lei fundamental da igrexa "–que la Comisión para la reforma del Código [de dereito canónico] elaboró a lo largo de dieciséis años de trabajo– en la que se intentaban declarar los derechos fundamentales de todos los fieles y los correspondientes a la organización jerárquica en sus distintos grados, arbitrando a la vez los medios para la tutela de esos derechos, mediante el establecimiento de una jerarquía de las normas canónicas y de su fuente de producción. El proyecto no ha llegado a promulgarse". O mesmo autor (Gutiérrez, 1987, 119-143) analiza polo miúdo os detalles da elaboración, así como a natureza e o contido do proxecto.

[540] Ynfante (2004, 13) explica a curiosa orixe do nome:

> la palabra deriva del latín *vates*, que significa «echadores de buenaventura». En los tiempos del paganismo los profesionales de las cartas se sentaban todos los días en una ladera próxima a la orilla occidental del río Tíber procurando atraer incautos transeúntes a quienes anunciar el porvenir, y acabaron por dar el nombre de Vaticano a esa elevación del terreno, también considerada luego una más de las colinas de Roma.

[541] Para un achegamento á historia destes acordos, *v*. Burleigh, 2006, 99-100, Erbacher, 2008, 19-20, e Rossi, 2005[3], 18-22. Sobre a controvertida natureza destes acordos desde a perspectiva do dereito internacional público, *v*. Puente Egido, 1965, 37-51.

[542] Código de dereito canónico, canon 361. Como precisan López Vidal (2003, 316), Pfeifer (2006, 18-19) e Reese (2003[6], 18), a Santa Sé é unha entidade extraterritorial cuxa soberanía abrangue a Cidade do Vaticano e outros lugares (en Roma, a Universidade Gregoriana, o palacio pontificio e algunhas igrexas; a uns 30 km da capital, a residencia estival de Castelgandolfo).

[543] Sobre a chamada *cuestión romana* (1870-1929), é dicir, os problemas para cohonestar a construción nacional italiana e a soberanía territorial da Santa Sé, *v*. Corral Salvador, 2007, 124-125, Pfeifer, 2006, 13-14, e Puente Egido, 1965, 13-36. Sobre as singularidades e as limitacións da soberanía territorial da Santa Sé sobre o Vaticano nos acordos de Letrán, *v.* Pfeifer, 2006, 14-15, e Puente Egido, 1965, 53-58. Sobre a moi estreita e peculiar relación entre o Estado da Cidade do Vaticano e Italia, *v.* Puente Egido, 1965, 83-85.

[544] Sobre esta cidadanía *sui generis* do Vaticano, *v*. Erbacher, 2008, 24-25, López Vidal, 2003, 122 e 317, Pfeifer, 2006, 21-22, Puente Egido, 1965, 53-65, Reese, 2003[6], 18, Rossi, 2005[3], 22-24, e Ynfante, 2004, 197. A cidadanía vaticana é, por regra xeral, provisional. Adquírese por concesión papal, e as poucas persoas que nacen dentro da cidade perden a nacionalidade aos 28 anos. Os cardeais adquiren a nacionalidade automaticamente. Os gardas suízos perden a nacionalidade vaticana cando voltan para Suíza.

[545] Pola contra, si ten unha lingua oficial, o latín, unha bandeira, un himno (cuxa música foi composta por Gounod), un importante patrimonio e un potente aparato financeiro, que nos últimos anos afronta graves problemas (*v*. Boberski, 2006, 161-168, Erbacher, 2008, 26-27 e 68-73, López Vidal, 2003, 319, Reese, 2003[6], 202-229, Rossi, 2005[3], 24-25, 47 e 75-83, e Ynfante, 2004, 95-96 e 178-342). Unhas amenas descricións do Estado do Vaticano poden lerse en López Vidal, 2003, 316-320, e en Ynfante, 2004, 191-192.

[546] Puente Egido, 1965, 101. Souto Paz (1995[3], 186-187) subliña que a cuestión da subxectividade internacional da corporación católica non é unha cuestión pacífica entre os

xuristas internacionalistas. Unha parte da doutrina internacionalista require a estatalidade como condición para o recoñecemento da subxectividade internacional, e hoxe, tras a perda dos Estados Pontificios, xa non está claro que a Cidade do Vaticano sexa propiamente un Estado. Con todo, este tema ten un interese basicamente teórico, dado que, na práctica, a corporación católica desenvolve unha crecente actividade internacional.

Corral Salvador (2007, 122) opta por considerar o Estado da Cidade do Vaticano "como un Estado (Estado-Ciudad) que es garantía y sede internacional del órgano supremo (Santa Sede) de la Iglesia católica". Tamén para Erbacher (2008, 23-24) e Rossi (2005[3], 19-20) é fundamental non empregar como sinónimos os conceptos de *Santa Sé* e de *Vaticano*. Así, e segundo estes autores, se a *Santa Sé* pode ser definida como o órgano de dirección da igrexa católica e como un suxeito de dereito internacional público soberano e non estatal, o *Vaticano* é un Estado independente que lle confire unha base física e territorial á Santa Sé.

Puente Ojea (2005) opina que a Santa Sé

> 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.

Olmos Ortega (2006, 56), tras afirmar que a Santa Sé "tiene reconocida personalidad jurídica internacional, consideración que se deriva de la continua firma de concordatos, del derecho de legación activo y pasivo, de su labor de mediación y promoción de la paz, así como de su presencia y representación en organismos internacionales", ofrécenos (Olmos Ortega, 2006, 56, nota 10) unha listaxe significativa da súa actividade internacional:

> Es observador permanente en la ONU y está representada en la OIT (Organización Internacional del Trabajo), FAO (Organización Internacional para la Alimentación y la Agricultura), UNESCO (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura) y OMS (Organización Mundial de la Salud), etc. E incluso ha ratificado Convenciones Internacionales, por ejemplo, Convención de Viena sobre las relaciones diplomáticas, de 18 de abril de 1961, la Convención de Viena sobre relaciones consulares de 24 de abril de 1963, la Convención de Viena sobre el Derecho de los Tratados de 23 de mayo de 1969, la Convención Internacional sobre la eliminación de toda forma de discriminación racial de 7 de marzo de 1966.

[547] Pfeifer (2006, 26) e Reese (2003[6], 20) ofrecen cadanseu organigrama do Estado da Cidade do Vaticano.

[548] Souto Paz (1995[3], 279) observa que o Código de dereito canónico non aborda a regulamentación da organización da Curia romana, que se deixa para unha lei específica, precisamente a *Pastor bonus*.

[549] Tamén son moi útiles as exposicións de Erbacher (2008, esp. 23-59), de Ring-Eifel (2006, esp. 15-35) e de Rossi (2005[3], esp.30-49).

[550] Reese, 2003[6], VIII.

[551] Reese, 2003[6], 4.

[552] Os membros do colexio cardealicio son nomeados por cooptación, como recorda Floristán (1985, 82). *V*. tamén Reese, 2003[6], 66-105, e Souto Paz, 1995[3], 277-278. Sobre a poderosa elite cardealicia e o proceso de elección dos papas, *v*. López Vidal, 2003, 115-141, 147-148 e 159-194. De acordo coa doutrina referendada no Concilio Vaticano II, o papa podería reformar ou mesmo abolir a dignidade cardealicia, mentres a existencia dos bispos se considera produto da vontade divina (é a Xesús de Nazaret a quen se lle atribúe a elección dos apóstolos). Os purpurados, tamén coñecidos como os *príncipes da igrexa*, dirixen os dicasterios e, como veremos *infra*, elixen o papa en votación secreta, nun proceso electoral que pode ser considerado o máis antigo do mundo, con máis de 1.000 anos de existencia. Os curiais acceden dun xeito privilexiado a unha información que lles permite facerse unha inmellorábel imaxe global da igrexa católica. (Por certo que López Vidal [2003, 226-227] errou cando descartou que Joseph Alois Ratzinger, o actual papa Benedicto XVI, puidese "aspirar al solio pontificio" por ser de nacionalidade alemá e por presentar "un perfil demasiado duro". Este erro de López Vidal ten a súa causa no feito de que Ratzinger foi o prefecto da Congregación da Doutrina da Fe con Wojtyła, e ademais foi, como recorda Kepel [1991, 91-92], o principal autor intelectual da reacción posconciliar, especialmente empeñado en laminar a autonomía das igrexas nacionais, en evitar a deriva supostamente *totalitaria* dos Estados e en combater a privatización da relixión.)

[553] Segundo Floristán (1985, 81-82), esta foi se cadra "la mayor innovación institucional posconciliar. Sin embargo, pronto se vio que el gobierno del Papa no sería «sinodal» sino

«personal»". Vigil (2004), desde unha perspectiva católica crítica, entende que, con Xoán Paulo II á fronte da igrexa católica –unha monarquía absoluta de estrutura piramidal–, a colexialidade quedou sepultada por un centralismo ideoloxicamente uniforme, autoritario e represor, inimigo da modernidade, burgués, patriarcal e xerontocrático. Os "intereses corporativistas [...] sofocan enteramente la libertad". Küng (2005) ve no desprezo papal polo carácter colexiado da corporación católica un exemplo das traizóns de Xoán Paulo II ao legado conciliar: "En contra de las intenciones del Concilio Vaticano II, se ha restaurado el sistema medieval de Roma, un aparato de poder con rasgos totalitarios". Tamén López Vidal (2003, 93-94) cre que Xoán Paulo II "«papabilizó» la Iglesia y se convirtió en párroco del mundo", en contra da vontade conciliar de revitalizar a colexialidade. *V*. tamén Reese, 2003[6], 42-65, e Souto Paz, 1995[3], 277.

[554] Código de dereito canónico, canons 337-341. *V*. Souto Paz, 1995[3], 275-276: o Código de dereito canónico evita coidadosamente "cualquier aparente bicefalia en la organización eclesiástica", dado que o concilio ecuménico só actúa impulsado polo papa e non pode ir contra a vontade papal.

[555] *V*. Souto Paz, 1995[3], 273: "El Concilio Vaticano II ha declarado [...] que el *Colegio Episcopal* es también sujeto de la suprema y plena potestad en toda la Iglesia, potestad que, ciertamente, no puede ejercer sin el consentimiento del Romano Pontífice".

[556] Sobre este consello e a súa actividade durante o subproceso de liberalización en España, *v*. Díaz-Salazar Martín, 2006, 141-144: "Uno de los frutos del Concilio Vaticano fue la creación de la Comisión Pontificia Justicia y Paz. Su finalidad era activar el compromiso de los católicos para construir la paz y la justicia en el marco nacional e internacional. Se trata, pues, de una institución oficial de la Iglesia que en cada Estado es tutelada por la Conferencia Episcopal que es la que nombra a los laicos que la dirigen. En nuestro país se creó en noviembre de 1968".

[557] Artigo 186.

[558] Un autor canónico como Huntington ([1991], 79) define a igrexa católica como "una organización autoritaria con sus jerarquías de sacerdotes, obispos, arzobispos y cardenales, que culmina en el Papa y en la doctrina de la infalibilidad papal".

[559] *A Biblia*, Mt 16, 18.

[560] Sobre a orixe deste título e as súas implicacións desde unha perspectiva de xénero, *v*. Pikaza Ibarrondo, 2003, 343 e 428-429.

[561] *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." *V*. tamén Mt 18, 18, e Xn, 20, 21-23.

[562] Röhrich, 2006[2], 59-60.

[563] Souto Paz, 1995[3], 278.

[564] Segundo Puente Egido (1965, 66), "la legislación interna vaticana ha dado a la Ciudad del Vaticano un régimen que se identifica notablemente con el de una monarquía absoluta". Efectivamente, a Lei fundamental do Estado da Cidade do Vaticano, que se publicou na *Acta Apostolicae Sedis* do 26 de novembro de 2000 e entrou en vigor o 22 de febreiro de 2001, estabelece no seu artigo 1.1: "O Sumo Pontífice, Soberano do Estado da Cidade do Vaticano, ten a plenitude dos poderes lexislativo, executivo e xudicial". Esta fórmula coincide coa da anterior (e primeira) lei fundamental do 7 de xuño de 1929 (*v.* Barberis, 1984, 101). No canon 331 do Código de dereito canónico estabelécese que o papa "ten, en virtude da súa función, potestade ordinaria, que é suprema, plena, inmediata e universal na Igrexa, e que pode sempre exercer libremente". É importante mencionar, ademais, que o papa exerce o seu cargo "de por vida, sin limitación cronológica alguna" (López Vidal, 2003, 82). Floristán (2005a) conclúe: "Ningún personaje religioso o político goza hoy en su ámbito de gobierno de tales prerrogativas".

Significativamente, e como recorda Küng (2005), aínda hai algún instrumento xurídico internacional sobre dereitos humanos que a Santa Sé non asinou: "El concepto de la separación de poderes, la base de toda la práctica legal moderna, no existe en la Iglesia católica. El debido proceso es una entidad desconocida. En las disputas, un mismo órgano vaticano sirve de abogado, fiscal y juez".

[565] *V*. Ynfante, 2004, 7, e Reese, 2003[6], 5, 10, 14 e 16. O papa é o bispo da diocese de Roma, o primado de Italia (un papel eclesiástico máis importante que noutros países; por exemplo, nomea o presidente da Conferencia Episcopal Italiana), o patriarca de Occidente, o monarca absoluto do Estado da Cidade do Vaticano –o último monarca absoluto de Europa, de feito– e mais o sucesor de Pedro á cabeza do colexio episcopal. Cando un home é elixido papa

convértese automaticamente en xefe do Estado da Cidade do Vaticano. *V*. tamén Bruckmoser, 2006, 49.

[566] Para unha análise da historia e da regulación do mecanismo de elección do papa, *v*. Boberski, 2006, 151, e Melloni, 2001.

[567] Código de dereito canónico, canons 331-335. *V*. Souto Paz, 1995[3], 274-275. O canon 333 estabelece que as sentenzas e os decretos do papa son inapelábeis. Unha posición cristiá heterodoxa verbo do canon 331 atópase en Pikaza Ibarrondo, 2003, 425-426:

> Esta expresión de poder centralizado resulta ambigua y peligrosa, pues, conforme a la inspiración básica del evangelio (cfr. Marcos 10, 35-45 y Mateo 18, 15-20; 23, 1-12), la autoridad cristiana reside en la comunidad y se ejerce en forma de servicio mutuo, siempre concreto, siempre inmediato, es decir, en el encuentro personal de los creyentes. Por eso, el Papa de Roma no puede ejercer su potestad como dirigente supremo de un sistema organizativo, en la cúspide de la pirámide u organigrama eclesial, dirigiendo desde allí los movimentos eclesiales.
>
> Ese modelo de pirámide o sistema de poder no es evangélico, sino que proviene, en el mejor de los casos, de la filosofía griega o del derecho romano.

De feito, e sempre segundo o citado autor (Pikaza Ibarrondo, 2003, 438, nota 19), o organigrama da corporación católica "es más propio de un sistema burocrático y estamental que de una comunión de seguidores de Jesús".

[568] Xoán Paulo II, 1996.

[569] Este achegamento moi sintético á *Universi dominici gregis* fixémolo seguindo a Melloni (2001, 155-168). *V*. tamén Boberski, 2006, 152-159, e Reese, 2003[6], 76-78, 82-87, 95 e 99-100

[570] Código de dereito canónico, canon 334.

[571] Melloni, 2001, 196-197.

[572] Souto Paz (1995[3], 278) indica que a denominación de *Curia romana* apareceu a finais do século XII, e que a Curia experimentou tres grandes reformas como consecuencia dos tres últimos concilios (o de Trento, o Vaticano I e o Vaticano II). A *Pastor bonus* constitúe unicamente unha actualización do organigrama da Curia.

Sobre a Curia, *v*. Ynfante, 2004, 79-96 e 148.

[573] Concilio Ecuménico Vaticano II, 1965a, punto 9, e Código de dereito canónico, canon 360. A regulación da Curia romana no Código de dereito canónico limítase ao previsto nos canons 360 e 361. Para unha análise destas normas e dos seus antecedentes, *v*. Gutiérrez, 1987, 145-169. O canon 360 contén unha cláusula de remisión a unha lei reguladora da constitución e da competencia da Curia, que na actualidade é a *Constitución Apostólica* Pastor bonus *sobre a Curia Romana* (Xoán Paulo II, 1988).

[574] Melloni, 2001, 164-165, e Reese, 2003[6], 76.

[575] *V*. Reese, 2003[6], 180.

[576] Sobre o Vaticano como potencia mediática, *v*. Bruckmoser, 2006, 121-130

[577] Sobre a Sección de Relacións cos Estados, *v*. Reese, 2003[6], 177-180.

[578] Sobre as congregacións e os consellos pontificios, *v*. o estudo detallado de Reese (2003[6], 112-139).

[579] O antigo Santo Oficio, do que Ynfante (2004, 91) recorda que

> inició sus actividades en 1542 para sustituir a la Inquisición, que como tribunal eclesiástico establecido para inquirir y castigar los delitos contra la fe tenía incluso entonces mala imagen, por haberse excedido en los castigos corporales y en las penas de muerte. Aunque en el siglo veintiuno ya no envía a nadie a la hoguera, la congregación permanece como la severa guardiana de la doctrina católica, encargada de detectar el menor desvío [...]. [...] La congregación tiene derecho a investigar todo lo que se refiere a la disciplina interna del clero [...]. [...] El derecho canónico ofrece una gran variedad en las penitencias con las que la congregación de la doctrina de la fe puede castigar a los infractores católicos, que van desde el rezo hasta la excomunión, pasando por la reducción del sacerdote al estado laico o el confinamiento en un convento.

Bruckmoser (2006, 71-72) especifica que o Santo Oficio (a *Sacra Congregatio Sancti Officii*) naceu en 1908. Segundo Raguer i Suñer (2006b, 375), o Santo Oficio pasou a chamarse *Congregación da Doutrina da Fe* no *motu propio* de Paulo VI *Integrae sevandae* sobre a reforma da Curia romana, publicado con data do 7 de decembro de 1965 (un día antes da finalización do Concilio Vaticano II).

[580] Que, segundo Ynfante (2004, 93), se corresponde cun ministerio do interior.

[581] Para un achegamento ao complexo sistema competencial dos órganos xudiciais centrais da corporación católica, *v*. Pfeifer, 2006, 24-25, Reese, 2003[6], 109-112, e Souto Paz, 1995[3], 281.

[582] Puente Egido (1965, 70) recorda, a este respecto, o feito curioso de que os representantes diplomáticos ante a Santa Sé residen normalmente en territorio italiano e gozan das "inmunidades y privilegios diplomáticos ordinarios, aun cuando los países que éstos representan no mantengan relaciones diplomáticas con Italia".

[583] A este respecto, v. Puente Egido, 1965, 86-93.
[584] Sobre a figura do legado pontificio, *v*. tamén Corral Salvador, 2007, 132-134.
[585] Colonna-Cesari, 1992, 2 e 231-234.
[586] Reese, 2003[6], 266.
[587] O nuncio é sempre un arcebispo (Reese, 2003[6], 230).
[588] Até hai pouco existiu tamén a figura do *pronuncio apostólico*, que representaba o papa ante o Estado, pero só exercía de decano do corpo diplomático cando lle correspondía en función da súa antigüidade. A Santa Sé prefería enviar un pronuncio cando non estaba interesada en que o legado fose o decano. A figura do pronuncio desapareceu en 1991 (Corral Salvador, 2007, 134).
[589] Situado, na estrutura orgánica da igrexa nacional, por riba do conxunto dos bispos metropolitanos, o cardeal primado –e bispo de Toledo– foi, durante a ditadura franquista e antes da creación da Conferencia Episcopal, (a) a autoridade suprema efectiva do catolicismo español e (b) o principal interlocutor eclesiástico do Estado. (Hermet, 1980, 36-37.)
[590] O capítulo III da *Constitución Dogmática "Lumen gentium"* (Concilio Ecuménico Vaticano II, 1964) regula a estrutura xerárquica da igrexa católica e introduce a colexialidade dos bispos. Este principio –amplamente incumprido– busca a descentralización burocrática a través da potestade episcopal no goberno das igrexas particulares e da integración dos bispos nun *collegium* ao lado do papa. Unha expresión importante da colexialidade foi a creación das conferencias episcopais. Araújo Iglesias (1996, 71) afirma que "os Bispos de Galicia foron dos que se opuxeron á introducción dese concepto na doutrina da Constitución da Igrexa [...]. Non existe excepción, como podemos ver polas súas aportacións". *V*. capítulo 20.
[591] O que significa, como indica Reese (2993[6], 33), que a Santa Sé, en realidade, pode *vetar* os decretos xerais.
[592] Gutiérrez (1987, 250-251) alude ao perigo de que, nestes casos, "los fieles puedan pensar que los Obispos están divididos respecto a la materia de que se trate". A realidade é aínda máis complexa, como nos recordan Bourdieu e Saint Martin (1982, 23), porque os bispos non compiten só entre eles por impor unha determinada visión do mundo, senón que atopan competencia tamén nos teólogos, nos intelectuais laicos e nas elites partidarias e sindicais.
[593] Hai unha notábel confusión entre os autores verbo do mapa diocesano español. Callahan (2000, 465), por exemplo, afirma que existen 67 dioceses, mentres Presas Barrosa (1998, 213) fala de 64 e Sánchez Soler (2002, 205) de 75.
[594] Código de dereito canónico, canons 381, 391 e 470.
[595] Código de dereito canónico, canons 381 e 291, no tocante ás dioceses.
[596] Reguladas nos canons 294 a 297. Polo de agora, a única prelatura persoal que existe é o Opus Dei. Para un achegamento á prelatura persoal, *v*. Gutiérrez, 1987, 293-298.
[597] *V*. tamén Boberski, 2006, 190-191.
[598] Sobre a potestade lexislativa do bispo, *v*. Gutiérrez, 1987, 187-208.
[599] Para unha aproximación ao episcopado, *v*. Gutiérrez, 1987, 171-186. Souto Paz (1995[3], 283) subliña que o bispo "goza de potestad plena en su diócesis. Al igual que el Romano Pontífice a nivel universal, la legislación atribuye al obispo la potestad legislativa, judicial y ejecutiva en su diócesis. Es, como en el caso anterior, un poder absoluto con la evidente limitación de su subordinación a la potestad suprema del Papa y, por tanto, a la legislación universal". Sobre a organización diocesana, *v.* Souto Paz, 1995[3], 283-284.

Capítulo 13

[600] "Os alzamentos nacionais son como as pedras que se collen do chan – a bicharía sae arrastrándose de debaixo con esa vulgaridade súa que, por fin, se cobre de grandes palabras." (A tradución galega é nosa.)
[601] *V*. Muniesa i Brito, 2005, 16-18: a elite franquista *evolucionista* "tenía la voluntad de permanecer, y esa permanencia exigía que la Dictadura, desde 1936, quedase legitimada como etapa histórica, política, jurídica, policial y criminal... Voluntad de permanencia que halló respuestas sociales opositoras, pero la respuesta de los partidos políticos [...] proscritos hasta entonces fue [...] colaboracionista".
[602] Para un percorrido polo debate sobre a natureza do réxime franquista, *v*. Saz Campos, 2004, 245-254.
[603] Saz Campos, 2004, 79-90, 151-155 e 253.

[604] Saz Campos, 2004, 86. A propósito desta cuestión, Juliá Díaz (2000, 79-80 e 84) subliña que o réxime franquista non foi fascista, "pero sin [...] fascistas en los puestos de mando es sencillamente incomprensible". En efecto, a crise política de 1942 non provocou a evaporación dos elementos falanxistas, que seguiron presentes no Goberno e na administración, no *Movimiento*, na Organización Sindical e nos medios de comunicación e de propaganda. De feito, o réxime político español era unha realidade *sui generis*: ningún outro país estaba controlado polo exército, a *Falange* e a igrexa católica baixo a dirección dun líder carismático.

[605] No capítulo 4 vimos como Navarro introduce un importante matiz neste punto: a desmobilización política aféctalles as clases populares, porque as medias e as medias altas se atopan nun estado de mobilización permanente. Juliá Díaz (2000, 87-88) insiste en que "el Nuevo Estado nunca buscó una movilización de las clases medias y obrera al estilo del fascismo italiano"; é máis, o que realmente procurou foi a desmobilización permanente.

[606] Saz Campos, 2004, 154.

[607] Para Saz Campos (2004, 167), a ditadura franquista é comparábel con "aquellos regímenes intermedios, como los de Rumania, Austria, la Francia de Vichy o Portugal, que hemos visto denominar como parafascistas, gravitantes hacia el fascismo o fascistizados. De entre todo[s] ellos es, probablemente, el régimen de Vichy el que presenta más semejanzas con el español". Sobre a caracterización do franquismo como ditadura fascistizante, *v*. tamén Saz Campos e Gómez Roda, 2004.

[608] No capítulo 4 recollemos a reflexión crítica de Navarro sobre o nome que recibe usualmente o réxime despótico liderado polo xeneral Franco, que prefire chamar *réxime ditatorial español*.

[609] Giner, Sevilla-Guzmán e Pérez Yruela (1978) reelaboran o texto inicial de Giner e Sevilla-Guzmán (1975) e adoptan a terminoloxía que logo manterán estes autores (Giner e Sevilla-Guzmán, 1980, e Giner, 1981). Recentemente, porén, Giner (1997[2]) volve utilizar o aparato conceptual proposto hai 30 anos.

[610] Sobre a etioloxía destes modelos, Giner (1984, 9) ten reflexionado *a posteriori*:

> Coincidiendo con el período «tecnocrático» y «desarrollista» de los años 60 habían comenzado a surgir algunas concepciones que entendían el régimen en términos asaz benignos, al tiempo que las interpretaciones propuestas por la izquierda se habían tornado repetitivas, antañonas, crispadas, y en muchos casos dogmáticas. Estas últimas –por cuya indignación moral sentía una cierta afinidad electiva– me parecían incapaces de entender los procesos de cambio que se habían adueñado de la sociedad española a partir de 1953, por dar una fecha que quizá sea más correcta que la ya tradicional de 1959. Fue así cómo, en colaboración con Eduardo Sevilla, vine a componer una interpretación del régimen en términos de despotismo moderno, que incorporaba de un modo riguroso –o que deseaba serlo– una serie de conceptos clave: dominación clasista, terror selectivo, clases de servicio, obediencia pasiva, pluralismo restringido, y otros, sin por ello ignorar las fluctuaciones históricas ocurridas.

Noutro lugar, Giner (2000) observa:

> El interés por entender mejor la sociedad española me llevó a que, primero con la colaboración de Eduardo Sevilla, y más tarde con la de Manuel Pérez Yruela, dedicara también atención a poner de relieve, sociológicamente, lo que constituía la peculiar naturaleza del Franquismo, entendido como orden sociopolítico. Hasta el momento predominaba un análisis que lo definía como 'régimen autoritario' mientras que, en ambientes marxistizantes, se solía entender más bien como 'dictadura burguesa' más o menos militaroide. Nuestros propios esfuerzos, en cambio, nos condujeron a discrepar de entrambas versiones. Lo calificamos como modo de dominación despótica de fachada fascistoide, vinculada a la modernización por vía reaccionaria. Al introducir nociones como la neomarxista de 'clase de servicio' (para el aparato funcionarial y el ideológico, con inclusión de sindicatos verticales y Falange), 'violencia represiva selectiva', 'coalición reaccionaria' y otros afines, logramos, creo, presentar una versión alternativa a las dos prevalecientes. Algún concepto era nuevo, y otros, como el de coalición reaccionaria o clase de servicio (respectivamente de Barrington Moore y Karl Renner) procedían de la panoplia conceptual sociológica.

[611] Que, como vimos no capítulo 4, procede a describir os trazos dos distintos tipos de réximes non-democráticos existentes (autoritarios, totalitarios, postotalitarios e sultanísticos).

[612] Para unha definición da *politeia*, *v*. Giner, 1997[2], 151.

[613] Giner (1981, 15) define a sociedade atrasada como aquela que "pertecece a una amplia zona económica dada, pero ha quedado rezagada con respecto a las principales tendencias de crecimiento y transformación de ésta. Algunos grupos progresivos de las sociedades atrasadas consideran que éstas tienen que alcanzar a las zonas (o países) más desarrolladas de su propio universo cultural, político y económico «natural»".

[614] Para ilustrar a nosa discrepancia con Giner e Sevilla-Guzmán neste punto, pode ser interesante observar como os autores (Giner e Sevilla-Guzmán, 1975, 103, e 1980, 206) subliñan a intención dos réximes despóticos de evitar calquera mobilización política a través do aparato coercitivo e mais das institucións de control e de neutralización ideolóxica, polo que non fomentan a militancia masiva e ritualizan as manifestacións de apoio multitudinario que se celebran en ocasións especiais. O obxectivo é a obediencia pasiva da maioría da sociedade:

> Los amplios sectores obreros, campesinos y estratos medios no cooptados en las clases de servicio son controlados por los regímenes absolutistas a través de las instituciones creadas por el aparato del Estado para imponer sus relaciones de dominación.
> [...]
> La obediencia pasiva en el absolutismo despótico español se obtuvo a través de la tremenda represión que sobre los vencidos tuvo lugar en los años de la posguerra. [...]
> De esta forma los sectores de la clase obrera y del campesinado –republicanos en su mayor parte– que no fueron purgados y el amplio sector de las clases medias urbana[s], poco movilizado en líneas generales durante la República, quedó aterrorizado ante las ejecucciones [*sic*] legalizadas del nuevo orden. (Giner e Sevilla-Guzmán, 1975, 103.)

Giner e Sevilla-Guzmán (1980, 206-207) sinalan que, durante o longo período posterior á Guerra Civil Española, "the traumas of war and political extermination" fixeron doado implementar a obediencia pasiva. "Ultimately, as a paradox, such traumas also make the transition to a pluralist polity easier, by virtue of a generalised desire to avoid the horrors of civil warfare, still in living memory."

[615] Giner (2002) opina deste traballo seu que se trata dun

> estudio en el que la represión política, el despotismo clasista y militarizado y la legitimación del régimen a través de un alzamiento fratricida contra una República democrática desempeñaban las debidas funciones en el análisis sociológico. Otros trabajos de la época, hasta aquellos que no debían temer a la censura, sistemáticamente ignoraban o escamoteaban estas nociones. El enfoque conflictivista así como el componente de una pugna clasista en la tragedia española llamó la atención favorable de más de un colega (cosa que aún agradezco) [...].

[616] Saz Campos (2007, 42-43, 46 e 48-49) describe a Laín Entralgo como "un neofalangista que provenía del campo católico" e que asumiu a tarefa de aceptar e de incorporar o catolicismo no discurso especificamente fascista do falanxismo –é dicir, "de conciliar catolicismo y nacionalsindicalismo en un sentido radicalmente inverso al de los nacionalcatólicos"– mediante unha construción cuxa mensaxe viña a dicir "que sólo había una forma posible de ser buen católico, la falangista". Sobre o pensamento de Laín Entralgo, *v*. tamén Cuenca Toribio, 2008, 57-70.

[617] Para un breve retrato crítico de Areilza Martínez Rodas y Arana (a partir de agora referirémonos a el por Areilza), *v*. Grimaldos Feito, 2004, 186-191, que destaca o seu pasado franquista.

[618] Para un achegamento á personalidade política de Castiella, *v*. Pardo Sanz, 2000, e Tusell Gómez, 1984b, 249-253. Pollack (1987, 48-51) sintetiza os elementos básicos da xestión de Castiella á fronte da diplomacia española entre 1957 e 1969: (a) o endurecemento das relacións cos EUA no tocante ás bases militares; (b) a apertura aos países do Terceiro Mundo, especialmente aos árabes; (c) a oposición sistemática ás políticas de Israel no Oriente Medio; (d) o apoio activo aos procesos de descolonización; (e) as relacións estreitas e amistosas con Cuba; e (f) a reclamación da soberanía española sobre Xibraltar. Polo tanto, Castiella desenvolveu unha política exterior relativamente independente (con ingredientes neutralistas e antinorteamericanos), que chocou a miúdo cos intereses dos EUA. A partir de 1969, López Bravo mantívose fiel ás liñas básicas da acción exterior de Castiella, aínda que mellorou as relacións cos EUA. *V*. Cuenca Toribio, 2000, 209-210, e, en termos idénticos, 2003, 424-425.

[619] Do que, segundo Botti (1993[2], 116), resultaba "una especie de equivalente weberiano de la ética calvinista del capitalismo". Díaz-Salazar Martín (2006, 62) recolle esta idea: "Considero que la tesis weberiana de correlación calvinismo-capitalismo encuentra en España una nueva versión a través de la correlación opusdeísmo-neocapitalismo tecnocrático". Neste mesmo sentido, Hermet (1980, 114-115) sinala que Escrivá de Balaguer sitúa a ética calvinista do traballo no centro da súa teoloxía, mentres Burleigh (2006, 429) describe así o Opus Dei: "Aunaba el autoritarismo de Pío IX con una preocupación por el balance final que no habría perturbado a Henry Ford".

Sobre o vínculo que Weber estabelece entre ética protestante e capitalismo, *v*. Wallerstein, 2003, 218-222 e 248-251. En realidade, o protestantismo non estivo na orixe do capitalismo porque non existe unha relación de correspondencia necesaria entre unha teoloxía determinada e o capitalismo. Se o capitalismo xurdise nun contexto diferente ao da tradición protestante, esta tradición –católica ou musulmana, por exemplo– tamén fornecería os argumentos para xustificar o nacemento e o desenvolvemento do capitalismo. As relixións sobreviven porque todas son esencialmente vagas, ambiguas, flexíbeis e adaptativas. Todas conteñen elementos susceptíbeis de seren integrados nun discurso anticapitalista, pero todas xustifican o *statu quo*. Polo tanto, o que sucedeu non foi que a Reforma fose unha ideoloxía burguesa –de feito, foi máis ben unha sorte de revolta da periferia do sistema–, senón que, historicamente, foi o protestantismo o que se viu na necesidade de buscar os medios para

adaptarse ao desenvolvemento do capitalismo, e así, o capitalismo foi atopar os argumentos que o xustifican dentro da cultura protestante na que xurdiu.

[620] Navarro (2001, 76) considera o Opus Dei un produto do réxime ditatorial español. O seu desenvolvemento e a súa expansión non son imaxinábeis á marxe do réxime despótico, cuxa ideoloxía totalizante intentou reproducir: "En 1939, año en que Escrivá, que apoyó entusiásticamente el golpe militar de 1936, escribió su obra *Camino*, el Opus Dei era prácticamente inexistente. Su introducción en gran escala en el [réxime ditatorial español] ocurrió con la Ley de Ordenación Universitaria de 1943". É absurdo, polo tanto, considerar que os homes do Opus Dei foron portadores dunha sorte de proxecto predemocrático encamiñado a transformar o sistema.

[621] Velaquí un exemplo dun atributo do clientelismo, aquel que se podería cualificar de *relación patrón-cliente como relación de axencia recíproca*: o patrón –neste caso, a igrexa católica– actúa como un axente do cliente –neste caso, o réxime franquista– (a) no ámbito internacional, no que opera a Santa Sé, e (b) no ámbito dos Estados cunha presencia determinante da democracia cristiá; mentres tanto, o réxime actúa no seu propio ámbito –*v.g.* o educativo– como un axente do patrón.

Sobre a democracia cristiá na posguerra, *v*. Armero, 1978, 146-147.

[622] Unha tese, por certo, ampla e acriticamente aceptada nos campos historiográfico e científico-social, por moito que, na súa época, fose considerada falaz por parte dunha comunidade internacional maioritariamente hostil: a suposta neutralidade de España víase como un exercicio de oportunismo que agachaba a simpatía polas antigas potencias do Eixe (Pollack, 1987, 14-15). Así, por exemplo, Cortada (1980, 241) afirma: "At the start of World War II, Franco determined that the best course for his country to follow was to remain out of the fighting in order to give his new government ample time to rebuild the damaged nation. Therefore, he declared his neutrality and followed a course favoring whichever side happened to be winning the war at any given moment". Tamén Halstead (1980, 62 e 71), no seu demorado percorrido pola historia diplomática española entre 1936 e 1978 –no que o concordato de 1953, por certo, ocupa dúas liñas de texto–, indica que "Spain's regime declared its neutrality in September 1939", aínda que despois se refire ao "status of nonbelligerency" (este autor non oculta, polo demais, o seu franco entusiasmo polo réxime franquista –do que sostén que elevou e fortaleceu o *status* internacional de España– e polo propio ditador, a quen retrata como o diplomático español máis importante do século XX).

Pollack (1987, 4-16 e 20-21) matiza a apuntada tese da neutralidade franquista oficialmente proclamada en setembro de 1939: tratouse dunha moi oportuna *neutralidade activa* guiada (a) pola necesidade de Franco de significarse no campo internacional como un líder nacionalista e fascista e (b) pola prudencia necesaria ante, por unha banda, a eventualidade de que o *Reich* puidese perder a guerra, e, por outra banda, a debilidade económica e militar de España tras a Guerra Civil. Esta neutralidade activa transformouse axiña nunha non menos oportuna *non belixerancia* acompañada dunha indisimulada simpatía polas potencias do Eixe. A política exterior española entre 1939 e 1945 foi case sistematicamente favorábel ás potencias do Eixe. En 1944, con todo, empezou a ser obvio que os aliados ían gañar a contenda, así que Franco aproveitou a oportunidade de achegarse a eles, mesmo traizoando aliados como Pierre Laval, quen lle prestara axuda durante a Guerra Civil. Laval buscou refuxio en España, pero Franco non dubidou en extraditalo a Francia, onde foi xulgado e executado.

En definitiva, e segundo Huguet Santos (2003, 495-496) e Martínez Lillo (2001, 86-91), España foi oficialmente *neutral* entre setembro de 1939 e maio de 1940, cando declarou a súa breve *neutralidade vixiada*. Xa en xuño de 1940, España adoptou unha postura de *non belixerancia* que favorecía as potencias do Eixe nun momento de grandes éxitos militares. A partir de outubro de 1943, os acontecementos aconsellaron de novo un xiro cara á neutralidade.

[623] Ante a situación internacional posterior ao ano 1945, o Estado franquista intentou "definirse": entraron en vigor a *Ley de Cortes* (1942), o *Fuero de los Españoles* (1945), a *Ley de Referéndum Nacional* (1945) e a *Ley de Sucesión a la Jefatura del Estado* (1947). A *Ley de Principios del Movimiento Nacional* non entraría en vigor até 1958, e a *Ley Orgánica del Estado* faríao en 1967.

[624] Gómez Pérez (1976, 113, e, en termos moi similares, 1986, 192) fai unha precisión importante:

> La calificación *católicos* es ambigua *a nativitate*, porque todos los ministros de Franco han sido católicos y la mayoría católicos practicantes. Pero la denominación se ha hecho usual para denominar a un grupo de personas que *provenían de las filas de la Acción Católica y, a la vez*, formaban equipo con Martín Artajo. En el grupo *católicos* habría que distinguir entre dos personalidades aisladas (Ibáñez Martín, que se

asentó establemente en el ministerio de Educación; Larraz, que pasó apenas un par de años por el ministerio de Hacienda) y el equipo de Exteriores de Martín Artajo: él mismo, Ruiz Giménez y Castiella.

[625] Presidente da *Junta Técnica Nacional* da ACE e, entre 1959 e 1965, da ACNP, este letrado do Consello de Estado foi ministro de Asuntos Exteriores entre 1945 e 1957 grazas ao apoio de Ángel Herrera Oria. "Martín Artajo era una persona leal al régimen, había trabajado en el Instituto de Estudios Políticos y colaborado en la redacción del *Fuero de los Españoles*, pero su aval más valioso consistía en ser presidente nacional de la Junta Técnica de la ACE y amigo personal del entonces Presidente internacional de *Pax Romana*, Joaquín Ruiz-Giménez. Por lo tanto, Martín Artajo [...] podía ser aceptado por los políticos demócratas cristianos europeos y servía para estrechar la relación con la jerarquía eclesiástica" (Sánchez Recio, 2005c, 251). "Con la entrada de Martín Artajo en el Gobierno, se abre una nueva etapa para la ACNP, la de su mayor poder político, en la cual actuó de forma decisiva para legitimar al régimen y terminar con el aislamiento internacional de España" (Moreno Seco, 2005, 78). Para Tusell Gómez (1984a, 186, e 1984b, 36), a entrada de Alberto Martín Artajo no Gobierno, en xullo de 1945, foi o punto de partida do colaboracionismo do catolicismo oficial co réxime de Franco. *V*. Armero, 1978, 147, Cuenca Toribio, 2000, 209-210, e, en termos idénticos, 2003, 424-425, Gómez Pérez, 1976, 48, Moreno Seco, 2005, 86, Pollack, 1987, 14, Sánchez Recio, 2005b, 12, e 2005c, 214, Sevillano Calero, 2005, 72, e Tusell Gómez, 1984b, 36-38.

[626] Para un achegamento á biografía pública de Ruiz-Giménez, *v*. Martín de Santa Olalla Saludes, 2003, 181, nota 4. O autor conclúe que Ruiz-Giménez foi "posiblemente junto con Areilza y Fraga, uno de los casos más notables de desplazamiento ideológico de la historia política reciente de España. Quizá la explicación de todo ello radique en que Ruiz-Giménez no fue ni demócrata ni franquista, sino, sencillamente, y por encima de todo, católico".

Dun xeito máis sucinto, Moreno Seco (2005, 87) explica que o propagandista Ruiz-Giménez,

> tras ser embajador ante la Santa Sede, es nombrado, en 1951, ministro de Educación Nacional. De acuerdo con las tesis de Herrera, impulsó una tímida apertura cultural –colaborando con intelectuales como Tovar o Lain– sin menoscabo del apoyo a la dictadura y al Estado confesional. Fue cesado en 1956 por una serie de conflictos en la universidad, privado ya del apoyo oficial de la ACNP y de la jerarquía eclesiástica. Más adelante evolucionó hacia la democracia cristiana (ID) y en 1963 fundó *Cuadernos para el Diálogo*.

Moreno Juste (2005, 192-193) entende que Ruiz-Giménez foi, no seu momento, un colaboracionista católico convencido e moi activo, cun grao de identificación con Franco maior que o de Artajo. De feito, e segundo recorda Sánchez Recio (2005c, 251), Ruiz-Giménez foi, entre 1945 e 1946, presidente internacional de *Pax Romana* –a sección española da Internacional Católica–, unha asociación que lle prestou valiosos servizos á ditadura. Díaz-Salazar Martín (2006, 155) clasifica a Ruiz-Giménez dentro do grupo dos *intelectuais conversos*. Para un achegamento á figura de Ruiz-Giménez, *v*. tamén Gómez Pérez, 1976, 48-49 e 187-10, e 1986, 206-209, e Tusell Gómez, 1984b, 42-45.

[627] Botti, 1993[2], 119-123, Linz, 1993, 20-21, Morodo, 1984, 55-62, Pérez Díaz, 1994[2], 180, Ruiz Rico, 1975, 194-195 e 206-210, Sánchez Recio, 2005b, 11-12, e Tusell Gómez, 1984b, 52-53.

[628] En febreiro de 1946, a Asemblea Xeral da ONU decidiu non recoñecer o Goberno español, por consideralo froito do apoio das potencias do Eixe durante a Segunda Guerra Mundial. O 12 de decembro de 1946, de novo a Asemblea Xeral da ONU, na súa resolución 39 (I), cualificou o réxime despótico español de *fascista* e recomendou a retirada dos embaixadores. Tratábase máis ben dunha condena moral, sen implicacións económicas e con consecuencias diplomáticas limitadas. Así, a maior parte dos Estados –todos agás Portugal, Suíza, a Santa Sé e algún iberoamericano– retiraron lentamente os seus embaixadores en España, pero non os encargados de negocios. O réxime franquista converteu a iniciativa da ONU de estabelecer un cordón sanitario ao redor da ditadura española nun recurso político para fortalecerse mediante a mobilización da cidadanía contra o intervencionismo exterior. Posteriormente, a fracasada resolución 39 (I) non foi renovada –nin anulada até 4 de novembro de 1950 mediante a resolución 386 (V)–, porque no taboleiro da Guerra Fría España se converteu nun estratéxico e fiábel aliado anticomunista dos países occidentais. O 7 de maio de 1947, a Asemblea Xeral da ONU deixaba que os Estados decidisen libremente acerca das súas relacións diplomáticas con España. A partir de 1950, España foi invitada a formar parte das organizacións de tipo técnico, até que, o 14 decembro de 1955, foi admitida na ONU como membro de pleno dereito. (Huguet Santos, 2003, 500-502 e 505, Martín Pallín, 2007, 44, Martínez Lillo, 2000, 333-340, e 2001, 93-98, Pardo Sanz, 2003, 34-35, Piñol, 1999, 28, e Viñas Martín, 2003, 81-82.)

Pollack (1987, 19-47), que estuda polo miúdo as relacións entre a comunidade internacional e España neste período, tamén recoñece que o ano 1955 marcou o final do illamento internacional do réxime despótico. Foi en 1950 cando as relacións *de facto* entre os EUA e

España se converteron en relacións diplomáticas oficiais. A partir de 1951, e precisamente co apoio fundamental dos EUA, España foi admitida en varios órganos especializados da ONU. O proceso culminou en decembro de 1955 coa plena integración, que (a) non impediu que moitos países se xuntasen durante un longo período nun activo *lobby* antifranquista e (b) non supuxo a plena normalización diplomática de España. Con todo, a primeira metade da década dos anos cincuenta foi un período positivo para a ditadura: no contexto da Guerra Fría, o concordato coa Santa Sé, os acordos cos EUA e mais a admisión na ONU acreditaron a respectabilidade do réxime e a súa aceptabilidade como socio e aliado. Porén, as presións dos EUA non lograron nunca que a España franquista entrase a formar parte da OTAN, porque a maior parte dos países se resistiron a lexitimar a ditadura e a compartir con ela a defensa estratéxica de Europa. (España converteuse en membro da OTAN en 1982.)
Sobre a política europea dos católicos españois, *v*. Moreno Juste, 2005. O autor (Moreno Juste, 2005, 177-178) pensa que os acordos cos EUA e coa Santa Sé "entreabrieron la puerta a una funcional, incompleta, limitada e incluso vergonzante inserción internacional de la España de Franco", cuxo mellor exemplo podería ser "el rechazo de las organizaciones regionales europeas de mayor impronta política al ingreso de la dictadura franquista: ni la NATO ni el Consejo de Europa en 1949, ni después la CECA en 1951 y desde los Tratados de Roma en 1957, las Comunidades Europeas aceptaron nunca considerar al régimen de Franco como un igual de las nuevas democracias europeas".
Sobre a orixe do illamento internacional do réxime despótico franquista, *v*. Martínez Lillo, 2000, 325-326, e 2001, 91-92.

[629] O acto de asinamento do concordato, segundo Laboa Gallego (2000b, 376-377), resultou humillante para o Goberno español: "una vez más, la Santa Sede demostró sus reticencias al reducir al mínimo el aparato representativo de la firma del Concordato, que fue casi clandestina. Actitud que llevó al comedido Martín Artajo a quejarse amargamente". Sobre este episodio, *v*. tamén Martín de Santa Olalla Saludes, 2003, 201-202 e 245.

[630] *V*. tamén Laboa Gallego, 2006a, 70. Para unha descrición da situación na que se atopaba o réxime despótico español ao rematar a Segunda Guerra Mundial, *v*. Viñas Martín, 2003, 23 e 52-53: o ditador Franco debíalle o seu poder ao apoio das potencias do Eixe, de tal maneira que, na época da derrota do fascismo, carecía por completo de respectabilidade internacional e non podía contar nin coa simpatía dos países democráticos, nin tampouco coa da Unión Soviética.

[631] *V*. tamén Blázquez, 1991, 105-110, Hermet, 1981, 211, Laboa Gallego, 1981, 81-88, e 1988b, 18-22, Piñol, 1999, 146-148, e Puente Ojea, 1995[2], 343-346. Rafael Calvo Serer, o expoñente máis representativo do nacionalcatolicismo durante estes anos, teorizou –inspirándose sobre todo en Menéndez Pelayo– a vertebración de España a través do *humanismo cristián moderno*, entendido como unha cultura inspirada na fe católica. Sobre Calvo Serer, *v*. tamén Hermet, 1980, 110 e 122-125.
Por outra banda, quizais fose este un dos momentos –entre outros apuntados aquí– onde mellor se aprecia un dos atributos propios do clientelismo, é dicir, a relación patrón-cliente como relación de intercambio desigual por mor das diferenzas de *status*: a igrexa católica controlou a relación en detrimento das posíbeis pretensións do resto das institucións franquistas.

Capítulo 14

[632] Giner e Sevilla-Guzmán, 1975, 93-95, e Giner, Sevilla-Guzmán e Pérez Yruela, 1978, 125-126.

[633] Giner, Sevilla-Guzmán e Pérez Yruela (1978, 123, nota 13) citan a obra de Caetano Mosca, *The Ruling Class*, New York, McGraw-Hill, 1932.

[634] Giner e Sevilla-Guzmán, 1975, 96. Porén, os autores (Giner e Sevilla-Guzmán, 1975, 89) non descoñecen que as ideoloxías que compoñen, en xeral, os "«modos de pensamiento» de la fórmula política de estos regímenes [despótico-absolutistas]" tenden a "realizar la función subyacente de justificar y sacralizar la desigualdad económica y «racionalizar» las desigualdades sociales existentes". *V*. tamén Giner, 1997[2], 189-197. Remitímonos neste punto aos capítulos 4 e 7, onde criticamos o recurso ao concepto de *mentalidade* de Geiger en Linz, derivado da negación da ideoloxía como elemento constitutivo dos réximes autoritarios.

[635] Giner e Sevilla-Guzmán, 1975, 96-97, e 1980, 204 e 209, Giner, Sevilla-Guzmán e Pérez Yruela, 1978, 122 e 124, e Giner, 1994, 58-59.

[636] Como vimos no capítulo 7 da man de Martínez Alier (1975, 70-74), a doutrina da democracia orgánica, cuxo fundamento é a negación da democracia liberal e da loita de clases, preconiza a solidariedade e a harmonía da colaboración entre os diferentes grupos sociais.

[637] *V.* esp. Botti, 1993[2], 20, 30-32, 35-52, 59-71, 73-87, 89-92 e 142-156.

[638] En palabras de Álvarez Bolado (1976, 195-196): "la patria no es la patria más que en la medida en que es católica. [...] No puede, pues, haber dos Españas. Y, si *de hecho* las hay, una de ellas es la anti-España". No mesmo sentido, *v*. Laboa Gallego, 1981, 73: "Se identificó cristianismo con valores patrios, no se era buen español si no se era católico". *V*. tamén Díaz-Salazar Martín (2006, 15-19, 26 e 28), para quen o nacionalcatolicismo é un *fundamentalismo* porque define o catolicismo como a esencia nacional española e desbota como antinacional calquera ideoloxía non católica: "Solo desde el catolicismo es posible la unidad y el sentido de España. La unidad de la fe es el fundamento de la unidad nacional". Piñol (1999, 81) entende que o nacionalcatolicismo, cuxos modelos máis significativos son o español e o polaco, "es la concepción de la fe cristiana y de la vida de la comunidad católica como un elemento constitutivo de la nación. Ésta ha sido la idea-fuerza de la ideología y de la praxis nacionalcatólicas". Cuenca Toribio (2008, 131) matiza que o caso polaco non é comparábel ao español:

> En efecto: el nacionalcatolicismo se mostró en el Novecientos como un fenómeno único y aislado, sin que pudieran encontrarse en Occidente –y en todo el mundo, quizá...– otros procesos de idéntica índole. Pues, los paralelismos a que a las veces se recurre con hechos sedicentemente similares de otros estados –la dictadura chilena de Pinochet o la Polonia de Lech Walesa, un pueblo, un gran pueblo, desde luego, y una nación sin Estado en casi toda la edad contemporánea, por ejemplo– son, ciertamente, engañosos o falsos. Sólo en pueblos de larga tradición, en los que la religión ha ido asociada durante siglos a la pertenencia nacional y en los que costumbres y caracteres se troquelaron en el molde del cristianismo o de otro credo monoteísta, cabe testar un movimiento de rasgos y naturaleza semejantes a los del nacionalcatolicismo. Se entiende, sin embargo, que el sociólogo o el filósofo incurran en la tentación de pensarlo de la manera descrita; pero en su camino nunca se codearán con sus colegas historiadores... Español y muy español, con marbete *made in Spain*, fue un nacionalcatolicismo reconstruido hasta el presente con grueso trazo, cuando no con chafarrinones, y envuelto por entero en un descrédito universal y anatemizador, por cuya contextualización adecuada sólo abogan, desde un plano de serenidad, plumas muy escasas.

O autor (Cuenca Toribio, 2008, 146-163) critica severamente case todos os achegamentos ao nacionalcatolicismo que coñece, pero nos meandros da súa prosa barroca parece perderse a súa propia posición verbo da cuestión.

[639] Urbina (1977, 107-108) cre que a base intelectual do nacionalcatolicismo é moi simple e mesmo pobre: abondan as afirmacións xenéricas e absolutas sen fundamento analítico rigoroso (histórico e socioeconómico), e o proceso de pensamento redúcese a esquemas antitéticos (opcións absolutas da forma ben/mal).

[640] Nalgúns autores, a natureza do nacionalcatolicismo como ideoloxía do franquismo dáse por suposta. Así, Serrano Blanco (2006, 18) non dubida en afirmar con rotundidade que o nacionalcatolicismo foi a "ideología oficial del régimen".

Pero a concepción do nacionalcatolicismo non é pacífica. Botti (1993[2], 163-174) expón as achegas de Álvarez Bolado, Díaz-Salazar Martín, Hermet, Morodo, Ruiz Rico, Tusell Gómez, Urbina e outros. Sobre Urbina, 1977, Cuenca Toribio (2008, 126, nota 1) opina criticamente que se trata dun "trabajo ensalzado bombásticamente por un publicista religioso catalán de cierta audiencia en su tiempo", en alusión a Piñol.

Saz Campos (2004, 265-266, e 2007, 34), para quen o nacionalcatolicismo foi a ideoloxía hexemónica do réxime franquista, apunta criticamente que, en Botti e, en xeral, nos autores que defenden este tipo de enfoques, o nacionalcatolicismo acentúa o elemento católico en detrimento do nacionalista. Navarro (2001, 75) semella compartir esta crítica, pero vai aínda máis alá:

> [O termo *nacionalcatolicismo*] me parece apto aunque insuficiente [...]. El catolicismo español no era sólo catolicismo. Incluía dosis elevada[s] de fascismo, incluyendo su racismo, su imperialismo, su apego a los valores militares y de fuerza (como lo denota el término de Cruzada), su ansia de conquista, su espíritu enormemente reaccionario, su extrema forma de represión psicológica y sexual, su odio al liberalismo, laicismo, socialismo, comunismo y anarcosindicalismo, y que contribuyó a una de las represiones más violentas que han existido en el siglo XX en la Europa occidental.

[641] Álvarez Bolado (1976, 194-209) atribúelle á "teología política del nacionalcatolicismo" catro características principais: "a) la *mediación nacionalcatólica* de la fe; b) el carácter *eclesiocrático* en la relación de la Iglesia con la sociedad civil; c) la explícita y *militante antimodernidad* de esta teología; d) su carácter de teología de *reconquista*". A nosa concepción do nacionalcatolicismo afástase en parte da deste autor, así como da de Díaz-Salazar Martín

(2006, 20-21 e 32-35), que tamén sostén que o proxecto nacionalcatólico é antimoderno. O seu argumento non nos parece convincente: "Es inviable el intento de detener la secularización que genera la industrialización de un país y sus efectos modernizadores [...]. Un tradicionalismo integrista y un fundamentalismo religioso solo pueden mantenerse dentro de una sociedad preindustrial y premoderna". Desde o noso punto de vista, o feito de que finalmente o proxecto nacionalcatólico resultase inviábel non significa que fose antimoderno. Pero tamén cremos que, se o nacionalcatolicismo non é unha ideoloxía que poida cualificarse propiamente de *antimoderna*, o certo é que non explicitou as súas arelas modernizadoras até a fase tecnocrática opusdeísta do réxime franquista. Ao noso entender, Álvarez Bolado (1976, 195, 199-203 e 207, e 1999, 315-325), que sostén que o nacionalcatolicismo é militante e radicalmente antimoderno, incorre nunha incoherencia cando afirma que o proxecto teolóxico-político nacionalcatólico consistiu precisamente en modernizar o país sen alterar o carácter hexemónico da tradición católica e nacional, até o punto de que o factor católico puido ser o núcleo dunha modernización instrumental e mesmo societaria non contaminada polas ideoloxías da modernidade. Outros autores que sosteñen a natureza antimoderna do nacionalcatolicismo son Laboa Gallego (2006a, 69) e Urbina (1977, 109-112 e 117-118). Tamén Ben-Dror (2003, 40), que non se refire especificamente á ideoloxía nacionalcatólica, afirma: "En España, el rechazo por la modernidad era parte de la concepción católica del mundo". Curiosamente, a autora introduce un importante matiz, que, de feito, a achega á nosa postura: "no se trataba de cambiar al capitalismo, sino de atenerse a una concepción más acorde con las enseñanzas de la Iglesia".

[642] *V*. Hermet, 1980, 94-97. Fundada en decembro de 1931, a revista reuniu un equipo de autores reaccionarios próximos ao fascismo que se ocuparon de adaptar ás circunstancias o pensamento autoritario católico baseado sobre o antiliberalismo, o antidemocratismo e o antisocialismo.

[643] Esta sería, segundo Urbina (1977, 116), a *funcionalidade política* do nacionalcatolicismo: "una clara función legitimadora y aglutinadora de fuerzas sociales comprometidas en la guerra civil". Nun sentido moi parecido, *v*. Tello Lázaro, 1984, 97-146: a heteroxeneidade do bloque dominante fixo necesaria unha ideoloxía unitaria cuxos compoñentes se encargou de elaborar a igrexa católica sobre a identificación entre o ser católico e o ser español, a pervivencia da idea de *cruzada*, o enxalzamento da figura de Franco como gobernante cristián perfecto –a fórmula acuñada nas moedas era "FRANCISCO FRANCO CAUDILLO DE ESPAÑA POR LA GRACIA DE DIOS"–, o pesimismo antropolóxico (que se plasma nás máximas que deben rexer o comportamento cívico do súbdito dócil: a obediencia á autoridade e o respecto á orde estabelecida) e a invocación do comunismo, da masonaría, do liberalismo e do anarquismo como inimigos de España derrotados pero sempre ao axexo.

[644] A este respecto, Cuenca Toribio (2008, 126-127, nota 1) apunta: "Según el bien conocido narcisismo intelectual de quien fuera excelente sacerdote y sobresaliente biblista, el canónigo sevillano José Mª González Ruiz, él sería, en la tan disputada y controvertida paternidad nominativa del nacionalcatolicismo –¡nada menos que a ministros del propio Franco se le atribuye por estudiosos muy pandereteados la denominación!...– el feliz creador de la fórmula". Andrés-Gallego, Pazos e Llera (1996, 82) asumen que foi efectivamente González Ruiz quen inventou o termo "en una entrevista concedida a *Temoignage* [*sic*] *chrétien* poco después del Concilio Vaticano II". Urbina (1977, 85), pola súa banda, matiza que o termo xa era usado entre os "ideólogos de la Restauración" (Pemartín, Gomá y Tomás), que identificaban a "identidad entre lo nacional español y lo católico", aínda que "empezó a popularizarse por los años sesenta, por o[b]ra, sobre todo, de José María González Ruiz". En cambio, Blázquez (1991, 121) atribúelle a paternidade do termo a López Aranguren. En realidade, e como conclúe Montero García (2007a, 139), "González Ruiz y Aranguren se disputaron [...] la paternidad del concepto nacional-catolicismo". Sobre González Ruiz, *v*. Hermet, 1980, 150-151.

[645] Sobre esta cuestión, *v*. tamén Díaz-Salazar Martín, 2006, 22-26.

[646] *V*. Díaz-Salazar Martín, 2006, 16-17.

[647] De feito, e segundo Díaz-Salazar Martín (2006, 20, 27, 56-66 e 70-72), tanto a ACNP como o Opus Dei mantiveron e reproduciron a ideoloxía nacionalcatólica.

[648] Esta descrición tomámola prestada de Hermet, 1980, 96.

[649] Un dos "maîtres de la pensée catholique réactionnaire" (Hermet, 1980, 89).

[650] Para Hermet (1980, 91), Balmes é "tout le contraire d'un libéral", e acaba chegando "à des conclusions presque semblables [ás de Donoso Cortés] sur la forme autoritaire du régime que convient à l'Espagne".

[651] O deputado Juan Vázquez de Mella era, segundo Hermet (1980, 93), un representante da extrema dereita católica.
[652] Segundo Saz Campos (2007, 41), Pemartín foi "quien asumió la tarea de llevar el fascismo, que decía asumir, a las aguas del tradicionalismo católico". Sobre o pensamento de Pemartín, *v*. Cuenca Toribio, 2008, 112-117.
[653] Así, para Ramiro Ledesma Ramos, a hispanidade era un antídoto contra os nacionalismos periféricos, mentres que Onésimo Redondo opinaba que o imperio era o instrumento para garantir e estender o poder económico.
[654] *V*. Lannon, 1990, 237.
[655] Saz Campos (2004, 161-162 e 166-167) introduce un importante matiz nesta idea comunmente aceptada:

> Según la interpretación dominante, la Segunda Guerra Mundial, con la derrota de las fuerzas del Eje, fue decisiva para la evolución de la dictadura franquista. Esta derrota del fascismo habría determinado el proceso de desfascistización y los intentos del régimen por acomodarse a la nueva situación internacional. Por supuesto, algo de cierto hay en ello. Pero el cuadro resultaría más completo si acertásemos a diferenciar tres fases distintas sobre la base de las relaciones entre dinámica interior y dinámica exterior. Una primera (1939-1941), en la que la guerra mundial y los éxitos del Eje favorecen una aceleración del proceso de fascistización. Una segunda, (1941-1942) en la que, todavía victoriosas las armas del Eje, la Falange fascista sufre una definitiva derrota. Y una tercera, (1942-45) en la que el declive de las armas fascistas supone una aceleración del proceso de desfascistización, pero dentro de los límites que han quedado definitivamente marcados en la fase anterior. De todas ellas, como se infiere claramente de lo dicho, la segunda, la intermedia, sería la decisiva.

Polo tanto, entre 1941 e 1942 o compromiso autoritario atopou os equilibrios básicos que lle darían unha estabilidade extraordinaria: sobre a base da figura de Franco, o Goberno situouse por riba do partido único, e os intereses das clases, das institucións e das elites tradicionais foron respectados, ao tempo que se mantiveron elementos fascistas tales como a retórica ou as prácticas represivas.
[656] Suanzes-Carpegna (2006, 43) sinala que

> el Estado franquista era un Estado nacionalista [...] extremadamente centralista, [...] desconocedor de la región como entidad jurídica, negaba incluso la autonomía administrativa de las provincias y municipios. A los Gobernadores Civiles, que eran a la vez los Jefes Provinciales del Movimiento, y a los Presidentes de las Diputaciones los nombraba el poder ejecutivo, al igual que a los Alcaldes, así como a los Rectores de Universidad. En este punto, el nuevo régimen [...] se separaba [...] del regionalismo fuerista defendido por el carlismo, aunque como concesión a esa corriente, que había jugado un papel relevante en el «Alzamiento» del 36, se reconoció el carácter foral de las Diputaciones de Navarra y Álava.

[657] Neste mesmo sentido, *v*. Díaz-Salazar Martín, 2006, 21.
[658] Sobre o concepto de *mentalidade*, *v*. Giner, 1997[2], 190. A mentalidade é menos elaborada que a ideoloxía, porque provén "del rol ocupacional, de la comunidad de morada y de la subcultura". A "constelación de actitudes" que conforma a mentalidade queda "incorporada al temperamento y al carácter de las personas". A pluralidade de mentalidades débese á división do traballo e ás diferentes formas de vida.
Como puidemos ver nos capítulos 4 e 7, Linz, posibelmente empeñado en afastarse do modelo marxista, nega a ideoloxía como elemento constitutivo dos réximes autoritarios, o que o leva a acudir ao concepto de *mentalidade* dun esquecido Geiger, no que se sostén a idea dun condicionamento psicolóxico da persoa polo seu contorno social máis inmediato. Porén, o concepto de *mentalidade* adoece de graves problemas, como observa González Beramendi (1999, 109-110).
[659] Giner e Sevilla-Guzmán, 1975, 91 e 97, e Giner, Sevilla-Guzmán e Pérez Yruela, 1978, 126.
[660] Giner e Sevilla-Guzmán, 1975, 100-101, e 1980, 214.
[661] Giner e Sevilla-Guzmán, 1975, 98-99.
[662] Giner e Sevilla-Guzmán, 1975, 99-100, e 1980, 213-214, e Giner, 1994, 59.
[663] Giner e Sevilla-Guzmán, 1975, 100, e 1980, 214.
[664] Giner, 1994, 52, e Giner e Sevilla-Guzmán, 1975, 103, e 1980, 206-207.
[665] Giner e Sevilla-Guzmán, 1975, 98, e 1980, 211-212, e Giner, Sevilla-Guzmán e Pérez Yruela, 1978, 124-125.
[666] En 1978, Giner, Sevilla-Guzmán e Pérez Yruela (1978, 124-125) propuxeron unha división da represión franquista en fases:

> *a)* El «El Terror Blanco» (1939-1943). De purga sangrienta tanto en las ciudades como en el campo. *b)* El largo silencio (1944-1968). Período en el que el sistema represivo [...] consigue un cierto grado de eficacia sin violencia física. [...] *c)* La vuelta a la violencia armada (1968-1975). La violencia sin provocación contra la clase obrera surge con los hechos sangrientos de Granada y continúa hasta la actualidad.

A este respecto, Cazorla Sánchez (2005) relata un episodio significativo: "durante su visita a Madrid en octubre de 1940, Heinrich Himmler, el líder nazi arquitecto del Holocausto, manifestó

su desaprobación por la extensa e innecesaria represión del régimen y su absurda falta de voluntad integradora hacia los perdedores. En esos momentos había en España unos 280.000 presos políticos". Vincent (2007, 83-84) confirma que a "violencia del régime fue sobrecogedora, una prueba clara del extraordinario aumento de la capacidad del Estado español"; a súa brutalidade "superó con mucho la de la Italia de Mussolini".

[667] Giner, 1972a, Giner e Sevilla-Guzmán, 1975, 101-102, e 1980, 215, e Giner e Sarasa Urdiola, 1993, 66 e 68-69.

[668] Fusi Aizpurua (2000, 180) identifica claramente a igrexa católica como monopolizadora do sistema educativo na España franquista. Legalmente (aínda que na práctica había unha gran laxitude), mesmo na universidade era obrigatorio o ensino da relixión católica.

[669] *V*. Hermet, 1980, 167-177.

[670] Giner e Sarasa Urdiola (1993, 68) aluden á oposición e á reticencia do Estado franquista que tivo que superar o Opus Dei para abrir a súa universidade privada en Navarra. Sobre a influencia católica na universidade española, *v*. tamén a síntese de Fusi Aizpurua, 2000, 180-181 e 204. Para un achegamento ao antifranquismo católico universitario, v. Díaz-Salazar Martín, 2006, 121-130.

Giner (1972a, 104-124) dedícalle unha atención especial ao estudo da fortuna política da comunidade universitaria española durante o período franquista. Para isto recorre a unha periodificación do franquismo en tres etapas:

1939-1954: Este período podería ser subdividido en dúas etapas: 1939-1945 e 1945-1954. Durante a primeira etapa, coincidente coa Segunda Guerra Mundial, a sociedade española estivo sometida a un proceso de fascistización parcial que lles afectou, por exemplo, ao ensino primario ou á planificación económica estatal, pero que non repercutiu nin na igrexa católica, nin na oligarquía financeira, nin nas clases altas. Tamén a universidade foi sometida a un intento de fascistización. En efecto, o exilio masivo da *intelligentsia* republicana e mais a persecución política dos intelectuais non afectos ao réxime franquista auguraron o control da universidade por parte da *Falange*. (Elorza [2006a] indica que case o 45% dos 128 catedráticos que tiña a Universidade de Madrid en xuño de 1936 foron depurados.) Así, a *Ley de Ordenación de la Universidad Española* de 1943 prescribiu que os rectores tiñan que ser membros do partido e que os demais profesores debían xurarlle fidelidade ao réxime, mentres o Sindicato Universitario Español (SEU) –a única organización política estudantil a partir de 1940, creada pola *Falange* xa en 1933 e da que Joaquín Ruíz-Giménez Cortés foi un dos membros máis destacados– recibiu un trato de privilexio na academia. A orientación ideolóxica do profesorado era predominantemente ultratradicionalista católica, mentres o estudantado estaba controlado pola *Falange*. Porén, o fervor "revolucionario" falanxista podía pór en perigo a ditadura militar. Para lle facer fronte a esta ameaza, o réxime puxo en marcha varias medidas: (a) a *Falange* foi neutralizada pouco a pouco mediante o reparto, entre os seus membros máis destacados, de privilexios e postos de relevancia; (b) creouse a milicia universitaria, mediante a cal o estudantado foi militarizado nun corpo de elite ao que non accedían as *classes dangereuses*; e (c) as ansias revolucionarias anticomunistas e filonazis duns dous mil estudantes foron satisfeitas durante a aventura rusa da División Azul.

Coa desfeita das potencias do Eixe en 1945 comezou a segunda etapa deste primeiro período. O SEU acabou por completo domesticado –aínda que mantivo un discurso "revolucionario"– mentres o elemento relixioso se converteu en primordial. A universidade –definitivamente fóra do control falanxista– acadou o seu punto máis baixo na historia moderna: burocratizada, corrupta, legalista, estancada, ríxida, dogmática e pobre.

1955-1965: Foi nesta época cando os estudantes universitarios –a maior parte dos cales proviñan das clases medias e altas– empezaron a desafiar a ditadura, aínda que sen éxito: eran poucos contra un réxime moi forte, e non tiñan un apoio social significativo. Á vez, o réxime buscaba acadar unha certa respectabilidade internacional, polo que algúns católicos e falanxistas "liberais" foron promovidos a postos de responsabilidade no Ministerio de Educación e nas universidades (Joaquín Ruíz-Giménez Cortés, por exemplo, foi nomeado ministro de Educación). A universidade converteuse no único ámbito de discusión política relativamente libre. A rápida politización do estudantado conduciuno á frustración e á radicalización que desembocaron na crise de 1956. Un intento de democratización controlada do SEU fracasou. A partir da metade dos anos sesenta pódese considerar que a organización estaba morta.

1965-1971: Á altura do ano 1965 era posíbel constatar que (a) o crecemento económico sostido aumentara o poder adquisitivo das clases medias, que podían enviar os seus fillos a estudar na universidade; e que, ao mesmo tempo, (b) os cambios estruturais –a modernización

económica, a urbanización intensa e o crecemento da mobilidade interna e exterior da poboación– provocaran unha actualización das actitudes do estudantado verbo de todos os aspectos da vida. En 1965 tivo lugar unha nova mobilización estudantil en todo o país, que foi duramente reprimida polas autoridades. Os universitarios lograron unha notábel repercusión das súas demandas de democratización no acceso á formación superior, así como das súas denuncias do favoritismo, da incompetencia académica e do autoritarismo. O Goberno, que mentres tanto adoptara a ideoloxía *desarrollista* dos tecnócratas do Opus Dei á que acabamos de facer alusión, seguía sen afrontar a reforma dunha universidade á que empezaban a acudir cada vez máis estudantes. Despois de 1965, o movemento universitario fíxose máis complexo: apareceron novas actitudes e diversificáronse os intereses e mais as estratexias. De feito, era posíbel identificar dúas tendencias: unha "política" ou revolucionaria e outra "profesional" e máis conservadora. Tras o maio do 68, o ano 1969 –que marcou o triunfo político completo do Opus Dei, cando pasou a controlar o Goberno– iniciouse co estado de emerxencia que acabou co renovado activismo político universitario. Os tecnócratas opusdeístas impuxeron o seu proxecto de modernizar a universidade sen democratizala, cun dobre obxectivo: controlar a universidade pública –onde, de feito, os membros do Opus Dei ocuparon moitos postos estratéxicos– e pór en marcha unha proveitosa universidade privada.

As razóns do éxito político e académico opusdeísta hainas que buscar na amálgama entre ditadura conservadora e desenvolvemento económico: (a) as crenzas do Opus Dei fornecían unha lexitimación axeitada, mentres o seu "apoliticismo", combinado coa súa ideoloxía da *fin das ideoloxías*, eran do agrado do exército e da oligarquía no poder; (b) o Opus Dei foi quen de ofrecerlle ao réxime despótico xustamente o que necesitaba para sobrevivir a partir dos anos sesenta, é dicir, uns criterios de promoción social baseados sobre o éxito e a énfase posta na "modernidade", na eficiencia e na competencia técnica; e (c) a súa centralidade no campo político español, así como a súa incardinación nos parámetros culturais tradicionais do clientelismo, fixo o Opus Dei especialmente atractivo para moitos universitarios, que viron nel un medio para sortear facilmente os graves atrancos da mobilidade vertical.

Se en 1956-1957 a sociedade se amosara indiferente fronte ás reivindicacións universitarias, a comezos dos anos setenta as tensións sociais, os conflitos nacionais, as protestas obreiras, a oposición eclesiástica, o reformismo de membros do *establishment* político e a incomodidade en certos sectores do exército caracterizaron unha situación que mudou substancialmente.

[671] Giner e Sevilla-Guzmán, 1975, 98.

[672] Giner e Sevilla-Guzmán, 1975, 102-103, e 1980, 215-216.

[673] Giner e Sevilla-Guzmán, 1975, 90-93, e 1980, 203 e 205-206, Giner, Sevilla-Guzmán e Pérez Yruela, 1978, 133-134, e Giner, 1994, 49 e 51-52.

[674] Posteriormente, Giner (1997[2], 160) cualificará as clases de servizo como *colectividades* de servizo.

[675] *V*. Puente Ojea, 1995[2], 339-342.

[676] Suárez Pertierra (1978, 30-159) analiza polo miúdo a confesionalidade católica do réxime despótico franquista. A recepción da normativa canónica no dereito español apenas deixou espazo para a tolerancia da práctiva privada dos cultos non católicos. O principio de liberdade relixiosa (interpretado dun xeito restritivo) non se integrou no ordenamento xurídico até 1967, tras o Concilio Vaticano II. Sobre a *Ley 44/1967, de 28 de junio, regulando el ejercicio del derecho civil a la libertad en materia religiosa* (BOE do 1 de xullo), *v*. capítulo 19.

[677] Para Iribarren Rodríguez (1988, 241-242), "la presencia de obispos en las Cortes españolas era prudente y legítima", xa que o contrario sería "un acto de *resistencia activa* en materia de discutible, pero real ordenación jurídica del Estado: exigencia de los sistemáticos protestadores de la política en la Iglesia, que desearían, en cambio, aplaudir la adscripción del episcopado a la oposición militante. [...] la historia tiene su «ritmo psicológico», que los críticos deberían entender y respetar".

[678] Sobre a posición desta lei no ordenamento "constitucional" franquista, Pérez-Llantada Gutiérrez (1974, 247-248) observa que se trataba dunha lei "sin par en nuestro sistema constitucional, dado que plasma unos ideales básicos que quieren reflejar fielmente la expresión política de la conciencia nacional". De aí que ocupase "el primer escalón de la estructura jurídico-política de la nación. [...] Queda así la Ley como un texto protoconstitucional, a nivel superior al de las demás Leyes Fundamentales, que integran un segundo escalón normativo".

[679] Giner, 1972b, 5, e Giner e Sevilla-Guzmán, 1980, 205.

[680] Giner engade: “En esta tarea, naturalmente, interviene también la Falange, pero sin competir seriamente, pues ella misma aparece como organización eminentemente católica”.
[681] Marina García-Tuñón (2006, 45) define o *goberno corporativo* como “marco en el que se establecen las reglas de organización y control interno del poder societario”.
[682] Para todo este punto, *v*. Barreiro Fernández, 1996, Blázquez, 1991, 94-95, Cuenca Toribio, 1986, 349-416, e Duato Gómez-Novella, 1977, que seguimos moi de preto. *V*. tamén o estudo que Bourdieu e Saint Martin (1982) lle dedican ao episcopado francés no campo do poder. Moitas das súas conclusións son, *mutatis mutandi*, de aplicación ao caso español.
[683] Cárcel Ortí (1993) repara no feito de que, no século XX, os períodos durante os cales o nomeamento dos bispos se fixo libremente (sen intervención ningunha das autoridades públicas) foi na II República, na Guerra Civil na zona controlada polos militares rebeldes, e a partir de 1976. Para un desenvolvemento da materia tratada en Cárcel Ortí, 1993, para os períodos da II República, a Guerra Civil e mais o réxime despótico franquista, *v*. Cárcel Ortí, 1994.
[684] Se aos prelados nados na zona mediterránea lles sumamos os aragoneses, vemos que preto do 50% deste segmento da xerarquía católica do último medio século se recrutou en viveiros diferentes aos das centurias anteriores.
[685] Para un retrato de Enrique y Tarancón, *v*. Blázquez, 1991, 113-115, Brassloff, 1998, 42-44, Callahan, 2000, 381-382, 415-416 e 436, Cuenca Toribio, 1986, 566-567, e Ruiz-Giménez Cortés, 1984. Para unha valoración das *Confesiones* de Enrique y Tarancón (Enrique y Tarancón, 1996), *v*. Montero García, 2007c, 197-199.

Capítulo 15

[686] Certamente, a corporación católica non se manifesta demasiado confiada a este respecto. Segundo a Conferencia Episcopal Española (2008c), a sociedade está a padecer “sucesivos procesos de secularización” que, sumados á “ruptura de la cadena en la transmisión de la fe en el seno de la familia” e mais ás “opiniones de los demás, [aos] criterios sociales y [ás] presentaciones parciales, sesgadas y distorsionadoras que, en bastantes casos, hacen de la Iglesia algunos medios de comunicación”, desembocan nun afastamento de Deus, nunha vivencia “de una fe heredada, pero no personalizada” ou en comportamentos que amosan “una profunda ruptura entre la fe y la vida” dos crentes. O cal fai “necesario que cada bautizado asuma la urgencia de revisar su espiritualidad y de renovar su formación cristiana”. Esta actitude eclesiástica non é sorprendente. Segundo os datos sociolóxicos que manexa Dobbelaere (2008, 29),

> cuanto más comprometidos con la Iglesia se encuentran los católicos, tanto más se oponen a la secularización de la sociedad: quieren tener apoyo financiero para su Igleisa y las escuelas católicas, y quieren que haya símbolos religiosos en las escuelas estatales. Piensan que la religión debe influir en la política y que las leyes sobre cuestiones morales –como por ejemplo el aborto, la eutanasia y los experimentos con embriones– deberían contar con la supervisión de los líderes religiosos. […] los católicos hacen hincapié en el nivel societal y quieren institucionalizar las posiciones de su Iglesia, de modo que la religión católica tenga impacto en los demás subsistemas.
> En España, a institucionalización á que se refire Dobbelaere é unha realidade, como veremos no capítulo 21.

O autor (Dobbelaere, 2008, 20) introduce un matiz orixinal: “la secularización no es un proceso sencillo: también se produce la desecularización. El colapso del imperio soviético es un buen ejemplo. En la década de los noventa del siglo pasado, la religión [concretamente, o cristianismo ortodoxo] fue una importante fuerza simbólica en la recreación de las identidades nacionales”.
Ruano de la Fuente (2008, 35) chega a unha conclusión aparentemente paradoxal, pero que debería tranquilizar a igrexa católica: “El proceso de secularización que caracteriza a la modernidad no comporta […] la desaparición de la religión”. De feito, e como precisa Gurrutxaga Abad (2008, 80) –a quen xa aludimos no capítulo 11–, “la religión que se dice secularizada necesita y depende cada vez más de la política, o mejor aún, requiere de los instrumentos que le proporciona la politica para resistir los efectos de los cambios sociales y, especialmente, para situarse ante hechos y situaciones desconocidas. Se trata, por ejemplo, de la competencia por el control de la moral pública en ambientes seculares y de la disputa por la interpretación del hecho religioso”.
[687] Giner, 1996a, 130-133, 1996b, 31, 2002 e 2005, Minkenberg e Willems, 2002, 9, e Saz Campos, 2007, 35. Giner (2002 e 2005) cre que Rousseau tivo que forzar até a contradición a súa teoría do contrato social botando man da noción prescritiva de *relixión civil*, porque se

decatou de que, para asegurar unha vida en común pacífica e ordenada nunha república formada por cidadáns con intereses contrapostos, é preciso que exista unha crenza compartida nunha comunidade de convivencia virtuosa. A Unión Europea estase a dotar de símbolos dun culto cívico (a bandeira da Unión, o perfil do continente nos billetes de euro, etc.), e a globalización podería estar dando lugar a unha incipiente *relixión civil mundial*. Pero a experiencia histórica tamén demostra que a relixión civil pode renegar da virtude cívica e dexenerar nunha ideoloxía totalitaria. Minkenberg e Willems (2002, 9) cren que Rousseau se adiantou a Almond e Verba ao formular as bases da cultura política que ancoraron cognitiva e afectivamente nas cabezas e nos corazóns dos cidadáns as regras de xogo da democracia liberal.

Algúns autores afirman que estamos ante unha crise simbólica da política, que se manifesta na desacralización das autoridades políticas. *V*. Aguirre Rojas, 2003b, 106-108.

[688] *V*. capítulo 8.

[689] Giner e Sarasa Urdiola, 1993, 51-52 e 81, e Giner, 1996a, 165.

[690] Pla i Casadevall, 2006, 183.

[691] Para Cuenca Toribio (1984, 73-75), a actitude dos católicos foi defensiva, o que desde o primeiro momento condicionou fatalmente a súa capacidade creativa no novo réxime. Lannon (1990, 214 e 224) coincide en que a igrexa católica reaccionou con medo e escepticismo.

[692] De feito, e como precisa Cueva Merino (2007, 181), a "última década del régimen monárquico podía ser ciertamente vista como una de clericalismo rampante".

[693] Arcebispo de Tarragona e presidente en funcións da *Junta de Metropolitanos*. Sobre este prelado, *v*. Cárcel Ortí, 2008, 226-241, Cuenca Toribio, 1986, 548-549, e Tusell Gómez, 1997, 36. Segundo Piñol (1999, 93), a súa "tragedia personal fue la de anticiparse a su tiempo, la de ser conciliar *avant la lettre* veinticinco años antes del Concilio Vaticano II y un precursor de la *Ostpolitik* vaticana, iniciada por Juan XXIII y practicada por Pablo VI, con vistas a alcanzar nuevos espacios de libertad para las iglesias del Este de Europa". Cárcel Ortí (2008, 23), pola contra, retrata a Vidal i Barraquer como un prelado "moderadamente proclive a la república", pero "en realidad [...] tan conservador como el cardenal Segura", aínda que "más realista que el primado de Toledo porque reconoció que la república continuaría y que lo mejor para la Iglesia era entenderse con ella evitando enfrentamientos perjudiciales".

[694] Sobre este prelado, *v*. Cárcel Ortí, 2008, 135-156, e Cuenca Toribio, 1986, 548-549.

[695] Berzosa Martínez, 2007, 94-99, Callahan, 2000, 224-271, Cárcel Ortí, 2008, 51-52, 54-55 e 376, Cuenca Toribio, 1985, 19-65, Cueva Merino, 2007, 184-185, Ferreiro Galguera, 2005, 24-25, 31-32 e 54-59, Frías García, 2000, 32, 53-59, 78-95, 126, 131, 183-194, 209-214 e 724-726, Gunther e Blough, 1980, 68 e 85-86, Lannon, 1990, 228, Marquina Barrio, 1982, 26-27, Martín de Santa Olalla Saludes, 2003, 19, Martín Patino, 2007, 20, Meer Lecha-Marzo, 1978, 38-39 e 130-131, Montero García, 2007b, 108, Payne, 1984, 191, Pérez-Agote, 2003, 218, Piñol, 1999, 68-70, Raguer i Suñer, 2001, 46-51, e Suárez Pertierra, 1978, 9-10, e 2001, 62-63.

Sometido a unha forte presión política –tanto do Goberno como da Santa Sé–, Segura Sáez tivo que renunciar á súa condición de cardeal primado.

Para o católico Cárcel Ortí (2002, 145), a igrexa foille leal a unha República violentamente anticristiá e anticlerical.

Entre as obras de referencia para o estudo das relacións entre o Estado e a igrexa católica durante a II República Española atópanse Ferreiro Galguera, 2005, García Prous, 1996, e Frías García, 2000.

[696] *Cfr*. Callahan, 2000, 229-234, Lannon, 1990, 215-216, e Martín de Santa Olalla Saludes, 2003, 22.

[697] No mesmo sentido, *v*. Laboa Gallego, 1981, 59, e Payne, 1984, 191-192.

Ferreiro Galguera (2005, 42-54 e 59-148) estuda o *iter* parlamentario dos artigos do proxecto de Constitución relativos á cuestión relixiosa.

Sobre o discutido papel de Azaña durante o período constituínte, *v*. Cárcel Ortí, 2008, 86-87, Cuenca Toribio, 1985, 36-37, Ferreiro Galguera, 2005, 101-105, García Santesmases, 2003, 228-229, Gutiérrez Inclán, 1976, Lannon, 1990, 219, Martín de Santa Olalla Saludes, 2003, 24-26, Meer Lecha-Marzo, 1978, 133, 144-146 e 150-160, Payne, 1984, 196-197, Puente Ojea, 2007b, 393, e Raguer i Suñer, 1981, 56 [200]-64 [208], e 2001, 52-58. Azaña, daquela ministro da Guerra, estaba convencido da necesidade de aproveitar a oportunidade histórica de fortalecer o Estado laico en detrimento da igrexa católica, tendo en conta especialmente que, nos campos cultural e intelectual, o país mudara até o punto de que, como dixo o estadista na súa célebre e brillante intervención parlamentaria na noite do 13 ao 14 de outubro de 1931 –

recibida con alivio polo sector máis aberto do episcopado–, "España ha dejado de ser católica" (Azaña, 2008, 164). Seguía Azaña a razoar (2008, 165 e 167):

> Para afirmar que España ha dejado de ser católica tenemos las mismas razones, quiero decir de la misma índole, que para afirmar que España era católica en los siglos XVI y XVII [...]. [...]
>
> [...]
>
> [...] España era católica en el siglo XVI, a pesar de que aquí había muchos y muy importantes disidentes, algunos de los cuales son gloria y esplendor de la literatura castellana, y España ha dejado de ser católica, a pesar de que existan ahora muchos millones de españoles católicos, creyentes. ¿Y podía el Estado español, podía algún Estado del mundo estar en su organización y en el pensamiento desunido, divorciado, de espaldas, enemigo del sentido general de la civilización, de la situación de su pueblo en el momento actual? No, señores diputados.

Porén, naquela ocasión Azaña foi quen de evitar o caos social que implicaría a disolución de todas a ordes relixiosas focalizando a atención do lexislador constitucional –dominado polos grupos anticlericais– nos xesuítas, que consideraba unha ameaza real para a seguridade do Estado:

> las órdenes religiosas tenemos que proscribirlas en razón de su temerosidad para la República. [...]
>
> [...]
>
> Donde un gobierno con autoridad y una cámara con autoridad me diga que una orden religiosa es peligrosa para la República, yo lo acepto y lo firmo sin vacilar; pero guardémonos de extremar la situación aparentando una persecución que no esté en nuestro ánimo ni en nuestras leyes, para acreditar una leyenda que no puede por menos de perjudicarnos. (Azaña, 2008, 175 e 177.)

Sobre a Compañía de Xesús como *vítima da República*, v. Cárcel Ortí, 2008, 189-216.

Linz (1993, 6-8) cita textualmente algúns significativos parágrafos do discurso de Manuel Azaña a propósito do artigo 26 do proxecto de Constitución republicana. Segundo o autor canónico, Azaña defendía a secularización como un medio para afastar España da súa parálise cultural e para defender a República do poder da igrexa católica. Repárese en como, a seguir, Linz –nun elocuente esforzo de equidistancia– deixa caer –certamente con moita sutileza e cun importante matiz– a idea de que a postura de Azaña era tan inflexíbel como a do posterior réxime despótico franquista:

> Podría citar paralelamente textos posteriores de figuras de la Iglesia que negaban con la misma intransigencia toda posibilidad de que los no creyentes, los anticlericales y los masones tuvieran un lugar en la vida cultural de España, una posición que el régimen de Franco implementaría de una manera como no habían podido hacer los republicanos con su proyecto.
>
> Leído hoy el discurso, suena radical, pero, en el contexto del debate, la posición del Partido Radical-Socialista [..] que quería la expulsión de todas las órdenes religiosas, representaba una postura constructiva [...].

[698] Marquina Barrio (1980, 6) entende que, de feito, a Constitución republicana violaba o previsto no concordato de 1851. Sobre o concordato de 1851, *v*. Suárez Pertierra, 1978, 7-9. O mesmo autor (Suárez Pertierra, 2001, 65-66) entende que a República non podía cohonestar a vixencia dun concordato tan antigo coa secularización e coa introdución da liberdade relixiosa: "No era posible sostener un Acuerdo que impedía la plasmación legal de la naturaleza del propio régimen republicano".

[699] A quen Burleigh (2006, 166), quizais confundido polo seu ardor antiesquerdista, lle atribúe nada menos que a condición de socialista. Azaña era o líder de Acción Republicana, un partido burgués liberal.

[700] Ferreiro Galguera, 2005, 120-121 e 146-147, Frías García, 2000, 303-346, 361-482 e 727-729, Lannon, 1990, 216 e 220-222, Martín de Santa Olalla Saludes, 2003, 24-25, Meer Lecha-Marzo, 1978, 167-168 e 173-194, Payne, 1984, 196-198, e Suárez Pertierra, 2001, 74. Para unha concisa introdución aos artigos 26 e 27, *v*. Solé Tura e Aja, 1983[11], 102-104, e Tomás y Valiente, 1981[3], 461 e 614. Sobre a protesta do episcopado contra a nova lei fundamental, expresada na pastoral colectiva do 20 de decembro de 1931, *v*. Ferreiro Galguera, 2005, 148-151, Frías García, 2000, 347-358 e 727, e Martín de Santa Olalla Saludes, 2003, 26: a xerarquía eclesiástica amosou o seu radical desacordo, pero, confiando nun arranxo diplomático e lexislativo, reaccionou con máis prudencia que os círculos católicos máis extremistas.

[701] *V*. Suárez Pertierra, 2001, 79-80. Cárcel Ortí (2008, 204 e 214) precisa que a da Compañía de Xesús non foi unha expulsión, "sino que solo se la privó de personalidad jurídica, y la mayoría de sus miembros continuaron en España actuando con mayor o menor eficacia, al tenor de los vaivenes de las circunstancias políticas. Algunos de ellos pudieron quedar en diversos lugares, dedicados a actividades docentes".

[702] Sobre a reacción episcopal ante a secularización dos cemiterios e a cuestión dos enterramentos, *v*. Frías García, 2000, 571-720 e 731-732.

[703] Sobre a reacción episcopal ante a lexislación matrimonial republicana, *v*. Frías García, 2000, 483-570 e 729-730.

[704] Sobre a Lei de confesións e congregacións relixiosas, *v*. Suárez Pertierra, 2001, 80-81. Segundo o autor, o "tono general de la norma es agresivo y desconfiado", o sistema que introduce é "limitativo e intervencionista" e as súas previsións verbo da substitución dos centros católicos por centros públicos resultaron irrealizábeis e conduciron ao incumprimento da lei. *V*. tamén Cárcel Ortí, 2008, 91-92.

[705] Andrés-Gallego, Pazos e Llera, 1996, 21-22, Callahan, 2000, 242-243, Chao Rego, 2007, 23-24, Cuenca Toribio, 1985, 41-45, 51 e 67-68, Ferreiro Galguera, 2005, 151-168, Gunther e Blough, 1980, 70, Lannon, 1990, 216-217, 220 e 225-227, Marquina Barrio, 1980, 6, e 1982, 29-30, Martín de Santa Olalla Saludes, 2003, 27-28 e 238-239, Payne, 1984, 198-205, Raguer i Suñer, 1981, 52 [196] e 66 [210], Suárez Pertierra, 1978, 11-12, e 2001, 79-82 e 83-84, e Tello Lázaro, 1984, 49-50.

Casanova Ruiz (2005), Ferreiro Galguera (2005, 164-166) e Marquina Barrio (1982, 30) recordan que a Lei de confesións e congregacións relixiosas conmocionou a igrexa católica, como puxeron de relevo a posterior declaración dos bispos dirixidos polo integrista Gomá y Tomás e mais a encíclica *Dilectissima nobis*, do papa Pío XI (Pío XI, 1933). Neste último texto, o romano pontífice, que pretendía expresarse no nome "da gran maioría do pobo español" e afirmaba estar afastado de calquera "sentimento de aversión cara á nova forma de goberno" de España, condenaba severamente a Lei de confesións e congregacións relixiosas, que situaba no contexto dun conxunto de medidas hostís e inxustas –como as expropiacións de bens eclesiásticos, a "opresión fiscal", a disolución da Compañía de Xesús ou o divorcio– que danaban os "sacrosantos dereitos de Deus e das almas" na República. O papa sostiña que "é un erro serio afirmar que esta separación [entre o Estado e a igrexa católica] é lícita e boa en si mesma", dado que non era máis que "a funesta consecuencia [...] do laicismo ou máis ben a apostasía dunha sociedade que hoxe finxe que está a alienarse de Deus e, polo tanto, da Igrexa". Pío XI equiparaba o caso español cos de México e Rusia, onde "a loita contra a Igrexa" tamén se debía ao "odio contra o Señor e o Seu Cristo fomentado por grupos contrarios a calquera orde relixiosa e social". Pero o caso español era especialmente grave, porque España era unha nación case completamente católica na que a igrexa tiña un papel de primeira importancia e moi beneficioso en todos os campos, especialmente no lexislativo e no educativo. Unha finalidade central da lexislación republicana era precisamente a de "educar as novas xeracións nun espírito de indiferenza relixiosa, cando non de anticlericalismo". Os crentes eran chamados "a unirse na Acción Católica" como unha organización suprapartidista destinada a "formar a conciencia dos católicos, iluminándoa e reforzándoa na defensa da Fe contra calquera trampa". (A versión galega das citas da encíclica *Dilectissima nobis* é nosa.)

Na liña da valoración de Pío XI, Burleigh (2006, 163) entende que España foi "el escenario de la violencia anticlerical más intensa después de la Rusia bolchevique y el México revolucionario en la década de 1930". Tamén Payne (1984, 214) opina que a "persecución de la Iglesia católica fue la mayor jamás vista en Europa occidental, incluso en los momentos más duros de la Revolución francesa. El número de eclesiásticos asesinados –unos 7 000– era proporcionalmente igual al de las matanzas comunistas en Rusia". (*V*. tamén Payne, 1984, 242.) Para Callahan (2000, 232), pola contra, a persecución relixiosa entre 1931 e 1933 non é comparábel coa que tivo lugar en México naquela época ou, xa despois da Segunda Guerra Mundial, nos países do Leste. En Moritz, 2002, un estudo moi documentado sobre o colaboracionismo da igrexa católica austríaca co nacionalsocialismo, aparece unha significativa alusión a unha folla parroquial de Viena, que o 3 de abril de 1938, nunha separata para os nenos, invitaba a rezar pola expiación dos actos anticatólicos en México, España e Rusia (Moritz, 2002, 91).

[706] *V*. Laboa Gallego, 1981, 127-128. Suárez Pertierra (2001, 58) afirma: "la política religiosa de la II República [...] adolece de una cierta falta de correspondencia con la realidad social española".

[707] En termos moi semellantes, *v*. Ferreiro Galguera, 2005, 167, e Lannon, 1990, 221.

[708] Raguer i Suñer (1981, 65 [209]-66 [210]) coincide nesta apreciación: "la Iglesia española seguía siendo mucho más peligrosa –políticamente hablando– de cuanto Azaña y en general los políticos republicanos se imaginaban. [...] El error de Azaña y de la mayoría de los republicanos fue haber subvalorado la fuerza estructural y la capacidad de reacción política –y eventualmente bélica– del catolicismo español, o de su cáscara".

Verbo da cuestión educativa, Souto Paz (1999, 440-441) sorpréndese de que os constituíntes de 1931 prohibisen "la escuela confesional en un país donde la mayoría de la red escolar se encontraba en manos de órdenes y congregaciones católicas. Tal vez el constituyente confundió la declaración de que el Estado español no era confesional con la realidad social española, que como demostró la historia no era tan laica como el Estado o como quisieron imaginársela algunos líderes republicanos".

[709] Botti (1993[2], 33-34) propón agrupar os compoñentes políticos da corrente tradicionalista española en dúas categorías: (a) o carlismo, entendido como un fenómeno complexo que acadou unha gran relevancia e cuxos sinais de identidade básicas foron a cuestión dinástica, o antiliberalismo, o anticentralismo de tipo rexionalista e foralista e o integrismo católico; e (b) o neocatolicismo ou integrismo, que coincidiu no plano ideolóxico-relixioso co carlismo.

[710] Piñol (1999, 72) conclúe: "Es verdad que prevaleció, en ocasiones, un laicismo de pacotilla y que se llegó al sectarismo, pero también lo es que había prevalecido durante décadas un clericalismo hegemónico".

Para o período de goberno da dereita (novembro de 1933 a febreiro de 1936), *v*. Cárcel Ortí, 2008, 104-106, Ferreiro Galguera, 2005, 169-206, Lannon, 1990, 216-217, Payne, 210-213, e Suárez Pertierra, 2001, 82. Durante estes anos suavizáronse as medidas lexislativas e administrativas contra a igrexa católica, aínda que non houbo cambios substantivos en materia legal.

[711] Isto causou preocupación na xerarquía eclesiástica, como observa Callahan (2000, 274-275). *V*. tamén Casanova Ruiz, 2006a e 2006c, Ferreiro Galguera, 2005, 215-216, Juliá Díaz, 2006, Lannon, 1990, 236-237, Lombardía, 1987, 87, Martí, 1977, 140-141, Payne, 1984, 217-218, Raguer i Suñer, 2001, 78, Salas Larrazábal, 1990, 148-149, Tello Lázaro, 1984, 55-56, e Tusell Gómez, 1997, 7-8.

[712] Armero, 1978, 36, e Di Febo, 2007, 61. A propósito da actitude inicial do *Movimiento Nacional* e da igrexa católica neste contexto, Saz Campos (2004, 128) sostén: "No puede decirse que la cuestión religiosa tuviese una influencia decisiva en el desencadenamiento de la Guerra Civil. De hecho, muchos de los militares sublevados no eran especialmente católicos ni hicieron alusión a esta cuestión en sus proclamas iniciales". Corral (1980, 110) insiste en que, de feito, "en las primeras proclamas del Movimiento Nacional se partía, como lo hizo el general Franco, de una separación de Iglesia y Estado. Separación que el entonces cardenal primado, Gomá, traducía, en su informe al entonces cardenal secretario de Estado, Pacelli, con el término «aconfesionalidad»". Saz Campos (2004, 129) entende que a *catolización* da Guerra Civil foi en gran parte espontánea e se debeu á terríbel persecución que sufriron a igrexa católica e mais os relixiosos na zona republicana. Sobre as discrepancias entre a igrexa católica e as diferentes organizacións políticas progolpistas, *v*. Linz, 1993, 11-15, que nos sorprende cunha categórica alusión a unha discutida "hostilidad del Vaticano hacia el nazismo".

[713] Blázquez, 1991, 35. Para Tello Lázaro (1984, 56-60 e 74), a "transformación de la guerra civil en cruzada religiosa" debeuse (a) a que os golpistas non pensaran inicialmente nunha guerra de longa duración, para a que eran precisos uns apoios sociais diversos cuxo mínimo denominador común ideolóxico era o catolicismo; e tamén (b) a que a propia igrexa católica estaba interesada en aparecer como o único axente capaz de unificar ideolóxica e politicamente as forzas agrupadas ao redor dos militares sublevados. Cárcel Ortí (2008, 398) insiste nesta idea: "El [...] Movimiento Nacional, en el que intervenían diversas fuerzas políticas que fácilmente podían contrarrestarse y hasta enfrentarse por razones económico-sociales, encontró su mayor cohesión y su máxima fuerza en la declaración episcopal [a carta colectiva de 1937]. El catolicismo era todavía una fuerza aglutinante de la máxima importancia".

[714] Esta é unha cuestión na que a maior parte dos autores se amosan de acordo. *V*. Berzosa Martínez, 2007, 100, Blázquez, 1991, 13 e 35, Callahan, 2000, 274, Ferreiro Galguera, 2005, 216, Iniesta Jiménez, 2002, 34, Lannon, 1990, 236-237, Lombardía, 1987, 87, Martí, 1977, 140, Martín de Santa Olalla Saludes, 2003, 35, Raguer i Suñer, 2001, 84, e 2006a, 63, Tello Lázaro, 1984, 50 e 54-55, e Tusell Gómez, 1997, 8. Cuenca Toribio (1985, 66-67) matiza que, de todos os xeitos, os golpistas contaban coa complicidade da igrexa católica, e Lannon (1990, 21 e 223-224) observa sarcasticamente que "la mayoría de los obispos no se sintieron nada pesarosos"; Pildain y Zapiain, sendo aínda sacerdote, chegara a lexitimar o uso da forza armada para loitar contra as leis inxustas, e non era o único eclesiástico que se dedicaba a estes exercicios teolóxicos. Raguer i Suñer (2001, 59 e 84) alude a un labor propagandístico previo da igrexa católica, cuxo obxectivo era contribuír á creación dun clima de crispación. A inmensa maioría dos bispos, que se presentaban como membros dunha igrexa perseguida,

desexaban unha intervención militar. Neste mesmo sentido, Tello Lázaro (1984, 50) cre que non é posíbel negar que a igrexa católica "contribuyó a crear un clima que hizo irrespirable el aire republicano, y poco habría de tardar a que recogiese la cosecha de la siembra". Frías García (2000, 733-734) tamén opina que a elite eclesiástica

> contribuyó a crear en la conciencia de los católicos la idea de la necesidad de alzarse, aun por las vías de resistencia legal, contra un régimen empeñado en perseguir sus creencias y en ir, como la jerarquía tantas y tantas veces repetiría, contra «los derechos de la Iglesia», dando lugar a la confusión entre la necesaria merma de privilegios y la conculcación de legítimos derechos o de ideas de fe. [...]
>
> [...] en general, las continuas manifestaciones episcopales [...] colaboraron en la creación de un estado de opinión, originado por múltiples factores y no todos ideológicos, más proclive a acciones de resistencia que de creación de alternativas concretas contra un régimen en su día votado por gran número de católicos, lo que tendría la consecuencia, en forma inmediata, del vuelco político de finales de 1933 y, a más largo plazo, del cruento enfrentamiento de 1936.

Lombardía (1987, 87), pola contra, cre que os bispos "fueron literalmente sorprendidos por los acontecimientos de 17, 18 y 19 de julio de 1936", mentres o eclesiástico Sebastián Aguilar (2008, 239) –que non perde a ocasión de inclinar a responsabilidade da guerra cara ao executivo republicano– firma que "la Iglesia no quiso ni provocó el levantamiento y menos la Guerra Civil".

[715] *V*. Puente Ojea, 1995[2], 374-376.

[716] A gravidade deste feito debe ser subliñado. Vincent (2007, 84) explícao taxativamente:

> Hay un sentido en el cual el régimen fue claramente ilegítimo. El golpe de Estado de los generales de julio de 1936 fue a la vez ilegal y un ejemplo clásico de ruptura de la legitimidad, en particular del aspecto de ésta que depende de la legalidad. A pesar de los tortuosos esfuerzos de los apologistas del franquismo, los orígenes del régimen tenían muy poca legitimidad, si es que tenían alguna. Para los que usan el término «legitimidad» en un sentido normativo, el régimen carecía de ella por completo. Según algunos politólogos, los regímenes militares que surgen de golpes de Estado son ilegítimos para siempre.

[717] Álvarez Bolado, 1991, 50-58, Botti, 1993[2], 172, Ferreiro Galguera, 2005, 216-218, Lannon, 1990, 237, Marquina Barrio, 1978, 39, Martí, 1977, 149-153, Martín de Santa Olalla Saludes, 2003, 243-244, Payne, 1984, 218-219, Raguer i Suñer, 2001, 83-89, Ruiz Rico, 1975, 189-190, e 1977, 26, e Salas Larrazábal, 1982, 188, e 1984, 86. Enrique y Tarancón (1996, 205-206) entende que daquela "cualquier discrepancia [coa defensa da fe católica a carón dos nacionalistas] hubiese parecido una traición en el campo nacional y casi una herejía en el aspecto religioso y eclesial. La Iglesia y España tenían un enemigo común: el comunismo. Éste es el raciocinio que todos se hacían".

[718] É significativo que este argumento coincida co esgrimido polos militares rebeldes. Castro Berrojo (2007, 316) apunta:

> Los sublevados trataron de justificar su golpe y la guerra subsiguiente presentándolos como una reacción preventiva ante el supuesto peligro de una inminente y sangrienta revolución comunista en España. Según esta idea, los grupos republicanos y de izquierda tenían ya fecha fija para una insurrección generalizada en todo el país, a la cual seguiría un mortífero ajuste de cuentas contra las personas de orden, los eclesiásticos, los terratenientes y sus representantes políticos. A continuación, el país se hundiría en el caos y la barbarie, siguiendo un diabólico plan histórico cuyo objetivo último sería la desaparición de la civilización cristiana occidental.
>
> El Movimiento adquiría así el carácter de mera reacción de autodefensa para preservar la existencia de España como nación libre y soberana. Y, aunque el recurso a las armas y a la violencia pudiera ocasionar el derramamiento de mucha sangre, incluso de inocentes, ello sería el "mal menor" que sufrir para evitar tan terrible perspectiva.

Casanova Ruiz (2007b) afirma que o argumento da lexítima defensa é falso: "La conmoción dejada por el anticlericalismo tapó el exterminio en nombre de la religión católica y sentó la idea falsa de que la Iglesia sólo apoyó a los militares cuando se vio acosada por esa violencia persecutoria".

[719] A Enrique y Tarancón non lle sorprende que, na Guerra Civil, "la Iglesia apoyara a uno de los bandos en lucha: el que pretendía defender la tradición católica de la patria"; de feito, a igrexa católica non puido actuar doutro xeito, xa que "aun antes de la guerra se creó artificialmente en España un clima de hostilidad" contra ela (en Mérida, 1982, 80 e 88-89).

[720] Enrique y Tarancón (1996, 912), por certo, atribúelle erroneamente a Iniesta Jiménez o segundo apelido *Cano*, posibelmente por confusión co de Carlos Iniesta Cano. Chao Rego (2007, 492) adscribe a Iniesta Jiménez ao grupo dos prelados de centro esquerda, mentres Payne (1984, 269) o retrata como a "figura más representativa" da minoritaria "facción liberal extrema" da igrexa española: "había estado a punto de que lo desterraran durante el último año del franquismo, por haber organizado una asamblea cristiana independiente de obreros, en uno de los suburbios más pobres de Madrid". *V*. tamén Cuenca Toribio, 1986, 588-589.

[721] Para máis desenvolvementos deste argumento, *v*. Cárcel Ortí, 1997, 16-18, 21 e 24-26, e 2008, 31, 35-36 e 117-118. O mesmo autor (Cárcel Ortí, 1985, 79) explicita a súa posición

crítica: “Como institución encarnada en la historia, la Iglesia institucional española de 1936 pudo tener una comprensible, si no legítima opción temporal, al ocurrir la sublevación popular. Producida ésta, podía ser también explicable su respaldo, pero de acuerdo con su naturaleza y misión evangélica era difícilmente justificable su papel de beligerante activo, de militancia ardorosa y pugnaz que adoptó en una lucha entre hermanos”. Nun sentido semellante, Tello Lázaro (1984, 61) observa: “Desde el mismo momento en que la mecánica bélica se pone en marcha y la Iglesia aparece alineada en uno de los bandos, sus esfuerzos mayores se orientarán, no a la consecución de una pacificación honrosa para los dos bandos, cosa que hubiera evidenciado su auténtica vocación evangélica, sino a la elaboración de unos supuestos teóricos que legitimarán de manera suficiente las razones y el contenido del llamado Alzamiento Nacional”.

[722] É máis, Cárcel Ortí (2008, 27, 128 e 417), mesmo lle nega á República a súa condición de réxime democrático para cualificala de *ditadura*: “fue exactamente todo lo contrario [dunha democracia], porque la llamada «democracia republicana» fue defendida por los más antidemócratas del momento, es decir, por un conglomerado de partidos extremistas. [...] en España se enfrentaron dos dictaduras, y no la *democracia* contra el *fascismo*, como continuamente se repite”. Con todo, o autor (Cárcel Ortí, 2008, 124) admite que a “responsabilidad histórica del levantamiento fue, sin duda alguna, de los militares sublevados en armas y de quienes les apoyaron ideológica y económicamente”, aínda que non perde a ocasión de matizar que “muchos otros partidos y grupos fueron también responsables de la tragedia española porque contribuyeron a desestabilizar la República, que ya había entrado en crisis en 1934, y a crear el clima prebélico”.

[723] Díaz-Salazar Martín, 2006, 22, e Piñol, 1999, 87.

[724] Di Febo (2007, 61) semella situar o momento un mes despois: “La definición del «Alzamiento» como «cruzada» fue anunciada el 30 de septiembre de 1936 en la carta pastoral *Las dos ciudades*, del obispo Enrique Pla y Deniel”.

Un dos primeiros en recorrer a este termo foi o bispo de Santiago de Compostela, Tomás Muñiz Pablos, como recordan Carballo Carballo (1995, 160) e Tusell Gómez (1997, 9). A Santa Sé, pola contra, evitou o uso do termo (Cuenca Toribio, 1985, 73-74). Tello Lázaro (67-77) entende que foi a xerarquía eclesiástica, empeñada en sacralizar a guerra afastándoa de calquera connotación de clase, a que se encargou de definir o concepto de *cruzada*. Lombardía (1987, 88-89) explica o uso do termo *cruzada* como un recurso episcopal para emitir “un juicio negativo del estado de cosas inmediatamente anterior”, denunciar “la persecución religiosa en la zona republicana” e tomar nota “de la adhesión que iban encontrando los sublevados en sectores importantes de las masas católicas”. Segundo Salas Larrazábal (1984, 87), “el llamado movimiento nacional adoptó el aire de cruzada, palabra que hoy escandaliza, pero de la que se ha usado en España en todas las ocasiones históricas desde la reconquista hasta la guerra civil pasando por la cruzada contra el turco, la cruzada contra los herejes, la cruzada contra la revolución francesa, la cruzada contra los invasores franceses y la cruzada carlista”. (*V*. tamén, nun sentido semellante, Salas Larrazábal, 1990, 148.) Ben-Dror (2003, 47-48) afirma que o termo *cruzada* “fue adoptado por periodistas católicos porque expresaba su sensación de que, al incorporarse al ejército rebelde, colaboraban en una guerra santa cuyo objetivo era fundamentalmente religioso: derrotar a los comunistas, a los «rojos»”.

[725] Álvarez Bolado, 1995, 65-68, Cárcel Ortí, 2008, 383-384, Marquina Barrio, 1990, 40-41, e Raguer i Suñer, 2001, 121.

[726] Blázquez, 1991, 24-25.

[727] Sobre todo o moderado, conciliador e prudente Vidal i Barraquer (Blázquez, 1991, 18 e 22-24, e Cárcel Ortí, 2008, 233-234, 238, 241 e 392), arcebispo de Tarragona, que discrepaba do contido da carta polo seu carácter propagandístico. Franco fíxolle pagar a este prelado un alto prezo pola súa postura (e polo seu catalanismo), xa que, malia as presións da Santa Sé, non lle permitiu voltar do exilio (morreu en Suíza en 1943). Tampouco asinaron a carta Múgica Urrestarazu (expulsado pola Xunta de Defensa da súa sé episcopal de Vitoria-Gasteiz, e moi contrariado polos fusilamentos de varios dos seus cregos por parte dos sublevados; sobre Múgica Urrestarazu, *v*. Cárcel Ortí, 2008, 157-188, e Cuenca Toribio, 1986, 550-551), Segura Sáenz (bispo dimisionario de Toledo, que residía en Roma e, ao carecer de diocese, non foi invitado a asinar), Torres Ribas (moi maior, medio cego e incomunicado en Menorca) e Irastorza y Loinaz (ausente da súa sé de Orihuela por enfermidade e dispensado do seu labor pola Santa Sé).

Se temos en conta a actitude de Vidal i Barraquer, resulta sorprendente que Enrique y Tarancón (1996, 207) aínda estime necesario deixar constancia da seguinte precisión: "la doctrina que exponen los obispos en la «Carta colectiva» era la normal, la admitida comúnmente por los teólogos y juristas católicos en aquellos tiempos. Pretender juzgar a los obispos del año 1937 con los criterios teológico-jurídicos o según las corrientes actuales que existen en la Iglesia en el campo de las relaciones de la Iglesia con la comunidad política, sería una falta de perspectiva y hasta de honradez intelectual". Nun sentido parecido, *v*. Cárcel Ortí, 2008, 392-393.

[728] A este respecto, Cuenca Toribio (1985, 63-65) insiste en que a cuestión relixiosa non estivo entre as causas principais da guerra, que foron de tipo económico e sociopolítico. Tamén Payne (1984, 193) entende que a Guerra Civil, máis que "una lucha entre tradición y liberalismo, fue una de las más importantes guerras del siglo XX entre revolución y contrarrevolución. No la indujo el anticlericalismo, sino el desarrollo de poderosas masas revolucionarias a las que las fuerzas conservadoras decidieron enfrentarse antes de que fuese demasiado tarde". Mesmo Cárcel Ortí (2008, 400) semella criticar o propósito dos bispos, plasmado daquela nos seus documentos, de "desproveer a la Guerra Civil de todo carácter social y político, para otorgarle antes que nada y a veces exclusivamente, un significado religioso". Pola contra, Salas Larrazábal (1984, 86) reitera que "lo que enconó decididamente los ánimos fue el ingrediente religioso. [...] sin él, el alzamiento no hubiera pasado de ser una asonada más".

[729] Para un breve achegamento ás ideas deste filósofo católico, *v*. González Ruiz, 1985, 49-50.

[730] Armero, 1978, 37, Álvarez Bolado, 1995, 154-246, Blázquez, 1991, 24-33, Botti, 1993[2], 93-94, Burleigh, 2006, 175-176, Callahan, 2000, 277, Cárcel Ortí, 2008, 390-398, Casanova Ruiz, 2007a, Cuenca Toribio, 1985, 78, Enrique y Tarancón, 1996, 206-209, Ferreiro Galguera, 2005, 218-219, Laboa Gallego, 2000b, 372, Lannon, 1990, 241-242, Margenat Peralta, 1997, 53, Martín de Santa Olalla Saludes, 2003, 37, Payne, 1984, 220-221, Piñol, 1999, 88-95 e 103, Raguer i Suñer, 2001, 151-174, e 2006a, 64-65, Salas Larrazábal, 1984, 89-97, e 1990, 153-157, Tello Lázaro, 1984, 62, 66 e 89-93, e Tusell Gómez, 1997, 8-9 e 12-14. Ruiz Rico (1975, 191) cre que a carta colectiva pretendía tamén evitar "una «estructuración autocrática» del Estado español" por parte da *Falange*.

[731] Tello Lázaro (1984, 92-93) explica o significado exacto desta indecisión eclesiástica. Para a igrexa católica, un réxime é totalitario e, polo tanto, condenábel, cando non lle permite oficiar bautizos, casamentos e enterramentos, nin tampouco educar a mocidade e posuír propiedades. De aí que o réxime franquista non fose considerado totalitario pola igrexa católica.

[732] Andrés-Gallego, Pazos e Llera, 1996, 36-39 e 50-51, Callahan, 2000, 292-294, Cuenca Toribio, 1985, 75-76, Ferreiro Galguera, 2005, 222-226, Lannon, 1990, 246, Margenat Peralta, 1997, 54, Marquina Barrio, 1980, 8-9, 1982, 91-92, e 1990, 49 e 59, Martín de Santa Olalla Saludes, 2003, 47-48, Payne, 1984, 227, Piñol, 1999, 101 e 106, Raguer i Suñer, 2001, 125-127, e 2006a, 63, Salas Larrazábal, 1990, 159-162, e Tusell Gómez, 1997, 22-24 e 38.

[733] Giner e Sarasa Urdiola, 1993, 53-54 e 81, Payne, 1984, 193, e Raguer i Suñer, 2001, 253-256.

[734] Os autores non soen contradicir esta cifra. *V*. Berzosa Martínez, 2007, 99, Blázquez, 1991, 25, nota 27, Casanova Ruiz, 2007b, Castro Berrojo, 2007, 323, Corral Salvador, 2007, 82, Lannon, 1990, 239, Payne, 1984, 214, Piñol, 1999, 88, Raguer i Suñer, 2006a, 64, e Tusell Gómez, 11-12. Nesta liña, Casanova Ruiz (2006a; *v*. tamén, en termos moi parecidos, 2007b) relata: "En los pueblos y ciudades donde fracasó el golpe de Estado de julio de 1936, la Iglesia católica sufrió [...] un castigo de dimensiones ingentes, devastador. [...] Más de 6.800 eclesiásticos, del clero regular y secular, fueron asesinados y una buena parte de las iglesias y santuarios fueron incendiados, saqueados o profanados, con sus objetos de arte y culto destruidos total o parcialmente". Con todo, "la violencia anticlerical cesó muchísimo antes que la que el clero apadrinaba". Burleigh (2006, 169), un autor nada sospeitoso de albergar unha gran simpatía pola II República Española, constata que "los ultrajes republicanos los cometían anarquistas y delincuentes a quienes había amnistiado la República, y que hacían estragos siempre que el orden público se desmoronaba, mientras que las matanzas en las zonas dominadas por los nacionales fueron premeditadas y las ejecutaron las autoridades responsables". En xeral, sobre a violencia anticlerical durante a Guerra Civil Española, *v*. Burleigh, 2006, 164-175. Cárcel Ortí (1997, 18 e 209-210, 2002, 145-146, e 2008, 405, 416 e 455) entende que a española foi a maior persecución relixiosa da historia, até o punto de que a cualifica de *holocausto* e de *hecatombe*, e estima que o número de eclesiásticos martirizados

se eleva a case 10.000. Curiosamente, o mesmo autor (Cárcel Ortí, 2008, 26) amósase moito máis comedido cando valora a Guerra Civil, que "fue un baño de sangre, pero no un holocausto como el que provocó la Alemania nazi". Cuenca Toribio (1985, 64) tamén fala de *holocausto sacerdotal*.

[735] Andrés-Gallego, Pazos e Llera, 1996, 18 e 36, Callahan, 2000, 283-284, Piñol, 1999, 86, Raguer i Suñer, 2001, 175, e Ruiz Rico, 1977, 125-126.

Respecto da igrexa católica en Galiza, Carballo Carballo (1995, 159-161) observa que, a pesar de que nin "os bispos nin representantes seus tiveron responsabilidade na sublevación [...], o seu silencio ante as mortes de tantos galegos, algúns como A. Bóveda, católicos militantes", é explicábel polo "apoio episcopal á sublevación" e pola "alianza de Igrexa e sublevados". Os efectos desta alianza non tardaron en materializarse na vida cotiá da cidadanía. Os bispos impuxéronlles servizos obrigatorios a todos os reclusos ("entre eles a asistencia obrigatoria á misa dominical") e encomendáronlles aos párrocos e aos mestres o ensino da relixión. Tamén se regularon a "modestia" nas praias, a prohibición dos entroidos, a limitación dos horarios dos bailes, etc.

[736] Álvarez Bolado, 1995, 428-429, Armero, 1978, 43, Lannon, 1990, 246-247, Marquina Barrio, 1982, 158-160, e 1990, 64-65, Raguer i Suñer, 2001, 393-394, e Tusell Gómez, 1997, 44. Álvarez Bolado (1995, 443-444) reproduce o texto da radiomensaxe de Pío XII, cousa que tamén fai Marquina Barrio (1982, 159-161) parcialmente. Blázquez (1991, 45) confirma que finalmente o novo papa "fue acogido con alborozo en España. Estaba considerado como más afecto que su antecesor a la causa franquista". Laboa Gallego (2000b, 373-375) matiza que as relacións entre Pío XII e o réxime de Franco sempre estiveron presididas pola "aprensión y desconfianza" do papa.

[737] De feito, e segundo Juliá Díaz (2000, 81-83), a igrexa católica asumiu un control total do ámbito educativo: "la educación fue territorio donde los católicos pudieron ejercer sin trabas todo su poder". Á igrexa, obviamente, interesáballe o sector educativo privado católico, o que supuxo limitar os recursos destinados ao ensino público.

[738] O que explica que, como observan Giner e Pérez Yruela (1998b, 129-130), só houbese dúas corporacións con capacidade para actuaren libremente no réxime franquista: o exército e a igrexa católica.

[739] Até ben entrado o período correspondente ao subproceso de liberalización do proceso real de transición política (*v*. capítulo 17).

[740] *V*., no capítulo 14, a nosa posición sobre o suposto carácter antimoderno da ideoloxía nacionalcatólica.

[741] Pike (1974, 196-197) explica a idea que hai detrás desta fórmula cando expón como os membros do Opus Dei "work collectively to maximize their capitalist skills so that the Spanish nation will create adequate wealth not only to permit generous programs of government paternalism, but also to spread sufficient purchasing power among the masses and produce sufficient goods so that the masses may in general be kept politically dormant within the life stile of consumerism". En todo caso, e como subliña Lang (1981, 234), este programa do Opus Dei coincidía amplamente cos intereses do capital internacional, o que non deixa de ser irónico se se lembra, como fai Pérez Díaz (1987, 234), que foi precisamente a igrexa católica a que amosou historicamente unha actitude ambivalente verbo do capitalismo. Hermet (1980, 109) tamén repara en que o proxecto tecnocrático "comporte au moins le mérite de refléter un effort rationnel d'adaptation de la pensée politique d'une fraction significative de l'extrême-droite espagnole aux impératifs et aux possibilités de l'âge industriel".

Por iso sería falaz, como insiste Juliá Díaz (2000, 94-100), presentar o *desarrollismo* como un intento de democratización. De feito, e como indica Fusi Aizpurua (2000, 215), o principal ideólogo *desarrollista*, Gonzalo Fernández de la Mora (ao que nos achegamos no capítulo 7), era "un ensayista culto e inteligente y profundamente reaccionario y antiliberal". Tamén Giner (1971, 143-144) cre que o Opus Dei

> has clearly not worked towards the establishment of a democratic state. Therefore it has contributed to the process of institutionalizing patronage hierarchies and its own network of avenues of social mobility based on favouritism in the midst of a class society already noted for its rigidity. Since class boundaries were hard to cross while social promotion and mobility were much needed in a country entering a dynamic phase of its social history, the Opus' systems of patronage have provided channels to high status, even if at the price of deep ideological commitment in their recruits.

Giner (1972b, 8 e 29) observa que o Opus Dei foi unha elite política que adquiriu protagonismo despois de 1959, unha vez asinados os acordos cos EUA e co Fondo Monetario Internacional. As reformas que había que implementar, e que levarían a unha fase de expansión económica,

trouxeron consigo "la aceleración del proceso de retiro de los elementos falangistas del poder –comprometidos con la autarquía–". Pola contra, os elementos do Opus Dei pertencentes á elite do poder convertéronse nos "mejores adalides" do *desarrollismo*, que "se basa no solamente en la promesa de un bienestar físico (y apolítico) considerable, sino sobre todo en un culto a la eficiencia, al pragmatismo, a la competencia técnica y a la aplicación de sensatas medidas neocapitalistas". Finalmente –e sobre todo a partir de 1969–, unha asociación clerical como o Opus Dei acabou transformada nunha poderosa e conspicua rede de padroado:

> Su ideología desarrollista, apoliticista, tecnocrática y teocrática presenta rasgos muy interesantes. Puede decirse que es un compromiso específicamente español entre un sistema tradicional de valores y creencias y otro sistema, moderno, de nociones utilitarias y hedonistas. Estas últimas exigen mayor logro, competencia y tratamiento racional y desapasionado de los problemas, mientras que las primeras exigen lealtad a un cuerpo de dogmas heredados sobre el mundo sobrenatural y sobre las formas morales de vida. El resultado es que el Opus representa indudablemente una red cerrada de patronazgo, con sus ritos de iniciación, su confesión de adhesión a ciertos dogmas y creencias (los generales de la Iglesia y los particulares de la asociación) y sobre todo, con la recompensa inmediata que ofrece: acceso a universidades, ministerios, negocios, banca, industria, publicidad, etc. Empero, al mismo tiempo, se exige para el miembro ambicioso competencia, eficacia, éxito personal, agresividad; se le exigen resultados. El Opus es pues, como lo fuera otrora la Compañía de Jesús, una respuesta tradicionalista positiva al reto de la modernidad. Y, como quiera que en España las fronteras de clase son muy difíciles de cruzar y la movilidad ascendente y la promoción social son, por otra parte, absolutamente necesarias para su nueva fase de desarrollo económico, el sistema de patronazgo representado por el Opus ha venido a suministrar los canales adecuados para llegar al *status* elevado y aun acceder al poder ministerial, aunque sea a costa de la entrega ideológica total de sus neófitos.

[742] Carballo Carballo (1995, 163) apunta como o Opus Dei (López Rodó, d'Ors) comezou a estabelecerse na Universidade de Santiago de Compostela.

[743] Para toda esta cuestión seguimos moi de preto a Giner, 1972b, 36-37 (*v*. tamén, en termos case idénticos, Giner, 1971, 149), e a Giner e Sarasa Urdiola, 1993, 55-57.

[744] De feito, nin Madrid nin Roma amosaran interese por preservar a vixencia do concordato de 1851; con todo, o concordato non fora denunciado formalmente, senón simplemente incumprido, o que permitía suscitar a cuestión da súa vixencia (Ferreiro Galguera, 2005, 31, Hera, 1987, 44-47, Suárez Pertierra, 1978, 12-13, e Tusell Gómez, 1997, 38). Para un achegamento crítico ao concordato de 1851, *v*. Puente Ojea, 2007b, 363-365.

[745] Marquina Barrio (1982, 88) ofrécenos unha síntese da andaina histórica do dereito de presentación:

> El Patronato Real reconocido por Inocencio VIII a los Reyes Católicos y sus sucesores, y el derecho de Presentación de arzobispos y beneficios consistoriales reconocidos por Adriano VI a Carlos V y a los Reyes, sus sucesores, constituían privilegios tan incontrovertibles y perpetuos que ni el papa Benedicto XIV, tan celoso de las prerrogativas pontificias, había encontrado reparo que oponer a las Bulas de sus predecesores y ordenó que fuesen observadas, comprometiéndose bilateralmente a ello con el Concordato de 1753.

De feito, e como sinala Martín de Santa Olalla Saludes (2003, 66), o privilexio de presentación era unha institución altomedieval que xa exercían os reis visigodos.

[746] O texto íntegro do acordo pódese consultar en Piñol, 1999, 111-113.

[747] No punto 1 do acordo non se mencionaban os bispos auxiliares –algo que tería unha enorme importancia despois do Concilio Vaticano II, como veremos no capítulo 20–, no punto 9 o Goberno comprometíase a observar o previsto nos catro primeiros artigos do concordato de 1851, e no punto 10 prevíase que o Goberno negociase coa Santa Sé a súa lexislación sobre materias mixtas ou sobre asuntos de interese da igrexa. Deste xeito, e como observa Marquina Barrio (1982, 290-291; *v*. tamén 1984, 120), a Santa Sé dispuña dun "mini-Concordato firmado, como hacen a este convenio estos dos artículos, [e] ya no tendría ninguna prisa por la firma de un concordato que le podría comprometer política e internacionalmente con un Régimen que, por mucho que se diga, nunca tuvo buena acogida en el Vaticano. [...] Nótese que entre 1941 y 1953 trancurren doce años". *V*. tamén Martín de Santa Olalla Saludes, 2003, 70.

[748] *V*. Lannon, 1990, 261-262: "La Falange obtuvo el derecho a diseñar y dirigir los estudios oficiales de carácter cívico y político en todo el sistema educativo, pero la Iglesia tuvo aún más éxito en su implantación en la enseñanza".

[749] Andrés-Gallego, Pazos e Llera, 1996, 51, 56-57 e 78, Callahan, 2000, 304 e 312, Cárcel Ortí, 1993, 566-567, Corral Salvador, 2007, 83-84, Cuenca Toribio, 1985, 93-97, Díaz-Salazar Martín, 2006, 70, Hera, 1987, 46-47, Laboa Gallego, 1981, 77-79, Lannon, 1990, 254-255, Marquina Barrio, 1980, 17-19, e 1984, 117-121, Martín de Santa Olalla Saludes, 2003, 66-71 e 81, Payne, 1984, 228, Piñol, 1999, 110-113, e Suárez Pertierra, 1978, 20-21.

Marquina Barrio (1982) ofrécenos un exhaustivo e imprescindíbel estudo do proceso negociador do convenio de 1941.

O mecanismo da presentación de bispos era *grosso modo* o seguinte: (a) o nuncio e mais o ministro español de Asuntos Exteriores elaboraban unha seisena que era sometida á consideración da Santa Sé, e (b) esta elaboraba unha terna cos nomes anteriormente propostos, que (c) lle servía ao xefe do Estado para elixir o bispo que (d) debía nomear o papa (Cárcel Ortí, 1993, 567, e Marquina Barrio, 1980, 18, e 1982, 291-292).

Para Blázquez (1991, 48-49), "la incorporación institucional de la jerarquía eclesiástica a funciones de partido político acarreó el sometimiento al Estado", o que explica que se resucitase "el viejo privilegio de los reyes conocido como «derecho de presentación de obispos»". Este autor e mais Cárcel Ortí (1993, 576), Díaz-Salazar Martín (2006, 51) Laboa Gallego (1981, 95) e Marquina Barrio (1982, 297-298 e 305) reproducen (con variantes) o xuramento que debían pronunciar os bispos unha vez nomeados:

> Ante Dios y los Santos Evangelios juro y prometo, como corresponde a un Obispo, fidelidad al Estado español. Juro y prometo respetar y hacer que mi Clero respete al Jefe del Estado Español y al Gobierno establecido según las leyes españolas. Juro y prometo, además, no tomar parte en ningún acuerdo, ni asistir a ninguna reunión que pueda perjudicar al Estado Español y al orden público, y que haré observar a mi clero igual conducta. Preocupándome del bien e interés del Estado Español procuraré evitar todo mal que pueda amenazarle.

Este xuramento foi unha concesión do papa, xa que non figuraba no convenio de 1941 nin foi incorporado ao concordato de 1953. Estivo en vigor até a morte de Franco. Pla y Deniel, por certo, nunca prestou este xuramento. (Cárcel Ortí, 1993, 575-577.)

Antes do concordato de 1953 aínda se asinaron varios instrumentos xurídicos: (a) o convenio do 16 de xullo de 1946 sobre provisión de oficios non consistoriais, (b) o acordo do 8 de decembro de 1946 sobre seminarios e universidades e (c) o acordo do 5 de agosto de 1950 sobre xurisdicción castrense (Corral Salvador, 2007, 84 e 143-144, Marquina Barrio, 1980, 19-25, e 1982, 291, e Martín de Santa Olalla Saludes, 2003, 97-103 e 186-191). Martín de Santa Olalla Saludes (2003, 69-70) explica o significado do concepto *provisión de oficios non consistoriais*: "concesión de aquellos cargos por parte del Papa realizada fuera del Consistorio (reunión del pontífice con los cardenales)". Estes postos subalternos "quedaban bajo la estricta jurisdicción eclesiástica".

Piñol (1999, 154) ofrece unha listaxe coa "relación de decretos y leyes promulgados o de convenios firmados desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta la firma del Concordato entre España y la Santa Sede".

[750] Para Armero (1978, 162), o concordato supuxo a "reafirmación del carácter católico del Régimen y de su aceptación por la Iglesia".

[751] De feito, e segundo precisa Pollack (1987, 41 e 43), neste período "the Catholic Church was actively engaged in an international campaign to gain sympathy for the Franco regime". Myron Taylor, un diplomático conservador estadounidense, atopábase entre os que loitaban polo recoñecemento do réxime franquista por parte do seu país, e estaba ben relacionado co Vaticano, onde fora embaixador.

[752] Sobre os artigos 26 a 31 do concordato de 1953, relativos ao ensino, *v*. Totosaus, 1977, 244-248 e 262-266. O *fil rouge* da regulación concordataria en materia educativa estaba definido por tres elementos: (a) a confesionalidade católica do sistema escolar, coherente coa confesionalidade católica do Estado, (b) a integración estrutural da relixión católica como materia obrigatoria e ordinaria desde o ensino preescolar até a universidade, e (c) a liberdade da igrexa para organizar e dirixir centros educativos. Tratábase dunha regulación restauracionista que recollía a filosofía educativa que inspirara o réxime franquista desde o seu comezo. Era preciso borrar toda traza da lexislación laica republicana e implementar un modelo católico ideal.

[753] Así, Andrés-Gallego, Pazos e Llera (1996, 82), Enrique y Tarancón, 1996, 211, Laboa Gallego, 1981, 86, e 2006a, 71, Marquina Barrio, 1980, 27, Piñol, 1999, 161, Raguer i Suñer, 2006, 278, Suárez Pertierra, 1978, 22, e Tusell Gómez, 1984b, 275-276.

[754] Sobre a complexa etioloxía, o contido e o valor político estratéxico do concordato de 1953, *v*. Callahan, 2000, 318-320, Di Febo, 2007, 78, Enrique y Tarancón, 1996, 149-152, Hermet, 1981, 211-216, Laboa Gallego, 2000b, 376-377, Marquina Barrio, 1980, 25-27, Martín de Santa Olalla Saludes, 2003, 177-246, Payne, 1984, 234-236, Piñol, 1999, 148-165, Suárez Pertierra, 1978, 23-30, e Tusell Gómez, 1984b, 227-282. Cuenca Toribio (1985, 115-120) realiza un percorrido polo contido do concordato.

[755] Este dato que proporciona Jerez Mir (1996, 269) debe ser matizado. Carrero Blanco foi nomeado subsecretario da Presidencia en maio de 1941, o que, na práctica, equivalía a ser secretario do Goberno. En xullo de 1951, Franco outorgoulle rango ministerial ao cargo de

Carrero Blanco, quen, a partir de outubro de 1969, actuou como efectivo presidente do Goberno, aínda que o seu cargo, desde 1967, era o de vicepresidente do Consello de Ministros. Con outras palabras: a presidencia do Goberno mantívose unida á xefatura do Estado até xuño de 1973, cando Franco separou ambas institucións para nomear presidente do Goberno a Carrero Blanco. *V*. Carr e Fusi Aizpurua, 1979, 247, Preston, 1986, 71-72, e Varela Suanzes-Carpegna, 2006, 43-44.

Capítulo 16

[756] Farémolo como unha síntese de Puente Ojea, 1994b, 1995[2], 328-392, 1997, 268-356, 371-377 e 399-415, 2005 e 2007b, 374-417, que consideramos os textos chave nesta cuestión. Para non sobrecargar a lectura imos omitir calquera remisión ás páxinas concretas dos textos orixinais (a miúdo reproducidos literalmente, unha vez traducidos ao galego). Puente Ojea, 2005, aparece no anexo.

[757] Esta tese é compartida por Pollack (1987, 37 e 43), que tamén cre que o concordato lle concedeu "important areas of state sovereignty to the Catholic Church", sobre todo nos ámbitos educativo e mediático (mediante a censura).

[758] Martín de Pozuelos (2007[2], 228) observa que, a finais de 1959, o *único* problema que semellaba haber entre os EUA e o réxime despótico español era, segundo Dwight D. Eisenhower, a dificultade dos baptistas para celebraren o seu culto en España. Franco reaccionou ante o reproche do presidente estadounidense invitándoo a presionar o Vaticano. Segundo Viñas Martín (2003, 327-329, 335 e 340-341), pola contra, as cousas eran un pouco máis complexas. O Goberno estadounidense –concretamente o *National Security Council*– sabía que o réxime español era estábel porque os seus apoios –as forzas armadas, o poder económico e financeiro, a igrexa católica– eran firmes e a oposición estaba fragmentada. Naquel contexto, o interese dos EUA estaba precisamente na cooperación co réxime de Franco, cuxa estabilidade cumpría manter, así como o acceso ás bases militares, a orientación anticomunista da ditadura e a mellora da capacidade defensiva das forzas armadas españolas. A promoción da evolución española cara a formas máis democráticas non era prioritaria –o propio Eisenhower era moi reticente ao respecto–, aínda que era preciso manter contactos selectivos coa disidencia (non comunista) para previr unha eventual e perigosa inestabilidade tras a desaparición do ditador. Durante o mandato de John F. Kennedy, o sucesor de Eisenhower, a reflexión estadounidense continuou na mesma liña: o apoio estadounidense á ditadura podía provocar unha orientación menos pronorteamericana do novo réxime.

[759] Araújo Iglesias (1993, 280-281) non está de acordo con esta valoración de Puente Ojea (nin coa que veremos que nos ofrece Barreiro Rivas [1999b, 39] no capítulo 19): "Os bispos ían vendo, cada vez máis claro, que a situación política non se axustaba ós principios do Concilio e que a Igrexa, que estivera moi vinculada ó réxime, tiña que irse desvinculando, non por oportunismo, como moitos din sen razón, senón por unha visión máis clarificada da realidade". Tampouco Yanes Álvarez (2008, 270) cre que a igrexa católica actuase dun xeito oportunista: "Es un grave error, eso no es verdad. Lo que hubo fue una fidelidad al Concilio, que llevaba consigo ejercer una crítica y un discernimiento ante la situación socio-política del momento sin obviar aspectos positivos, pero también analizando las muchas deficiencias, y siempre con la esperanza de una evolución futura pacífica".

[760] Conferencia Episcopal Española, 1973.

[761] Entendida, supoñemos, como confesionalidade histórico-sociolóxica (Llamazares Fernández, 2001a, 251).

[762] *V*. André-Bazzana, 2006, 51, que coincide con Puente Ojea.

[763] Sobre o PSOE durante a transición, *v*. García San Miguel, 1981, 121-126 e 141-149.

[764] Sobre a *Junta Democrática de España*, creada en xuño de 1974, a *Plataforma de Convergencia Democrática*, creada en xullo de 1975, e a Coordinación Democrática, creada en marzo de 1976, *v*. Vidal-Beneyto, 2007d, 101-132 e 161-163, que coincide esencialmente con Puente Ojea.

[765] Por non falar do control mediático exercido polo Goberno de España, como recorda André-Bazzana (2006, 195). *V*. tamén Muniesa i Brito, 2005, 59-60.

[766] Santiago Carrillo (en Satué Fonseca, 2005, 325) ofrece a súa propia versión desta alianza entre o PCE e a monarquía que atopamos no modelo de Puente Ojea:

> conmigo Suárez acabó de hacer definitivamente lo que me parece clave para la Transición, que fue lo siguiente: aceptar, por parte de la oposición, por parte de la izquierda, con su tradición republicana, una monarquía que se pareciera lo más posible a la república. Es decir, una monarquía en la que el Rey no fuera el soberano, en la que la soberanía estuviera en las manos del pueblo y en la que toda legalidad y todo el poder emanasen de la decisión de las instituciones elegidas democráticamente por el pueblo. Y bueno, eso creo que fue realmente la fórmula que permitió pasar a un sistema democrático sin que hubiera tremendas batallas, y me parece que en aquel momento histórico era lo único que realmente se podía hacer.

[767] Martín de Santa Olalla Saludes (2005, 91) e Piñol (1999, 350) ofrecen un sucinto percorrido pola carreira profesional de Luigi Dadaglio. Sobre a actividade de Dadaglio en España, *v*. Díaz Moreno, 2006, 23-26. Segundo Laboa Gallego (1981, 92-93), "no cabe duda de que Monseñor Dadaglio ha sido, en este siglo [XX], el nuncio que más ha influido y que más impronta ha dejado en nuestra Iglesia [católica]". *V*. tamén Piñol, 1999, 318 e 351-352.

[768] Conferencia Episcopal Española, 1975.

[769] Conferencia Episcopal Española, 1977.

[770] Capella (2003, 30) describe a Lei para a reforma política non como unha folla de ruta, senón como "la *ley fundamental* del tránsito".

[771] A este respecto remitímonos con máis exactitude ás previsións contidas nos acordos entre o Estado español e a Santa Sé do 3 de xaneiro de 1979. No acordo sobre asuntos xurídicos, o preámbulo e o artigo VII; no acordo sobre asuntos económicos, o preámbulo e o artigo VII; e no acordo sobre ensino e asuntos culturais, o preámbulo e o artigo XVII; no acordo sobre asistencia relixiosa ás forzas armadas e servizo militar de cregos e relixiosos, o preámbulo e o artigo VIII.

[772] Entre os escasísimos autores que se fan eco desta achega conceptual de Puente Ojea destaca García Santesmases (2003, 228 e 244), que, con todo, non cre que en España se poida falar de *criptoconfesionalismo*. Gómez Movellán (2001, 53) prefire falar de *Estado confesional non declarado*.

[773] Aquí pode constatarse un problema no argumento de Puente Ojea. Se antes afirmaba que os acordos de 1979 son inconstitucionais por infrinxiren o previsto no artigo 16.3 da lei fundamental, agora afirma que este mesmo artigo é inconstitucional. Desde o noso punto de vista, cando o artigo 16.3 menciona expresamente a igrexa católica está a estatalizar a relixión e a reinventar a tradición nacionalcatólica. Isto pode ser politicamente cuestionábel, pero nós non poderíamos afirmar dun xeito categórico que é inconstitucional. Volveremos sobre estas cuestións no capítulo 21.

[774] A *Virgen del Pilar*, por exemplo, é a patroa da Garda Civil, que lle rende homenaxe todos os 12 de outubro.

Capítulo 17

[775] *V*. capítulo 4.

[776] Este concepto non é orixinal de Vidal-Beneyto**.** Como puidemos constatar no capítulo 5, no modelo transitolóxico canónico tamén se fala de *transformación* para describir o proceso de democratización dun réxime personalista. No capítulo 7 achegámonos ao modelo canónico de Maravall e Santamaría Ossorio, que utilizan o concepto de *autotransformación*.

[777] O mesmo autor (Vidal-Beneyto, 2007d, 157-158) ofrece unha descrición do modelo transitolóxico canónico que expuxemos nos capítulos 5 a 7:

> Los rasgos principales de ese modelo son: que se hacen siempre desde arriba y al hilo de la evolución social y económica de los países concernidos, cuyo entramado social no se cuestiona; que sus actores principales son las organizaciones políticas formalizadas –partidos e instituciones– teniendo las fuerzas populares sólo una participación coyuntural y adjetiva; que su instrumento privilegiado es el pacto entre los líderes democráticos y los autoritarios; que su condición esencial y previa es la condonación y el olvido del pasado autocrático por obra de los partidos históricamente democráticos; que todas ellas tienen lugar bajo el control, y la mayoría con el beneplácito, de los Estados Unidos, que como potencia hegemónica es el garante del resultado; que todo el proceso está referido a una personalidad o a un grupo de personas cuya capacidad legitimadora [...] es función de la representatividad que le han conferido las autocracias que se trata de sustituir [...]

[778] Que, xunto coa represión, constitúe, segundo a tese de Saz Campos (2004, 173-180), un dos factores explicativos principais da duración do propio réxime franquista. Ysàs i Solanes (2004, 10) rexeita o uso do concepto de *consenso* neste contexto, e prefire falar de *consentimento*.

[779] Wiarda, 1973, 208-219, 223-231 e 233, 1974, 6, e 1989, esp. 2-3, 23-30, 36-51, 289-290, 299-304, 311-312, 315 e 318.

[780] Tampouco resulta aplicábel o repertorio marxista, segundo Wiarda (1989, 37 e 300-301). De todos os xeitos, este tipo de modelos particulares deben ser recibidos coa preceptiva prudencia. En Alemaña, *v.g.*, tamén é habitual recorrer ao concepto de *Sonderweg* para describir as especificidades da súa andaina nacional contemporánea.

[781] Sobre a etioloxía desta orde, *v*. Wiarda, 1989, 38-39 e 302.

[782] *V*., máis extensamente, Wiarda, 1989, 29-30.

[783] Wiarda, 1989, 40:

> In pursuing paths other than those of Protestant or secular thought, the great Spanisch thinkers of the sixteenth century such as Suárez laid the foundations for a modern theory of the Christian state and corporative society. In contrast to the separation of politics from morality, which dates from Machiavelli and which *we* usually take to be the beginning of modern political analysis, the Iberic-Latin ideal remained the organic integration of the ethical and sociopolitical spheres. Suárez was able to fuse the older Thomistic conception and the system of juridical estates derived from Spanish feudal and customary law with the newer concept of absolute, state-building, royal authority.

[784] Wiarda (1989, 25) sinala que Portugal, España, varios países iberoamericanos (como Brasil ou Arxentina), Austria, Polonia e Francia implementaron os modelos corporativistas. En realidade, todos os países iberoamericanos, así como Bélxica, Holanda, Italia, Noruega, Suecia e os EUA puxeron en práctica arranxos corporativistas, que a Alemaña nacionalsocialista arrombou a prol do totalitarismo a partir de 1936.

[785] Sobre os diferentes conflitos sociais que acompañaron a crise da ditadura, *v*. Ysàs i Solanes, 2006: conflitividade obreira e universitaria, disidencia política dos intelectuais, dos artistas, das bases e da xerarquía católicas, oposición dos partidos políticos democráticas, terrorismo e disensións dentro da clase política franquista.

[786] Aquí abandonamos o modelo de Wiarda (1989, 41-51, 311-312 e 315), que pretende prolongar a vixencia do sistema histórico –xerárquico, elitista, corporativo e autoritario– até os nosos días. En coherencia co que vimos no capítulo 9 sobre a posibilidade de que nun campo político pluralista poida haber estruturas corporativas, pensamos que no sistema político español actual conviven os arranxos pluralistas e mais os corporatistas, como sucede, polo demais, en sistemas políticos que nunca pertencenron á tradición ibérico-latina estudada por Wiarda. Isto non significa que algúns dos trazos propios da tradición autoritaria non se resistan tenazmente a desaparecer da cultura política española.

[787] En efecto, o artigo 33 da lei fundamental dispón:

> 1. Recoñécese o dereito á propiedade privada e á herdanza.
> 2. A función social destes dereitos delimitará o seu contido, de acordo coas leis.

Ademais, o artigo 128 estabelece:

> 1. Toda a riqueza do país nas súas distintas formas e calquera que sexa a súa titularidade está subordinada ao interese xeral.

[788] Neste punto coincidimos con Linz e Stepan (1996, 108), aínda que o propio Linz, como puidemos ver no capítulo 5, amosa certas vacilacións (*cfr*. Linz, 1990, 29). Story e Pollack (1991, 126) entenden que "the Socialist government of 1982-6 possessed alone the domestic legitimacy and international prestige to implement the main unfinished business from the transition, and thus embark on the consolidation of the new democracy".

Leftwich (2000[2], 525-532) entende que unha consolidación debe cumprir cinco condicións: (a) a *lexitimidade* xeográfica (a aceptación da definición xeográfica do Estado, ou o seu cuestionamento por canles constitucionais), a lexitimidade constitucional (a aceptación da lei fundamental) e a lexitimidade política (a aceptación do procedemento polo que se elixe o executivo); (b) o *consenso verbo das regras do xogo político* (verbo do proceso democrático); (c) a *autolimitación dos partidos vencedores* (a aceptación dos límites do poder por parte dos gañadores); (d) un certo grao de *benestar económico* (hai poucas democracias en sociedades pobres); e (e) a *ausencia de profundas diferenzas nacionais, étnicas, culturais ou relixiosas*.

Neste sentido, cremos que é significativo que, ante as eleccións lexislativas xerais de outubro de 1982, a Conferencia Episcopal emitise unha nota serena ante a probabilidade dunha vitoria do PSOE (Calleja Sáenz de Navarrete, 1988, 140-142).

[789] Somos conscientes de que esta temporalización non é en absoluto canónica. Con todo, hai algún autor que se achega ao noso modelo. Así, se Laboa Gallego (1988b, 24, e 1999, 118) apunta que "el Concilio coincidió con la transición de una dictadura a una democracia", Barreiro Rivas (1999b, 47) prefire sinalar o ano 1966: "en 1966 se inició la transición a partir del cambio general impulsado por el Concilio Vaticano". Berzosa Martínez (2007, 108), desde unha perspectiva católica, afirma que a "aplicación de Vaticano II, en nuestro suelo hispano, sería tensa y, además, coincidente con el inicio de la transición socio-política"; e o antigo presidente da Conferencia Episcopal e arcebispo emérito de Oviedo, Díaz Merchán (2008, 152), cre que

os anos do concilio foron “muy importantes para la historia de España, que desembocaron en la transición política”. (Para o pensamento de Díaz Merchán, *v*. Mérida, 1982, 134-148. *V*. tamén Cuenca Toribio, 1986, 578-579.) Aínda máis claramente, e desde a mesma perspectiva, Cárcel Ortí (2003, 12 e 17-19) sostén: “Para la Iglesia, la Transición comenzó el 8 de diciembre de 1965 –día de la clausura del concilio Vaticano II– y terminó a primeros de noviembre de 1982, cuando Juan Pablo II realizó su primer viaje apostólico a España, pocos días después de la victoria del PSOE en las elecciones políticas”. Outros autores mesmo nos superan na construción dun modelo cunha perspectiva de *longue durée*. Así, Goldblatt (2000[2], 110) retrotrae o momento inicial do que el chama *democratización* (o noso *proceso real de transición política*) até mediados da década dos anos cincuenta do século XX, cando o réxime despótico decidiu, no campo económico, prescindir da política autárquica e comezar unha etapa de liberalización. Story e Pollack (1991, 125-126) sitúan o comezo da transición entre o ano 1959 e o mes de decembro de 1966 (cando se celebrou o referendo sobre a *Ley Orgánica del Estado*). Pero estes autores precisan que o período anterior ao ano 1975 sería propiamente de *pretransición*, o que os devolve ao rego canónico.

[790] Sánchez Navarro, 1998, 23.

[791] Puente Ojea (2005) observa criticamente:

> 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.

O mesmo autor (Puente Ojea, 2007b, 402-403) precisa:

> Todo lo actuado en el curso del año 1976 a partir de la primavera de este mismo año fue *nulo* y sin efectos, porque se *había roto el tracto de la genuina legalidad franquista* [...]. Se creó así un abismal vacío jurídico en el cual Juan Carlos, en términos estrictamente constitucionales, podía aparecer como un usurpador de la soberanía *ab origine* del pueblo español, al que corresponde indiscutiblemente, entonces y siempre, la soberanía nacional democrática. Las *supuestas «convalidaciones pseudodemocráticas» ulteriores* han sufrido una evidente *carencia de validez jurídica* porque el marco legal al que se acogieron rompía *absolutamente la legitimidad que únicamente puede otorgar el acatamiento previo a las reglas universales que garantizan la naturaleza automáticamente democrática de la «representatividad de la soberanía política popular»* [...] que la famosa *Ley de Reforma Política* del 10 de septiembre de 1976 *no* podía conferir.

[792] Unha mención á parte merece Przeworski (1994, 93), para quen a transición dun réxime autoritario a outro democrático consiste en dous procesos simultáneos e relativamente autónomos: un proceso de desintegración do réxime autoritario –que toma frecuentemente a forma dunha *liberalización*– e mais un proceso de instauración das institucións democráticas. Esta fórmula sería asumíbel se non fose pola súa esixencia de simultaneidade da liberalización e da democratización, para a que non se nos dan as razóns.

[793] *Cfr*. Morodo (1984, 129), que sitúa o final da transición no 6 de decembro de 1978, cando se aprobou en referendo a Constitución.

[794] Linz (1990, 29), como xa vimos, ve no fracaso do golpe de Estado do 23 de febreiro de 1981 o momento da consolidación democrática. É posíbel que as diferenzas sexan unicamente terminolóxicas –é dicir, que a *consolidación* sexa entendida como o *final do proceso de transición*–, pero o certo é que algúns autores entenden que este sería o momento crucial que anunciaría *o final da transición*. Nesta liña, Colomer Calsina (1998, 146-169), observa como os acordos entre Suárez e os continuístas sobre a reforma se incumpriron cos pactos posteriores entre o Goberno reformista e a oposición rupturista sobre a legalización do PCE, os gobernos preautonómicos e a Constitución. Os franquistas, que se sentiron traizoados, empezaron a conspirar para restaurar un réxime autoritario. Os cálculos dos conspiradores para organizaren un golpe militar dependían do apoio do rei, pero este tiña outras preferencias verbo da democracia e a consolidación da monarquía. Os golpistas pretendían dar un golpe duro en nome do rei coa expectativa de provocar unha reacción en cadea dos capitáns xenerais (os cales debían crer –equivocadamente– que actuaban en nome do xefe do Estado). O golpe ofreceríaselle ao monarca como feito consumado para que o aceptase. O plan, polo tanto, dependía da interacción –que fracasou– entre os capitáns xenerais e o rei. Pero os capitáns xenerais –maioritariamente golpistas, en contra das aparencias– eran ante todo leais ao rei, e este, pola súa banda, entendía que a lexitimidade franquista e hereditaria que podía conservar apoiando o golpe militar era máis débil que a lexitimidade constitucional que perdería apoiando o golpe. O proveito que tiraría dun golpe triunfante serían uns poucos anos de mandato, mentres que a súa exitosa oposición ao golpe (que lle faría perder a lexitimidade franquista) confirmou a súa lexitimidade constitucional e engadiu unha lexitimidade carismática que

asentou o seu reinado definitivamente. O golpe fracasou por mor da falta de apoio e a desautorización do rei, que foi quen de desfacer o xogo imaxinario dos conspiradores.

Sobre o 23-F e a xerarquía católica, *v*. Araújo Iglesias, 1993, 250-251. Segundo este prelado galego, aquel día a Conferencia Episcopal, da que el formaba parte, estaba até tal punto enfrascada na elección do seu novo presidente (en substitución de Enrique y Tarancón) que non se decatou da gravidade da situación. Con todo, os bispos puideron ir durmir tranquilos tras escoitar a mensaxe do rei. Como ao día seguinte non se xuntaron até ás 10 da mañá, a nota que aprobaron chegou tarde, "pois os deputados, naquel momento, quedaran libres. Polo tanto, non se pode acusar á Conferencia de que non se decidise a falar antes, como se dubidase do que ía pasar e polo tanto quixese garda-la súa roupa. Non foi iso, senón que nós estabamos noutra órbita". Iniesta Jiménez (2002, 213-214) tamén recorda que a Conferencia Episcopal se atopaba nunha "especial coyuntura" porque o mesmo 23 de febreiro cesara no seu cargo de presidente Enrique y Tarancón: "estábamos, por tanto, por decirlo así, como rebaño sin pastor". É dicir, os bispos estaban moi desorientados, inseguros e desconcertados: "estando todos colegialmente reunidos, nadie se sentía autorizado a tomar iniciativas ni pronunciarse aisladamente en asunto tan grave, y no teniendo presidente, faltaba la coordinación necesaria para hacerlo de modo colectivo". Díaz Merchán (2008, 153-154), que sería elixido novo presidente da Conferencia Episcopal naquel momento, relata así o acontecido:

> Al terminar el primer día, en la tarde-noche del lunes, un obispo dijo en la asamblea que miembros de ETA, vestidos de guardias civiles, habían entrado en el Congreso. Después, y tras unos primeros momentos de confusión, nos dijeron que se trataba realmente de guardias civiles que habían asaltado el Parlamento. Concluimos la sesión y nos fuimos. [...] Alguno ha dicho que estuvimos toda la noche pensando a ver de qué lado se inclinaba la balanza para pronunciarnos. Incluso fue algún eclesiástico el que difundió esto y dio lugar a que algunas personas pudieran pensar así, pero no es verdad. Cuando llegué por la mañana a la Conferencia Episcopal, don Antonio Montero [Moreno], que tiene el olfato de periodista, me abordó y me dijo: «Ya sé que no eres presidente, pero puedes serlo en el día de hoy; han pasado muchas horas y mira cómo está la situación. Lo hemos seguido durante la noche por la radio, creo que hay que dar, cuanto antes, un comunidado». Le dije que yo no era nadie para proponérselo a la asamblea y que debíamos esperar a que llegara [Enrique y] Tarancón para ver qué le parecía a él. Don Vicente enseguida dijo que [...] había que dar un comunicado y Montero comentó: «Tengo un borrador preparado, si vale...». Se leyó el texto en el aula y, con alguna pequeña enmienda de tipo formal, se aceptó unánimemente. Don Antonio salió a llamar por teléfono a Radio Nacional y le metieron en directo. Desde la sala pudimos oír cómo lo leía. Más rápido no pudo ser.

De todos os xeitos, e como recorda Brassloff (1998, 107-108) criticamente, a actitude episcopal durante aquela noite nunca foi completamente aclarada: "Certainly on this occasion they [os bispos] did not exercise what they regularly claimed to be their right as citizens (that is, to speak), in order to make their positions clear". A isto semella responder Iniesta Jiménez (2002, 213) cando se pregunta:

> ¿por qué la Conferencia Episcopal tenía que ser la primera en pronunciarse? Después de los tiempos del nacional-catolicismo, cuando los obispos se hacían o se les hacía presentes en casi todos los actos de carácter político-social, se cuestionaba tanto desde fuera como desde dentro de la Iglesia esa presencia de la jerarquía en la vida política española. ¿Se sintieron obligadas a ser las primeras en manifestarse otras instituciones como la abogacía, las academias, los tribunales de justicia, los colegios profesionales, las universidades, etc.?

Ao igual que Brassloff, como acabamos de ver, tamén Callahan (2000, 445-446) alude ironicamente á actitude dos bispos naquelas circunstancias: "La reacción inmediata de la jerarquía fue emitir la noche del 23 una declaración que, simplemente, instaba a los españoles a rezar. En lo que en el mejor de los casos era una declaración ambigua, no estaba claro si se les pedía que rezaran por el fracaso o por el éxito del golpe". Iniesta Jiménez (2002, 214), de novo, defende aquí a actuación episcopal: "Creo sinceramente que aquella noche no hubo por parte nuestra maquiavelismo alguno, como si hubiéramos estado esperando a ver por dónde transcurrían los acontecimientos para tomar partido". En todo caso, unha vez controlada a rebelión militar, os bispos manifestaron o seu apoio á orde constitucional, aínda que non sen introducir matices críticos. Calleja Sáenz de Navarrete (1988, 117-121) non alude en ningún momento –como, de feito, non fai ningún outro autor que nós coñezamos– a esa suposta declaración invitando a cidadanía a rezar, pero puntualiza criticamente que, estando reunidos celebrando a 24ª asemblea plenaria, os integrantes da Conferencia Episcopal incumpriron a súa obriga de pronunciarse con urxencia sobre un asunto político fundamental.

[795] Pérez Díaz, 1987, 221, e Rustow, 1970, 347 e 355.

[796] Isto é algo que, curiosamente, tamén valora Serrano Blanco (2006, 34 e 43-44). A autora, que citábamos ao comezo deste punto cando dubidaba do papel determinante da igrexa católica no proceso de transición en España, afirma agora:

> El paulatino desenganche de la Iglesia con respecto al régimen tiene un enorme peso social y un gran significado político, no sólo porque el catolicismo ha sido uno de los principales factores de legitimación del régimen dentro y fuera del país, sino también porque ha ejercido un papel fundamental en la socialización política de los ciudadanos y en el control ideológico de la sociedad. [...] Con el giro eclesial el régimen político no sólo pierde uno de sus más firmes pilares de legitimación internacional, sino también un eficaz instrumento de control de la sociedad.
>
> [...]
>
> El papel político jugado por el catolicismo en España y el peso social de la Institución explican las hondas repercusiones de un Concilio llamado a renovar la Iglesia, que aquí no tiene sólo implicaciones eclesiales, sino también políticas y sociales. El Vaticano II además de desatar una intensa renovación intraeclesial, provoca un paulatino distanciamiento con respecto al poder político –al defender en la *Gaudium et Spes* la autonomía de lo temporal– y alienta al tiempo un fuerte compromiso con las realidades sociales de injusticia y marginación, que en un contexto dictatorial pronto adquiere implicaciones políticas y sindicales.
>
> [...]
>
> El Concilio afecta profundamente a los pilares del régimen confesional español y desmorona la teología política nacionalcatólica.

[797] Cárcel Ortí (2002, 249) coincide nesta valoración: "La valiosa y decisiva aportación de la Iglesia a la Transición está siendo sistemáticamente ignorada por los historiadores". Noutro lugar (Cárcel Ortí, 2003, 13-14), o mesmo autor reitera que "asistimos a un silencio que impresiona y asusta porque en numerosos congresos, debates, conferencias y reuniones, así como en programas de radio y TV y en publicaciones –tanto científicas como divulgativas– dedicados al tema [da construción da España democrática] en estos últimos años, se oculta o no se valora justamente la aportación de los católicos".

[798] O lector avisado percibirá unha contradición interna na argumentación de O'Donnell e Schmitter. Por unha banda, os autores (O'Donnell e Schmitter, [1986], 23 e 34), cun criterio que compartimos, outórganlle un valor *obxectivo* á liberalización como parte da transición aínda que os gobernantes, *subxectivamente*, non pretendan alterar a estrutura da autoridade. E mesmo van máis alá, cando diferencian, dentro do grupo dos gobernantes, entre os *duros* e os *brandos*, e afirman que estes últimos se distinguen dos *duros* cando proclaman que a democracia é o desenlace necesario do episodio autoritario que "desgraciadamente" deberon impor. Por outra banda, no entanto, O'Donnell e Schmitter ([1986], 26) afirman que o propósito *subxectivo* dos gobernantes de liberalizar sen pór en perigo o réxime coloca esta liberalización fóra do proceso de transición. Desde o noso punto de vista, este último matiz non é de recibo. Unha cousa é que a liberalización, despois de todo, fique simplemente niso, e outra ben distinta é que a liberalización se integre nun proceso de transición con independencia dos desexos dos seus autores.

Sobre a relación entre o cambio cultural e a liberalización no caso español, *v*. Fusi Aizpurua, 2000, 211-231.

[799] Para outro relato sucinto da xestación da Lei para a reforma política, *v*. Soto Carmona, 1998, 36-43.

[800] Ambos prelados representaban o sector inmobilista do episcopado español. De feito, Chao Rego (2007, 489-490) localízaos no búnker ideolóxico. *V*. Sartorius e Sabio, 2007, 425-426.

[801] Sobre a actitude da igrexa católica ante o referendo, *v*. Díaz-Salazar Martín, 2006, 197-198.

[802] Como xa vimos ao comezo deste capítulo, Vidal-Beneyto prefire falar de *autotransformación*, ao entender que non houbo nin ruptura nin reforma. Segundo este autor (Vidal-Beneyto, 2007d), houbo unha serie de cambios formais imprescindíbeis para que a clase dominante herdeira do franquismo e mais as grandes institucións –os grupos económicos, a banca, a igrexa católica, a maxistratura, os poderes mediáticos, o *establishment* académico, por exemplo– puidesen perpetuarse. Neste sentido, a Lei para a reforma política sería a "expresión más acabada" da opción "de continuismo reformista que acaba prevaleciendo" (Vidal-Beneyto, 2007d, 167).

[803] Chama a atención que non tivese lugar un referendo específico sobre a forma de Estado. A este respecto, Soto Carmona (1998, 24-29) observa que cando Juan Carlos de Borbón foi proclamado rei –o 22 de novembro de 1975–, o monarca –que se atopaba nunha situación de extrema precariedade política (Puente Ojea, 1995[2], 357-364)– compartía as ideas pseudo-reformistas de Arias Navarro e de Fraga Iribarne. O primeiro Goberno da monarquía tivo un proxecto de reformas limitadas que sufriu a presión tanto dos sectores rupturistas como dos continuístas. A política de Arias Navarro puxo en perigo a monarquía, polo que o rei cambiou de estratexia, solicitoulle a dimisión ao presidente do Goberno e impulsou o nomeamento de Suárez como novo presidente. Realmente, o obxectivo do rei era salvar a monarquía, polo que acabou evolucionando cara ás posturas democráticas e buscando a vía reformista cara á democracia co apoio dos sectores rupturistas, garantindo así que a monarquía non fose cuestionada. A actual

autonomía dos líderes políticos españois verbo dos electores e os grupos sociais tería así a súa orixe nos pactos *por arriba* durante a transición, que provocaron que o réxime democrático sexa relativamente restritivo e que as decisións estean fortemente concentradas nos dirixentes dos partidos políticos. Predominan as decisións unilaterais e tendenciosas dos gobernantes mentres se mantén unha baixa participación social. Vidal-Beneyto (2007d, 23-24) coincide amplamente con Soto Carmona na valoración da democracia española, que, "con su conformismo parlamentario, con su obsesión partidaria por el poder y con su vocación de control social", está "cada vez más alejada de la voluntad popular" e tende cara á "confirmación del orden y de las clases dominantes".

Para Garcés (1996, 171-174), a restauración da monarquía –que Franco decidiu en 1969 designando a Juan Carlos de Borbón como sucesor seu e preterindo o conde de Barcelona– encaixaba perfectamente nos plans estadounidenses: o futuro rei, formado por Franco, "continuaba así automáticamente dentro de la Coalición de la Guerra Fría, si bien se le reconocía autonomía para devolver a los españoles su soberanía *interior* pero en ningún caso la *exterior*". A "pausada operación sucesoria" de Juan Carlos de Borbón estaba investida da lexitimidade derivada do golpe de Estado do 18 de xullo de 1939, pero carecía por completo de lexitimidade dinástica. Por iso, o futuro monarca desenvolveu unha estratexia –aceptada pola oposición socialista e comunista, só formalmente republicana– orientada cara á procura da "*legitimación democrática*, facilitando con ello la recuperación de las libertades civiles y políticas", aínda que rexeitase "la revisión crítica de la Dictadura, tanto de su origen como de su obra", e excluíse un pronunciamento cidadán sobre a forma de Estado. Téñase en conta que, segundo recolle Garcés (1996, 170-171), no informe sociolóxico da Fundación FOESSA do ano 1970, o 49,4% dos españois prefería a república como sistema posfranquista, fronte a un 20,8% que prefería a monarquía.

En contra do que semella significar este último dato sociolóxico, Aguilar Fernández (1996a, 230, 232-239 e 360) opina que a preocupación da sociedade española por non repetir os erros que acabaran coa II República conduciu a que se procurase non reproducir o deseño institucional republicano, o que explica a preferencia pola forma monárquica de goberno. Ademais, a opción monárquica pode ser interpretada, segundo esta autora, como unha das estratexias postas en marcha para evitar "tanto la ruptura del régimen como la contienda": "se procedió a la búsqueda de nuevas [*sic*] instituciones que pudieran contribuir a estabilizar la situación". O rei, que até a morte de Franco non semellara amosar ningunha predisposición cara á democracia, probou despois que posuía unha gran habilidade negociadora –da que a ambigüidade foi un ingrediente esencial–, desempeñou con fortuna un papel moderador, neutral e estabilizador, e foi quen de obter un amplo apoio popular. Malia que o PSOE e outros grupos menores mantiveron durante un tempo unha actitude testemuñal, ningún partido cuestionou seriamente a lexitimidade do monarca. Xa en 1977, o PCE pactou co Goberno de España, entre outras cousas, a aceptación da monarquía (e, polo tanto, a renuncia ao referendo sobre esta cuestión previo ao referendo sobre a Constitución) a cambio da súa legalización. Os pequenos partidos republicanos foron excluídos das eleccións de 1977 para evitar o que sucedera nas últimas eleccións municipais da monarquía de Afonso XIII: que "los resultados de unas simples elecciones volvieran a servir de plebiscito sobre la forma de Estado". Privado da lexitimidade dinástica (a restauración monárquica debera producirse na figura de seu pai, o conde de Barcelona), o rei comezou a súa andaina equipado unicamente coa lexitimidade de orixe franquista.

[804] Sobre o Partido Socialista Popular, *v*. García San Miguel, 1981, 126-127.

[805] Sobre o Partido Comunista de España durante a transición, *v*. García San Miguel, 1981, 128-130 e 149-153.

[806] Peces-Barba Martínez (1988, 28, 31, 38-39, 63, 137, 147-150 e 183) admite que o PSOE se sentiu incómodo defendendo a súa histórica opción republicana, que mantivo por motivos tácticos coa intención de abandonala a medio prazo. O voto particular republicano do PSOE aínda foi defendido na comisión constitucional.

[807] Calleja Sáenz de Navarrete, 1988, 43. Segundo Díaz-Salazar Martín (2006, 199), a legalización mesmo "contó con el apoyo de los dirigentes de la Conferencia Episcopal".

[808] Capella (2003, 30-31) critica as dubidosas credenciais democráticas deste proceso electoral.

809

Congreso dos Deputados		
Candidatura	**Porcentaxe dos votos válidos**	**Escanos**
Unión de Centro Democrático	34,44 %	166
Partido Socialista Obrero Español – PSC	29,32 %	118
Partido Comunista de España – PSUC	9,33 %	19
Alianza Popular	8,21 %	16
Partido Socialista Popular – Unidad Socialista	4,46 %	6
Pacte Democràtic per Catalunya	2,81 %	11
Partido Nacionalista Vasco	1,62 %	8
Unió del Centre i la Democràcia Cristiana de Catalunya	0,94 %	2
Esquerra de Catalunya	0,79 %	1
Euskadiko Ezkerra	0,34 %	1
Candidatura Aragonesa Independiente de Centro	0,2 %	1
Candidatura Independiente de Centro	0,16 %	1

Fonte: Ministerio do Interior (<http://www.elecciones.mir.es/MIR/jsp/resultados/index.htm> [Consulta: 11 de xaneiro de 2007])

De acordo coa mesma fonte presentáronse tres candidaturas galegas que non obtiveron escanos: o Partido Socialista Galego (27.197 votos, o 0,15 % dos votos válidos), o Bloque Nacional-Popular Galego (22.771 votos, o 0,12 % dos votos válidos) e o Partido Demócrata Gallego (3.196 votos, o 0,02 % dos votos válidos).

810 Puente Ojea (1995[2], 346-356) coincide case literalmente con Morodo –aínda que desde unha perspectiva moi crítica– en que o proceso de elaboración da Constitución foi "atípico, heterodoxo y *sui generis*". De todos os xeitos, e como puidemos ver no capítulo 16, Puente Ojea sostén no seu modelo non canónico que non houbo un proceso constituínte *stricto sensu*.

811 Que estabelece:

> La iniciativa de reforma constitucional corresponderá:
>
> a) Al Gobierno.
>
> b) Al Congreso de los Diputados.

812 O autor (Capella, 2008, 19 e 32-39) describe o que considera que son os preceptos básicos da *constitución tácita* (é dicir, a "superconstitución [...] que establecía los límites de lo que habría de ser la Constitución de 1978 y el sistema ausipiciado por ella") imposta "por dos fuerzas coincidentes: las fuerzas exteriores hegemónicas y la tutela militar interna": (a) a intanxibilidade da monarquía instaurada, (b) o recoñecemento da tutela militar, (c) a unidade nacional española, (d) a lei do esquecemento e (e) o acordo de gobernabilidade.

813 Peces-Barba Martínez (1988, 20, nota 11) observa respecto deste relator: "Nos parecía que era imprescindible la presencia de esa derecha de origen franquista en la ponencia".

814 Xa puidemos constatar no capítulo 5 como, no modelo transitolóxico canónico, o segredo compartido por un número reducido de líderes facilita o pacto.

815 O autor alude aquí á filtración do primeiro borrador da lei fundamental á revista *Cuadernos para el Diálogo*, que lles cedeu o texto aos xornais *El País* e *La Vanguardia*. Sobre este incidente, *v*. Gallego-Díaz e Cuadra, 1989, 42-45, Iribarren Rodríguez, 1988, 239, e Peces-Barba Martínez, 1988, 86-88. O enfado dos relatores constitucionais –entre eles, o propio Peces-Barba Martínez– é significativo, xa que revela até que punto interiorizaran a conveniencia de traballaren en segredo. Para Peces-Barba Martínez, a filtración saíu posibelmente do PSOE (concretamente, de Pablo Castellano) e abriulle as portas ás presións externas ao relatorio.

816 Curiosamente, o PCE, interesado en amosar unha imaxe de moderación e de pragmatismo, tamén apoiou os intereses corporativos católicos, por exemplo na cuestión da mención expresa no artigo 16.3 da lei básica.

817 Gallego-Díaz e Cuadra, 1989, 60-65, 75-82, 115-118, 128-133, 173, 184-186 e 189, Gunther e Blough, 1980, 103-104, e Soto Carmona, 1998, 74-76.

Capítulo 18

818 Paradoxalmente, Pridham (1997[2], 15 e 17) acaba reproducindo o modelo canónico –lembrémonos da influencia internacional como varíabel contextual, que vimos no capítulo 5–, polo menos no que respecta ao caso español:

> Spain's experience was a clear-cut case of transition by transaction and it was basically elitist and consensual, leaving little scope for foreign involvement. [...]
>
> [...]
>
> [...] In Spain, it is not possible to identify any particular external event which was decisive in opening the way for democratisation, for obviously it was Franco's death which ultimately made it possible. External

developments were present in the international disapproval of his regime and the link between the opening up of the Spanish economy and growing pressures for political change [...]. Their effects may be seen as indirect.

De feito, este autor (Pridham, 1991a e 1991b) élle esencialmente fiel ao modelo canónico, na medida en que o que lle preocupa é só o contexto internacional, ao que, no caso español, lle concede claramente unha importancia reducida.

Algo similar sucede con Schmitz e Sell (1999, 33 e 39), que, tras afirmaren que os factores e mais os factores internacionais contribúen dun xeito crucial aos procesos de democratización, acaban limitando tan importante contribución á simple achega de "ideas and models of democracy" que en ningún caso resultan determinantes.

[819] *V*. capítulo 3.

[820] Ortuño Anaya, 2002, 21.

[821] Ortuño Anaya, 2002, 27, e, de novo e literalmente, 2004, 44.

[822] O que leva a autora (Ortuño Anaya, 2004, 45-46) a afirmar que os "escasos estudios sobre [...] la política exterior norteamericana" relativa ao fomento dos procesos de democratización "se encuentran en una fase inicial".

[823] Tamén Capella (2003, 17-18) alude moi explicitamente á importancia central dos actores internacionais na transición política española. Pereira Castañares (2007, 353), pola súa banda, afirma a maiores: "Si en cualquier período de la historia contemporánea de España en el siglo XX, la relación entre política interior y política exterior es estrecha y está permanentemente interconectada, en el período que nos ocupa, el final del franquismo y el inicio de la Transición, sin esa relación difícilmente podríamos entender muchos de los hechos, e incluso decisiones y consecuencias para el futuro, que se adoptaron en esos difíciles momentos para España y los españoles".

[824] Sobre os pactos de 1953 entre os EUA e España, *v.* Viñas Martín, 1981 e 2003. (En Viñas Martín, 2003, o autor recolle e amplía o escrito en 1981.)

[825] Marsal, 1979, 33, e Powell, 1994, 82-116.

[826] De aí que non poidamos compartir a conclusión de Lemus López (2001, 80-85) de que a influencia norteamericana sobre o proceso español de transición foi menor porque non estaba en xogo o equilibrio entre os bloques antagónicos.

[827] Garcés, 1996, 26, 41, 55, 63-64, 156-157, 162-163 e 166.

[828] Para un achegamento sintético á importancia xeoestratéxica da España franquista, *v*. Salisbury, 1980, 108-110. "Given the geographic strategic importance of Spain, it is surprising that during the first thirty years os NATO's existence Spain was never invited to join the organization, although its territory and armed forces would be of considerable help in plugging the gap left by the withdrawal of French units from the alliance in the 1960s". *V*. tamén Pardo Sanz, 2003, 34-36, Powell, 2007a, 27-28, e 2007b, 228 e Viñas Martín, 2003, 76.

[829] Para Lösche (2004), a política exterior norteamericana só pode ser cabalmente entendida como parte e como resultado do sistema político norteamericano. O espallamento anárquico de autoridades, organismos e procedementos non é casual, senón que responde ao *principio de difusión do poder* (contraposto ao de eficiencia), que é o produto –característico do conxunto da democracia estadounidense– do escepticismo verbo de calquera acumulación de poder. Polo tanto, unha análise da política exterior dos EUA centrada exclusivamente no sistema internacional vai resultar insuficiente, porque non se poden ignorar de ningunha maneira os condicionamentos e as relacións propios do sistema político norteamericano.

Sobre a política exterior da ditadura, *v*. Salisbury, 1980. Aínda que aquí só nos fixemos nas relacións con determinados actores internacionais –basicamente coa Santa Sé e cos EUA–, o certo é que o réxime despótico conseguiu algúns éxitos nos anos cincuenta do século XX, como a entrada na Organización para a Cooperación e o Desenvolvemento Económico (daquela Organización para a Cooperación Económica Europea), no Fondo Monetario Internacional e no Banco Mundial. Os EUA nunca conseguiron dos seus aliados –contrarios a acoller no seu seo un país cuxas institucións non fosen democráticas– o apoio para que a España franquista puidese entrar na OTAN, nin sequera cando estimou que a Revolución dos Cravos puña en perigo o flanco sur da organización. España non se converteu en membro do Consello de Europa até 1977. Fernando Morán (en Satué Fonseca, 2005, 410-411) subliña a oposición de Kissinger á Revolución dos Cravos, que se disipou co tempo pero non tanto como para que o político estadounidense non se amosase desconfiado verbo do proceso de transición en España. Sobre este posicionamento de Kissinger e, en xeral, sobre a repercusión da Revolución dos Cravos en España, *v*. Powell, 1996, 287-289, e 2007a, 27, que entende que

a creación da Unión Militar Democrática e o fortalecemento da posición política dos reformistas estiveron entre os seus efectos.

En canto á pretensión española de entrar na Comunidade Económica Europea –téñase en conta, como lembra Pereira Castañares (2007, 357), que "la no integración en las Comunidades Europeas, el Consejo de Europa o la OTAN ponía de manifiesto que el régimen español no era aún completamente aceptado por el conjunto de la comunidad internacional–, os tratados de Roma non excluían expresamente da presentación de candidaturas de adhesión os países non democráticos, así que o *informe Birkelbach*, aprobado o 15 de xaneiro de 1962 polo Parlamento Europeo, fixou os mínimos democráticos que debería cumprir calquera país que quixese formar parte da CEE, o que convertía en inviábel a candidatura española: "Só poderán converterse en membros da nosa Comunidade os Estados que garantan nos seus territorios prácticas autenticamente democráticas e respecten os dereitos e as liberdades fundamentais" (citado en Pridham, 1991b, 215; a tradución galega é nosa). O nome do informe débese ao seu autor, o presidente do grupo socialista do Parlamento Europeo. Este grupo amosou a súa preocupación pola solicitude de asociación á CEE que formularía España poucos días despois, o 9 de febreiro de 1962. España conseguiu asinar coa CEE un acordo preferencial o 29 de xuño de 1970, pero en maio de 1976, nun informe específico sobre España elaborado por Maurice Faure, o Parlamento Europeo considerou moi insuficientes as reformas realizadas por Arias Navarro e insistiu de novo na democratización como requisito para a adhesión. Tras as eleccións de xuño de 1977, o Parlamento Europeo amosou a súa satisfacción polos avances na democratización en España e manifestou a súa vontade de que o país entrase a formar parte da CEE. O Consello de Ministros da CEE do 20 de setembro de 1977 aceptou a candidatura española de adhesión presentada o 26 de xullo. Para Cavallaro (2000, 147), "durante la transición, el objetivo de la adhesión jugó un papel mucho más importante de lo que la historiografía ha reflejado hasta la fecha". (*V*. Contreras, 2007, 120-129 e 137-138, e Cavallaro, 2007, 144-148.)

Powell (1996, 296-297) sistematiza a importancia da CEE na democratización española: (a) a non integración nunha comunidade en acelerado crecemento privaba o país de importantes beneficios, (b) o veto europeo supuña un importante desgaste para o réxime, valorado por algúns dos seus axentes como un atranco para a prosperidade, e (c) algunhas elites empezaron a ver nas institucións europeas a representación dos valores liberal-democráticos, que eran incompatíbeis co autoritarismo do réxime pero ofrecían garantías suficientes fronte á incerteza do posfranquismo. Pridham (1991b, 230-231) engade que a entrada na CEE era unha necesidade percibida por todos os partidos políticos españois, aínda que con matices. Mentres a UCD vía na CEE unha oportunidade de modernización económica en termos de liberalización, o PSOE esperaba a implementación de reformas sociais progresistas.

Para Viñas Martín (2003, 24-25), a política exterior da ditadura española non conseguiu nunca "que España fuese reconocida como un socio a carta cabal ni por las democracias europeas ni por los regímenes comunistas". Sempre tivo as portas pechadas do plan Marshall, da Alianza Atlántica, do Consello de Europa e da CEE, ningún xefe de Estado europeo visitou o país e o ditador só saíu a Portugal, Hendaia e Bordighera. Tamén Pollack (1987) analiza extensamente a política exterior española entre a Segunda Guerra Mundial e a entrada de España na CEE en 1986, que valora como sorprendentemente independente, imaxinativa e mesmo progresista, en paradoxal contraste coas políticas conservadoras e reaccionarias aplicadas polo réxime no interior (Pollack, 1987, 65). Pereira Castañares (2007, 355) entende que a política exterior do franquismo, que atendeu os intereses do réxime en prexuízo dos do Estado, tivo os seguintes fins: (a) o recoñecemento internacional de Franco, (b) a permanencia do ditador no poder, (c) o anticomunismo, (d) o antiliberalismo e (e) a caracterización dos xudeus, dos masóns e dos comunistas como inimigos de España. Para unha periodificación da política exterior franquista, *v*. Pereira Castañares, 2007, 356.

[830] Este achegamento xeoestratéxico é incompatíbel con visións máis inxenuas como a de Cortada (1980, 240): "The nature os U.S. policy toward Spain in the post-Civil War period, until the late 1940s, was governed by the fact that Franco won. He represented the element least desired by the United States to rule Spain, the side most closely identified with the enemy, those whom the United States would fight so bitterly in World War II".

[831] De feito, e como precisan Sartorius e Sabio (2007, 555), os EUA presionaron infrutuosamente os gobernos francés e británico para que España fose admitida na OTAN.

[832] Ortuño Anaya (2004, 46) asume integramente a tese canónica:

> Todos los investigadores [*sic*] coinciden en señalar correctamente que para Estados Unidos el interés geo-estratégico en España era prioritario por lo que el gobierno americano no tenía la intención de promover de forma específica la democracia en España durante el período de transición. [...]
> [...]
> Evidentemente, el principal objetivo de Estados Unidos durante la transición no era promover la democracia en España. Sin embargo, el interés estratégico y la importancia que el gobierno norteamericano concedía a la posición geográfica de España en el Mediterráneo, tuvo una consecuencia inevitable: el apoyo al proceso de transición española.

Con todo, a autora (Ortuño Anaya, 2004, 47) conclúe: "Quizás Estados Unidos fue el actor más importante dentro del conjunto de actores y factores que forman la dimensión internacional de la transición española. [...] Estados Unidos fue un componente crucial de la dimensión internacional de la transición española".

Viñas Martín (2003, 512) sintetiza a política estadounidense cara á ditadura española despois da Segunda Guerra Mundial: "Si Hitler contribuyó al aupamiento de Franco, los norteamericanos le consolidaron en su ya firme pedestal. Ciertamente, no les gustó demasiado, pero lo que contaba era la posición geoestratégica española en las nuevas y peligrosas coordenadas de la guerra fría. [...] los Estados Unidos jamás vertieron sobre la piel de toro un mensaje liberador".

[833] Tovias (1991, 190), pola contra, estima que "the USA does not seem to have had a master plan to engineer régime changes according to US views or needs". Preferiron deixar que fosen a República Federal de Alemaña e mais a CEE as que supervisasen os procesos.

[834] Garcés, 1996, 44.

[835] Garcés, 1996, 479-480.

[836] Garcés, 1996, 51 (tradución española do autor).

[837] Garcés, 1996, 73-74.

[838] Sobre estes leoninos acordos asinados o 26 de setembro de 1953, *v*. Sartorius e Sabio, 2007, 556-557. O débil e illado Goberno español, malia a súa retórica nacionalista e patriótica, admitiu unhas enormes concesións aos EUA co fin de situarse ao abeiro da superpotencia. Pollack (1987, 26 e 150-152) –que tamén valora negativamente os acordos, dado que (a) implicaban unha considerábel erosión da soberanía española, (b) non lle garantían a España ningún apoio en caso de ataque e (c) trouxeron consigo unha crecente dependencia dos EUA–, enumera os cinco obxectivos perseguidos polos EUA co seu plan de bases militares en España: (a) a defensa dos intereses globais estadounidenses; (b) o afastamento dos *defensive borders* dos EUA; (c) o desvío do esforzo militar soviético cara a áreas distintas dos propios EUA; (d) o reforzo da sección atlántica do plan global de defensa que incluía tamén as áreas pacífica e ártica; e (e) a consolidación do compromiso anticomunista de España. O mesmo autor (Pollack, 1987, 30) observa que os acordos supuxeron o comezo da dependencia militar española verbo dos EUA e incrementaron a vulnerabilidade cultural, educativa e tecnolóxica de España. Huguet Santos (2003, 504) subliña que "el régimen dejó en manos de la administración norteamericana el uso del suelo soberano español sin ningún tipo de cortapisa legal", e Martínez Lillo (2000, 340, e 2001, 97) subliña (a) a cesión de soberanía implícita nos acordos e (b) a inclusión indirecta de España no sistema defensivo occidental. A disposición de Franco a pagar calquera prezo con tal de conseguir o apoio estadounidense explícaa Viñas Martín (2003, 187): "Una vez que quedó claro que el coste del apoyo norteamericano no iba a consistir en exigencias de cambio democratizador, cualquier precio podía pagarse, aunque no gustase". *V*. tamén Viñas Martín, 2003, 194-195.

V. tamén Cortada, 1980, 243-249. Xa á altura de 1947, os EUA valoraban moito o anticomunismo e os desexos de estabilidade política e económica do réxime franquista. A partir dese momento, e xa claramente cos acordos de 1953, os EUA integraron España na rede occidental de defensa militar contra o comunismo, mentres Francia, Gran Bretaña e outros países da OTAN normalizaban as súas relacións diplomáticas e económicas con España. A propósito do comunismo, Segal (1991) recoñece que os países occidentais estaban moi preocupados coa posibilidade de que os do sur de Europa se convertesen en réximes esquerdistas radicais. A fidelidade do autor ao repertorio canónico faise evidente cando reitera que as transicións democráticas foron asuntos internos e cando describe –en termos imprecisos– a acción das "external forces" como esencialmente negativa: sabían que *non* querían réximes comunistas.

[839] Tusell Gómez (2004b, 20) oponse tallantemente á "afirmación bastante habitual en los críticos de la transición a la democracia" de que "ésta se llevó a cabo con una especie de apoyo tutelar de los Estados Unidos": "Si se leen las memorias de Areilza, el primer ministro de Exteriores de la Monarquía, se comprobará que nada más lejos de la realidad que esa

interpretación". Porén, non semella que esta fonte (Areilza, 1977, 14-15 e 65-66) desminta a tese que aquí defendemos, senón todo o contrario:

> [Segundo o embaixador norteamericano, Wells Stabler,] Estados Unidos desean la democratización del sistema, pero fieles a su pragmatismo, sin demasiado afán, exigencias ni prisas. Desean sobre todo que no vayamos por el camino de Portugal.
> [...]
> [O secretario de Estado norteamericano, Henry Kissinger, exponlle a Areilza a súa "cínica filosofía":] Hagan cambios y reformas y den libertades. Pero el calendario lo fijan ustedes. Y mantengan la fortaleza y autoridad del Estado por encima de todo. El ejemplo portugués supongo que ha de servirles. ¡Vayan despacio! *Go slowly!*

De feito, Areilza (1977, 195-196), nun apuntamento correspondente ao 3 de xuño de 1976, relata como Kissinger se permite, na súa presenza –o autor era daquela o ministro español de Asuntos Exteriores–, aludir directamente aos límites da reforma española. Pardo Sanz (2003, 45) interpreta –correctamente, ao noso entender– as palabras de Kissinger: "la política era no acelerar los procesos democratizadores allí donde Estados Unidos tenía intereses estratégicos en juego, si no había garantías de una transición segura".

[840] Powell (2007a, 20) está de acordo en que "la promoción de la democracia nunca estuvo entre los objetivos explícitos de la acción exterior de las administraciones de Nixon y Ford".

[841] Powell (1996, 289-291, 2007a e 2007b) coincide con esta apreciación de Sartorius e Sabio cando caracteriza a actitude estadounidense (é dicir, de Kissinger) verbo da democratización española de *pasiva* e *escéptica*: tratábase de adiantarse ao futuro posfranquista sen distanciarse da ditadura. Kissinger desconfiou inicialmente de Juan Carlos I, a quen consideraba inxenuo e débil; pero a súa estratexia baseouse sobre o apoio ao sucesor de Franco. Kissinger, cuxo poder aumentou tras a dimisión de Nixon e o nomeamento de Ford, só estaba disposto a apoiar un cambio de réxime gradual, ordenado e estábel en España se non puña en perigo o único que realmente lle preocupaba: a renovación dos acordos sobre as bases militares. Tamén para Viñas Martín (2003, 398 e 424-428), Kissinger –pesimista verbo das posibilidades de evolución da sociedade española e escéptico verbo da intelixencia e da capacidade políticas do futuro rei– non mudou a liña estratéxica tradicional dos EUA, que consistía en asegurar o acceso ás bases militares ao tempo que se mantiñan contactos coa oposición democratacristiá e socialista. A importancia destes contactos aumentou coa doenza do ditador, cando os estadounidenses constataron que necesitaban poder influír nas elites económicas, políticas e militares de cara ao futuro.

Tovias, desde a súa expresa adhesión á posición canónica que sostén que as transicións da Europa meridional foron procesos esencialmente internos (Tovias, 1991, 175), formula a prioridade estadounidense desde unha perspectiva máis explicitamente xeoestratéxica: "The main priority of any United States administration during the transitions to democracy in the 1970s [...] seems to have been to prevent a shift in the global balance of power in favour of the Soviet Union" (Tovias, 1991, 176). Ademais, o Goberno estadounidense entendía que os seus intereses estaban mellor servidos cunha acción política de perfil baixo, dado o antiamericanismo maioritario en España (Tovias, 1991, 180 e 190).

[842] Garcés, 1996, 164-170 e 212-222.

[843] Sartorius e Sabio (2007, 570) entenden que o que quería o Goberno norteamericano para España era "una «democracia dócil», tal como se entendía y se exportaba por los Estados Unidos de la época".

[844] Tovias (1991, 187) confirma que Carrero Blanco nunca contou coa simpatía do Goberno dos EUA, pero Powell (2007a, 38-39, e 2007b, 236-237) considera inverosímil a participación dos EUA no asasinato de Carrero Blanco. Santiago Carrillo (en Satué Fonseca, 2005, 326), pola súa banda, discrepa da tese de Garcés sobre o significado do asasinato de Carrero Blanco:

> no acabo de convencerme de que el asesinato de Carrero Blanco haya cambiado la historia de este país. Porque tengo la impresión de que Carrero Blanco era una de las personas que querían el nombramiento del príncipe, primero como príncipe y después como Rey. Y Carrero Blanco podía ser todo lo duro y lo inculto que sin duda era, pero yo no creo que se hubiera levantado contra el Rey en un momento de transición. Y pienso que en último extremo, pues hubiera hecho lo que hizo Carlos Arias cuando el Rey lo quiso quitar de en medio. Porque Carrero Blanco no tenía prestigio militar. No era un hombre que en la guerra civil hubiera ganado muchos galones. Era un militar de oficina. Un marino de tierra, de oficina. Y yo no estoy convencido de que ese acto haya sido decisivo para la historia de España, sinceramente.

[845] Tovias (1991, 182) apunta que os republicanos eran máis cautelosos que os demócratas no tocante aos cambios no sur de Europa: temían os perigos da penetración comunista e estaban especialmente preocupados polas implicacións para as relacións entre os bloques. Pero as diferenzas ideolóxicas entres os dous partidos norteamericanos nesta cuestión eran menores.

[846] Truman, por certo, era masón e baptista, o que, segundo Burleigh (2006, 371), explica a súa antipatía por Franco, así como a exclusión de España do plan Marshall. Armero (1978, 153-154) aventura a hipótese de que o presidente estadounidense lle "propuso a Franco la aplicación a España de algunos de los beneficios del Plan Marshall, a condición de que se dejara de perseguir a los protestantes españoles, condición que Franco no aceptó". Segundo Viñas Martín (2003, 95-98, 152-153 e 157), o embaixador dos EUA en España, Griffis, cumpriu o encargo de Truman de tratar persoalmente con Franco a cuestión da discriminación da minoría protestante, que constituía un obstáculo de primeira orde para a normalización das relacións entre os EUA e España; Franco, que non parecía ser consciente da importancia que a *cuestión protestante* tiña para Truman, despachou o asunto quitándolle transcendencia, así que a intolerancia relixiosa seguiu interferindo no achegamento político entre os dous países e, polo tanto, na recuperación do *status* internacional de España. Cuenca Toribio (1985, 112-114) engade que a cuestión da discriminación por motivos relixiosos estivo moi presente nas negociacións dos acordos de 1953 cos EUA.

[847] Segundo Viñas Martín (2003, 40-43, 59-61 e 80-81), a Truman, inicialmente, non lle parecía posíbel cohonestar a continuidade de Franco no poder coa mellora da situación económica española; o presidente dos EUA quería que España fose unha eficaz barreira anticomunista, pero non estaba disposto a prestarlle axuda financeira a un réxime non democrático. Cando Truman constatou que non contaba co apoio británico para apoiar a oposición non comunista en España, os EUA redefiniron a súa política e procuraron normalizar as relacións políticas e económicas co réxime despótico español. Pouco despois empezou a actuar en Washington un *Spanish lobby* –formado por católicos, anticomunistas, planificadores militares, políticos republicanos e homes de negocios– que exerceu presión sobre o poder executivo e contribuíu a que Truman ratificase en 1950 a concesión dun crédito a España.

V. tamén Story e Pollack, 1991, que analizan a estreita relación entre a política interna española e as prioridades estratéxicas occidentais.

[848] *V*. Sartorius e Sabio, 2007, 570-573 e 582-585. Kissinger quería unha transición conservadora, polo que previña contra a participación do PCE e a tentación de acelerar o ritmo do proceso de cambio. Na súa primeira e moi exitosa viaxe oficial como rei, Juan Carlos I explicitou o seu reformismo, a súa coincidencia co desexo estadounidense de evitar un cambio brusco e o seu prooccidentalismo, e logrou o beneplácito de Kissinger e dos medios de comunicación norteamericanos máis influíntes para destituír a un Arias Navarro caído en desgraza. Tovias (1991, 180) coincide en que Kissinger desexaba conter a velocidade do cambio (ou mesmo pórlle un punto final) para poder mantelo baixo control. De feito, a transición debía durar cinco anos no canto dos dous que durou realmente (referímonos ao que nós chamamos *subproceso formal de transición política*), de maneira que a preocupación no Departamento de Estado non debería sorprendernos. Para Pereira Castañares (2007, 362), a "actitud de Kissinger fue la más decisiva y sus prejuicios y percepciones condicionaron permanentemente las relaciones con España. Sin duda, su anticomunismo, su obsesión por la estabilidad en el Mediterráneo y el deseo de mantener la presencia militar en España actuaron de fuertes condicionantes desde el inicio de la crisis del franquismo y la revolución portuguesa. Su apoyo al príncipe significó más que el apoyo a la Transición".

[849] Drake (1994, 17) sostén: "Official U.S. promotion of democracy began with the Democrats in Congress and the election of President Jimmy Carter in 1976".

[850] Garcés, 1996, 175-180.

[851] Tamén Capella (2003, 18) alude a este documento.

[852] Neste caso, as razóns do apoio non eran económicas (de feito, a ampliación da CEE era prexudicial para os EUA) senón políticas: España ía estar máis solidamente vinculada ás estruturas occidentais, inluídas as da OTAN (Tovias, 1991, 188-189).

[853] Pridham, 1991b, 238.

[854] Estes pretendían, como sinala Powell (1996, 295), desenvolver unha dobre estratexia: (a) presionar a xefatura do Estado e o Goberno para que realizasen unha lenta pero segura democratización e (b) apoiar a oposición moderada nos seus esforzos por ser recoñecida oficialmente e poder participar nunhas eleccións libres.

[855] Debemos observar que, dada a profunda pegada persoal que lle imprimiu tanto á política interior como á exterior, a era de Konrad Adenauer soe cualificarse de *Kanzlerdemokratie*. Sartorius e Sabio (2007, 646) indican erroneamente que a *era Adenauer* se prolongou até 1966. Quizais pretendan incluír neste período o mandato do tamén democratacristián Ludwig Erhard, que efectivamente rematou en 1966. Entre 1966 e 1969 ocupou a Chancelaría Federal

Kurt Georg Kiesinger, que lle cedeu o posto a Willy Brandt, o primeiro chanceler socialdemócrata da República Federal de Alemaña.

[856] En alemán adóitase empregar o significativo termo *Vergangenheitsbewältigung*, de difícil tradución ao galego, pero certamente máis potente que a nosa imprecisa e discutida *memoria histórica*. Podería describirse como *dominio do pasado* e denota un esforzo por aprehender rigorosamente o sucedido durante a época nacionalsocialista, por superalo colectivamente e por mantelo baixo control para que non se repita. Sobre os avatares deste proceso na República Federal de Alemaña, *v*. Friedrich, 2007.

[857] En Alemaña existen varias importantes fundacións vinculadas aos partidos políticos, entre as que destacan, para a época aquí estudada, a *Konrad-Adenauer-Stiftung* e a *Hanns-Seidel-Stiftung* (democratacristiás, da CDU e da CSU respectivamente), a *Friedrich-Ebert-Stiftung* (socialdemócrata) e mais a *Friedrich-Naumann-Stiftung* (liberal). Powell (1996, 306) e Lemus López (2001, 88) fíxanse en que a *Friedrich-Ebert-Stiftung* abriu unha oficina en Madrid en 1976, antes da legalización do PSOE.

[858] Igual que fixo, como recorda Powell (1996, 303), a Internacional Socialista da man de Willy Brandt. Nun significativo apuntamento correspondente ao 29 de marzo de 1976, Areilza (1977, 122 e 156) amosa o funcionamento da canle de comunicación entre o Ministerio de Asuntos Exteriores e o PSOE a través da Embaixada da República Federal de Alemaña. Pridham (1991b, 240) cre que se os socialdemócratas alemáns foron quen de desenvolver unha actividade intensa foi porque puideron localizar doadamente os seus homólogos españois. Isto foi moito máis difícil no caso dos democratacristiáns e dos liberais, por mor dos seus problemas de identidade e de relación co réxime franquista.

[859] Os partidos da democracia cristiá alemá son a *Christlich Demokratische Union Deutschlands* (CDU) e mais o seu socio bávaro, a *Christlich Soziale Union* (CSU). Sobre o papel da Internacional Democratacristiá na transición española, *v*. Powell, 1996, 304-305.

[860] En canto á Internacional Liberal, Powell (1996, 305-307) sostén que foi a menos activa das redes partidarias transnacionais durante a transición, sobre todo por carecer dun interlocutor en España. Apoiou os grupos liberais integrados na UCD.

Powell (1996, 294) observa que, en xeral, os contactos entre os países máis importantes da Europa occidental e a oposición democrática española "gradually raised the cost of repression for the regime, thereby providing them with a degree of protection, if not immunity. Indeed the semi-toleration of the moderate opposition so characteristic of the early 1970s was partly the consequence of the proliferation of external links. The contrast between US and European attitudes is particularly striking in this respect".

[861] Tomamos o título deste apartado de Descola, 1976.

[862] É interesante, a este respecto, o testemuño de Vidal-Beneyto (2007d, 125 e 159):

> Recuerdo [...] que cuando Michel Poniatowski, entonces ministro del Interior de Francia, nos recibió a Rafael Calvo Serer y a mí como representantes de la JDE [*Junta Democrática de España*], nos lanzó un larguísimo alegato a favor de la voluntad democratizadora de Juan Carlos y de la necesidad de llegar a un acuerdo con él.
>
> […]
>
> […] Recuerdo en particular el insistente mensaje de Poniatowski […], que velaba por nuestra seguridad a la vez que vigilaba nuestras actividades, quien haciéndose eco de su presidente Giscard, nos decía siempre: olvídense de D. Juan y acepten a Juan Carlos. Lo que irritaba sobremanera a Rafael Calvo Serer, juanista impenitente […].

[863] Foi, xunto co presidente federal alemán Walter Scheel, o único xefe de Estado europeo presente no acto.

[864] Con reservas no tocante á cuestión nacional e ao papel institucional do monarca. Mentres Deniau quería limitar os cambios necesarios aos casos de Cataluña, Galiza e o País Vasco, para así preservar a unidade e evitar unha guerra civil, Adolfo Suárez puxo en práctica unha política de xeneralización do modelo autonómico. Deniau tamén desexaba que o rei puidese disolver as Cortes e designar o presidente do Goberno de España, o que chocaba co feito de que o monarca non é elixido.

[865] Do tema "Englishman in New York", do álbum *...nothing like the sun*, de Sting.

[866] A esta conclusión xa chega o autor en Giner, 1981, 54.

[867] Sartorius e Sabio (2007, 442-444) subliñan a actitude receptiva da xerarquía eclesiástica católica verbo de Arias Navarro, que contrastaba coa antipatía que lle manifestaba unha boa parte da prensa por mor da súa escasa credibilidade como político aperturista. García San Miguel (1981, 87-88) analiza as posibilidades que tiña Juan Carlos I tras a morte do ditador, así como a súa opción inicial polo continuísmo de Arias Navarro:

manteniendo a Arias en la Presidencia del Gobierno, el Rey ratificaba su confianza en el hombre designado por Franco y seguía, por tanto, una línea *continuista*. Pero ese continuismo incluía un cierto programa de cambio. Otras dos posibilidades se le ofrecían al Rey: destituir a Arias y nombrar un franquista rigurosamente «continuista», o bien pisar el acelerador y nombrar a alguien más clara y resultamente «aperturista» (como entonces se decía). Ambas posibilidades ofrecían riesgos evidentes.

Nombrando a un franquista ortodoxo, el Rey se echaba en manos de los partidarios incondicionales del régimen del 18 de Julio y ligaba la supervivencia de la monarquía a la capacidad del régimen para sobrevivir a Franco. Al hacer eso se hubiera convertido en el auténtico sucesor de Franco, una especie de Rey absoluto, pues todos los poderes del Estado hubieran ido a parar a sus manos. Cabía esperar que los elementos antimonárquicos del régimen fueran fácilmente controlados y terminaran por aferrarse a la corona como máxima garantía de su supervivencia. Pero ¿hubiera podido mantenerse un nuevo Felipe II, ni siquiera un nuevo Carlos III, en medio de un Occidente hostil?

Nombrando un primer ministro más resueltamente «aperturista» el Rey optaba por el camino del cambio de régimen. Es evidente que las democracias europeas lo habrían visto con buenos ojos. Pero existía el riesgo de entrar en conflicto con la clase política y con el ejército. Con lo cual la corona corría un serio peligro. Aparte, claro está, de que no era fácil (por muy grande que fuera el poder del Rey, *en ese momento*) hacer pasar por el filtro del Consejo del Reino a hombres como Fraga o como Areilza.

Bien sea porque no quiso asumir los riesgos del continuismo ni de la reforma rápida y resuelta, o bien porque quiso abrir un compás de espera y tomarse tiempo para la reflexión, lo cierto es que el Rey eligió la vía intermedia, la de la continuidad en el cambio, y confirmó a Arias Navarro.

[868] Puente Ojea (2005), na mesma liña, engade: "A Adolfo Suárez se le atribuye la jefatura del Gobierno en el marco institucional rigurosamente franquista".

[869] Que Giner (1981, 54), como vimos *supra* (Giner, 1994, 68), chama *rupturismo democrático* e considera imposíbel: "el orden político internacional del Occidente habría hecho que esos intentos de producir un brusco cambio social fueran altamente costosos, si no totalmente problemáticos".

[870] Aquí atopámonos con dúas posturas enfrontadas: a de Morodo e a de Vidal-Beneyto. Morodo (1984, 129-147) sistematiza cronoloxicamente o proceso unitario da oposición democrática: en *xullo de 1974* constituíuse a *Junta Democrática de España*, integrada polo PCE, o PSP, o *Partido del Trabajo*, o PSA-Andalucía, o PSA-Aragón, os carlistas (nunha etapa) e varios independentes (Trevijano, Vidal-Beneyto, Calvo Serer), que perseguían un rupturismo aparente e estratéxico; en *xuño de 1975* naceu a *Plataforma de Convergencia Democrática*, da que formaban parte o PSOE, os democratacristiáns, os liberais e os socialdemócratas, e que tamén perseguiu un rupturismo aparente e estratéxico; en *marzo de 1976* creouse Coordinación Democrática (a chamada *Platajunta*), na que se fundiron os dous anteriores dispositivos; e a *comezos de 1977*, Coordinación Democrática organizou a comisión negociadora encargada de preparar a transición xunto co Goberno de España. Ao longo de todo este proceso, ningún dos protagonistas mencionados cuestionou o sistema socioeconómico, nin esixiu responsabilidades polo sucedido durante a ditadura franquista, nin insistiu na cuestión da forma do Estado.

Cunha visión radicalmente distinta, Vidal-Beneyto (2007d, 101-132 e 161-163) aborda a andaina da *Junta Democrática de España*, creada en xuño de 1974, da *Plataforma de Convergencia Democrática*, creada en xullo de 1975, e da Coordinación Democrática, creada en marzo de 1976. Segundo Vidal-Beneyto, a *Junta*, integrada por máis de 500 colectivos democráticos –partidos (entre eles o PCE e o PSP), sindicatos (como Comisións Obreiras), outros colectivos e tamén persoas independentes–, perseguía unha transformación política radical baseada sobre unha confrontación pacífica protagonizada pola cidadanía nas rúas, nas fábricas, etc. Partidaria dunha auténtica ruptura, a *Junta* consideraba necesario constituír un Goberno provisional que dirixise un proceso constituínte aberto. A Plataforma –promovida polo PSOE, e na que se integraron *Izquierda Democrática*, o PNV, os socialdemócratas da USDE, o Partido Carlista, o Movemento Comunista e a ORT (*Organización Revolucionaria de Trabajadores*)– propugnaba, pola contra, a negociación política cos herdeiros políticos do franquismo, o que implicaba o recoñecemento da súa lexitimidade (e, polo tanto, a concesión dunha importante vantaxe estratéxica aos franquistas que decidiran sucedérense a si mesmos na democracia). Tras unha forte presión do PCE sobre a *Junta*, constituíuse Coordinación Democrática (a *Platajunta*), na que se integraron a *Junta* –que renunciou á mobilización cidadá e ao proxecto rupturista– e a Plataforma. Pero a *Platajunta*, unha operación simbólica, naceu morta, ao tempo que as forzas democráticas, que coa súa renuncia á mobilización popular perderan toda capacidade negociadora, lle franqueaban o camiño á opción de Juan Carlos de Borbón a prol dunha reforma controlada. (Vidal-Beneyto, por certo, foi un destacado dirixente da *Junta*.)

[871] Aguilar Fernández (1996a, 328-336) destaca os esforzos do PCE por amosar unha imaxe renovada –marcada polo eurocomunismo– e por disimular a memoria da súa intervención na

Guerra Civil Española. O PCE, de feito, evitou a polémica naqueles asuntos que puidesen resucitar a memoria da guerra –a forma de Estado, a bandeira, a cuestión relixiosa, etc.– e presentouse como un partido adiantado na defensa do consenso e da reconciliación (que implicaba o esquecemento do pasado). En realidade, e como observa Díaz-Salazar Martín (2006, 188-190), a actitude do PCE verbo da igrexa católica tiña a súa orixe no seu V Congreso, celebrado en 1955.

[872] Segundo Aguilar Fernández (1996a, 324-328), o PSOE histórico era moito máis moderado que o renovado, pero o seu anticomunismo –unha herdanza da guerra– inhabilitábao como protagonista do proceso de transición consensuada. Pola contra, o PSOE renovado non se negou a dialogar co PCE e, consciente de que debía moderar a súa linguaxe para non producir medo, desconfianza e rexeitamento na sociedade, ofreceu unha imaxe proclive á negociación e incorporou os valores da moderación e da paz preferidos por unha sociedade traumatizada polo recordo da guerra.

[873] Para un retrato conciso de Alianza Popular, *v*. Aguilar Fernández, 1996a, 336-344. O partido, formado por personalidades da dereita reformista (moitas delas provenientes do *establishment* franquista), amosaba unhas moi dubidosas credenciais democráticas (como demostra o caso de Fernández de la Mora, ao que nos achegamos no capítulo 7), insistiu no recordo da II República e da guerra, centrouse en asuntos como o da unidade nacional española, o da orde pública, o do exército ou o da relixión, negouse a asinar unha ampliación da amnistía, protestou contra a legalización do PCE, non asinou a sección política dos pactos da Moncloa e expresou a súa posición contraria á inclusión do termo *nacionalidades* na Constitución. A metade dos deputados de AP (entre eles Fernández de la Mora) non votou favorabelmente o proxecto de Constitución. *V*. tamén García San Miguel, 1981, 110-113 e 154-156.

[874] No modelo que propón Rustow (1970, 352 e 361), "there must be entrenched and serious conflict", é dicir, "the dynamic process of democratization itself is set off by a prolonged and inconclusive political struggle. To give it those qualities, the protagonists must represent well-entrenched forces (typically social classes), and the issues must have profound meaning to them".

[875] Vidal-Beneyto (2007d, 162-163) explica que a *autotransformación* do réxime franquista nunha democracia creou un modelo político no que "prima la gobernabilidad y la seguridad administradas por los aparatos de los partidos, sobre la participación ciudadana. Y de aquí Hondt, las listas cerradas y bloqueadas, la ocupación del entramado institucional y de numerosos ámbitos de la sociedad civil por el poder político, la constitucionalización de la casi totalidad de la actividad pública, la extrema dificultad para modificar la Constitución, etc.".

[876] Elster, 2004, 80. En realidade, os casos da ex Rodesia e do Uruguai si son similares, como precisa o propio Elster (2004, 90). Capella (2003, 37) coincide con Elster: "A diferencia de las tragedias civiles de otros pueblos, la española no ha tenido siquiera ese sucedáneo de reparación que se procura por medio del derecho".

[877] Elster, 2004, 94-95 e 261.

[878] Aquí, obviamente, non podemos dar conta, en toda a súa extensión, deste vivo debate, tanto académico como mediático. Máis modestamente, aspiramos a deixar constancia das principais obxeccións que se lle fan ao modelo canónico.

[879] En realidade, este desenlace inxusto é exactamente o prescrito nos modelos transitolóxicos canónicos. No capítulo 6 puidemos ver como Huntington aborda a cuestión das violacións dos dereitos humanos nos réximes "autoritarios" partindo da premisa de que a xustiza é unha función do poder político. Outro escritor, Cercas (2005), asume plenamente o modelo canónico (aínda que tamén esixe que as vítimas republicanas sexan obxecto dunha reparación moral, xurídica e económica):

> durante la Transición todos los partidos políticos consideraron que el triunfo absoluto de la justicia, que hubiera significado el retorno a la legitimidad republicana, el juicio de los responsables del franquismo y la reparación de sus víctimas, hubiera acarreado la absoluta derrota de la convivencia y la libertad, de forma que la sociedad española decidió mayoritariamente sacrificar la estricta justicia en aras de la libertad y la convivencia democrática, como si todos hubiéramos aceptado que la justicia absoluta puede ser la peor de las injusticias.

[880] Este é un asunto que lle preocupa especialmente ao autor (Vidal-Beneyto, 2007d, 158), que quizais subestima o compoñente normativo do modelo transitolóxico canónico ao que aludimos no capítulo 4:

> Fieles a las líneas [do modelo transitolóxico canónico], los estudiosos de la Transición española hacen de la lucha por las libertades apenas un telón de fondo para la acción negociadora de los partidos que aparecen como los únicos capaces de conferir viabilidad al proceso y legitimidad a sus resultados. Olvidando

> con ello, que lo más significativo de nuestra Transición, como de muchas otras, fue, como he escrito en diversas ocasiones, la notable extensión y el extraordinario vigor y persistencia de las acciones ciudadanas en favor de la democracia precisamente cuando prevalecía el reflujo del compromiso público y del militantismo político.
>
> Acciones que tenían su origen en la sociedad civil y que eran en cuanto a sus formas y a las modalidades de su intervención de una gran pertinencia y eficacia: asociaciones de barrio, encierros en las iglesias, comisiones de vecinos, sentadas universitarias, grupos de profesionales, concentraciones pacíficas, comités de solidaridad, conciertos y recitales, manifestaciones de masa, servicio de ayuda a los presos y a sus familias, etc. Trama de movilización ciudadana que escapaba al control de los aparatos de los partidos políticos, y a la que, en consecuencia, pusieron abruptamente fin en el otoño de 1976.

O mesmo autor (Vidal-Beneyto, 2007d, 165), conclúe: "La movilización ciudadana en la España de los años 72-77, tan notable si la comparamos con la apatía política que regía en ese tiempo en las democracias occidentales, y tan patente para quienes la vivimos de cerca, ha sido y sigue siendo, obstinadamente, negada por casi todo el mundo".

[881] No relato canónico soen disimularse datos sorprendentes como o que achegan Powell (1996, 309) e García Abad (2004[7], 188-190) a propósito das preferencias partidarias do monarca durante a transición. O 22 de xuño de 1977, unha semana despois das eleccións ás Cortes, Juan Carlos I solicitoulle por carta a un autócrata, o seu "querido irmán" o xa de Persia, 10 millóns de dólares para a UCD (as traducións inglesa e española da carta aparecen en García Abad, 2004[7], despois da páxina 201). O xefe do Estado estaba moi preocupado polos resultados obtidos polo PSOE, que eran mellores do que esperaba e que valoraba como moi perigosos para a seguridade do país e para a institución monárquica. O rei laiábase de que unha parte do electorado non era consciente de que o PSOE era un partido marxista, e cría que había que apontoar a monarquía e estabilizar o país apoiando a consolidación da UCD. Nunha obra anterior publicada en español, na que afirma que as "nuevas circunstancias [tras a celebración das eleccións] exigían, entre otras cosas, la más estricta neutralidad política del rey y de su Casa" (Powell, 1991, 240), Powell non mencionou este episodio, quizais porque aínda non o coñecía. En efecto, a carta do monarca saíu á luz pública en 1991, nun libro do antigo xefe da casa do xa. Coa súa extravagante petición de financiamento para un partido político, o rei, desde logo, non mantivo precisamente unha actitude de estrita neutralidade, e a súa (real ou finxida) valoración do PSOE, feita en nome nada menos que da civilización occidental, resulta sorprendente.

[882] Vidal-Beneyto, 2007d, 11-12. Evidentemente, desde a posición canónica deféndese a tese contraria: "nuestro régimen está también basado, aunque no se haya dicho de forma suficientemente explícita, en la negación de la dictadura" (Aguilar Fernández, 2007b, 68).

[883] Este é un aspecto no que se detén Castro Berrojo (2007). O culto aos *caídos* –sobre todo aos militares e aos políticos mortos na guerra, como José Antonio Primo de Rivera, o fundador da *Falange*– foi un poderoso elemento simbólico que o réxime despótico franquista utilizou para influír dun xeito decisivo na mentalidade colectiva de varias xeracións de españois. Unha ampla batería normativa facilitou as cerimonias funerarias e fomentou a inserción laboral dos mutilados de guerra, así como dos excautivos e dos excombatentes. Proliferaron os monumentos en lembranza dos *caídos* e das súas fazañas, que tamén marcaron a toponimia e os nomes das vías e dos edificios públicos, así como os contidos educativos e as efemérides. A ditadura tamén cultivou a memoria dos vencidos, pero neste caso para perseguilos. En resumo:

> Los sublevados de 1936 cultivaron la memoria de sus *caídos* desde el primer momento, dándole amplia proyección social y reflejándola en monumentos, ceremonias y efemérides que la afianzaron durante generaciones. A la vez, la consideración de los leales a la República como anti-España llevaba a excluirlos de cualquier tratamiento conmemorativo, si no era para ponerlos como ejemplo de lo que no se podía ser o hacer, llegándose al extremo de prohibir el luto a los familiares de las víctimas. (Castro Berrojo, 2007, 310.)

[884] Pode ser interesante complementar esta crítica cun achegamento máis estritamente xurídico. Así, Martín Pallín (2007, 42 e 44) puntualiza que os militares sublevados en xullo de 1936 cometeron un delicto de rebelión militar: "Es evidente que el paso del tiempo consolida algunas situaciones jurídicas anormales o inicialmente ilegales pero la legitimación por prescripción, de un golpe militar no tiene parangón en la Historia". Aqueles militares rebeldes limitaron as fontes do dereito aos bandos de guerra, o que explica os consellos de guerra sumarísimos e sen garantías procesuais típicos do bando nacionalista.

[885] Espinosa Maestre (2008), en cambio, entende que o "objetivo de este llamado movimiento por la memoria no es descubrir ni mucho menos castigar a los responsables de los crímenes cometidos […]. En realidad se persiguen tres fines: identificar a todas las personas desaparecidas a consecuencia de la represión franquista, facilitar a sus familiares el acceso a

la información que exista sobre sus avatares y paradero y permitirles que les den digna sepultura".

[886] *V*. capítulo 6.

[887] Navarro, 2004b, 129. O autor (Navarro, 2006b) cualifica de *relativismo moral* a atribución da mesma responsabilidade ás dúas partes –demócratas e responsábeis da ditadura– enfrontadas na Guerra Civil.

[888] Segundo Navarro (2004b, 130), é inxusta "esta confusión que [Paloma Aguilar Fernández] hace entre demanda de justicia y deseo de revancha". (Hai moitos outros autores que reproducen este argumento. Ao final do capítulo 6, por exemplo, víamos como Cárcel Ortí [2008, 24-27] emparenta a recuperación da memoria histórica con propósitos persecutorios.) Riquer i Permanyer (2007), no mesmo sentido, apunta que "sólo puede obedecer a un desconocimiento profundo de la historia, o a un inconfesable cinismo, calificar de 'revanchismo' las políticas que tienden a la recuperación de la dignidad y la memoria de las víctimas ocultadas por el franquismo. No deja de ser ilustrativo que aquellos que nunca condenaron la dictadura de Franco y su continuo uso de la violencia ahora se opongan a esta política de justicia y de reconciliación". E é que "la violencia fue consubstancial al proyecto de régimen franquista, ya que le acompañó hasta el último momento de la vida del general Franco". Para este autor, a "poca valentía democrática para abordar y solucionar definitivamente tan largo y enojoso asunto es hoy casi tan preocupante como el cinismo antes denunciado".

[889] O que significa, segundo Navarro (2006b), que os antifranquistas "no tuvieron los mismos medios a su alcance que los que tuvieron los vencedores y las autoridades del Estado franquista para transmitir su propia historia". É o Estado o que debería evitar "la reproducción de la memoria histórica conservadora todavía existente".

[890] Navarro, 2004b, 130.

[891] Navarro, 2004b, 129.

[892] Navarro, 2004a.

[893] Jackson (2006) rebate o recorrente argumento do pretendido carácter caótico da II República Española repasando os seus logros en materia de liberdades, de separación entre o Estado e a igrexa católica, de recoñecemento da "diversidad cultural de España", de política social e laboral, de ensino, de saúde pública, de política fiscal, de obras públicas e de reforma agraria. Durante e guerra, as autoridades republicanas condenaron e procuraron impedir os asasinatos (os *paseos*) como recurso político, cousa que non se pode dicir do bando nacionalista. Cárcel Ortí (2008, 387) está en desacordo con esta afirmación de Jackson, porque

> las acciones de los republicanos contra la Iglesia no las hacían personas incontroladas. Es históricamente falso afirmar que los asesinos eran incontrolados, como muchos autores continúan sosteniendo, pues sabido es que los grupos más violentos, que en 1936 desencadenaron la ofensiva contra la Iglesia, nacieron, crecieron y se formaron amparados por la República, instigados por el anticlericalismo fomentado desde el gobierno y envalentonados desde la victoria del Frente Popular en febrero de 1936. Da la impresión no solo de que la persecución estaba organizada y programada, sino también de que sus mismos ejecutores quedaron satisfechos de los resultados obtenidos.
>
> Los supuestos «incontrolados» eran personas integradas en los comités que había en todos los pueblos, villas y barrios formados por representantes de todos los partidos del Frente Popular y sindicatos, que decidían sobre la vida y la muerte de quienes les parecía, y contaban con milicianos o patrulleros de control para llevar a cabo las ejecuciones. De este modo fueron asesinados la mayoría de los mártires.

[894] En realidade, este sería esencialmente o relato do *modelo segundo intento* de Huntington, que expuxemos con detalle no capítulo 6. Reig Tapia (2006a e 2006c, 75-114) dedícalle unha demorada reflexión a este modelo. Para o autor, a inevitabilidade da Guerra Civil non é máis que un *mito* inventado polos vencedores para autoxustificárense e lexitimaren a súa traizón á orde republicana, unha traizón que derivou nun auténtico xenocidio. A guerra tampouco foi propiamente unha *traxedia*, xa que, de cualificármola deste xeito, estaríamos aceptando un modelo da historia providencialista ou determinista, segundo a cal, a guerra había estoupar indefectibelmente. Fontana Làzaro (2006) cre que a idea da inevitabilidade da guerra (e, por extensión, do reparto das responsabilidades) é propiamente revisionista. (Un exemplo eclesiástico da caracterización da Guerra Civil como unha traxedia atopámolo en Asenjo Pelegrina [2008, 61]: "La Guerra Civil española fue una inmensa tragedia. Así es en realidad toda guerra y más si es entre hermanos". Tamén Ben-Dror [2003, 74-75] fala de "la tragedia de la Guerra Civil".)

[895] Un antigo *core executive* franquista, Fraga Iribarne (2007), que non se arrepinte do seu modo de vida porque forma parte do seu "sentido cristiano de las cosas", ofrécenos un exemplo arrepiante da brutal defensa que a dereita española segue a facer do relato canónico: "Aquí

hubo una amnistía, y amnistía quiere decir no solamente mutuo perdón, sino mutuo olvido. Amnistía quiere decir amnesia, y eso, insisto, quiere decir olvidar, olvidar. [...] Todo el mundo tiene derecho a enterrar a sus muertos. Pero los muertos amontonados son de una guerra civil en la que toda la responsabilidad, toda, fue de los políticos de la II República. ¡Toda!". Vidal-Beneyto (2007e) contéstalle ao "beligerante ministro de Información (es decir de propaganda) del general Franco" cunha sintética pero contundente lista de "agresiones antidemocráticas" acumuladas por Fraga Iribarne "en su largo ejercicio del poder franquista", no que actuou "como martillo de herejes, digo de los demócratas". Para Espinosa Maestre (2008), a dereita, "pese a ser democrática, no acaba de romper amarras con el pasado franquista. Resulta inconcebible que, siguiendo con la práctica habitual de la dictadura, haya quien niegue a los familiares de las víctimas el derecho a saber qué fue de ellas y la posibilidad de celebrar por fin los ritos negados y aplazados por el terror".

[896] Navarro, 2004b, 129. Para un desenvolvemento desta tese, *v*. Navarro, 2006a. Ao noso entender, non quedan moi claras as razóns polas que Navarro considera "as esquerdas" corresponsábeis, cando, segundo o mesmo autor, carecen de alternativas fronte á dominación das "dereitas". Esta insuficiencia na argumentación podería axudar a cimentar a dominación da tese consensualista.

[897] Navarro, 2004a.

[898] Águila Tejerina (2006, 199) parece fíxarse nesta metáfora: "Los derrotados, los excluídos, aquellos a los que la historia aplastó y que el pasado esconde con frialdad estremecedora, son dignos de nuestra atención".

[899] Enlazando co seu modelo desenvolvido en Águila Tejerina, 2000. Sobre esta última obra, *v*. Araujo Cardalda, 2003.

[900] Gibson (2006) formula, a este respecto, unha interesante pregunta: "Habría que pedir a las derechas de este país, tan católicas ellas, un poco de piedad hacia las familias de los vencidos. ¿O es demasiado pedir?". Con todo, esta demanda de xustiza dos represaliados polo franquismo debe ser cohonestada, segundo Pradera (2007b), cos "principios de seguridad jurídica, prescripción e irretroactividad restaurados por el ordenamiento constitucional de 1978", o que resulta problemático. Martín Pallín (2007, 44) esixe directamente que o Estado rexeite formalmente o golpe de Estado de xullo de 1936 e a posterior ditadura. Águila Fernández (2007b, 68), desde a súa posición canónica, lembra que "el régimen democrático, a pesar de la lentitud con que ha procedido, y de las lagunas aún existentes en materia de reparación, no ha dejado nunca de ampliar los derechos de las víctimas de la guerra civil y del franquismo".

[901] Sotelo, 2007a. O autor vai máis alá e, tras constatar que "la memoria que ahora emerge es la de los vencidos", conclúe: "El riesgo que los vencedores perciben en la 'memoria histórica' es que una reivindicación de la República y una condena de los golpistas que provocaron una terrible guerra civil y 40 años de feroz dictadura, replantee una transición que se llevó a cabo con una España vencida, todavía aterrorizada".

Mesmo o ex presidente do Goberno de España, Felipe González (González Márquez, 2006), realiza unha contribución a este debate, na que se distancia expresa e sorprendentemente do modelo canónico:

> Respeté durante años el chorreo permanente de canonizaciones de mártires de la guerra incivil, aunque todos habían recibido digna sepultura y reconocimiento, como las víctimas del llamado bando nacional. ¿Por qué se pretende que recuperar la memoria, lógicamente inclinada a los que no obtuvieron ni tierra digna ni reconocimiento, sea fruto del rencor y no reparación ineludible?
>
> Oigo que era un pacto de la transición. No es verdad [...]. Recuperar la memoria tiene [...] la función de que aquello no se repita nunca entre nosotros. Olvidar a tantos, como olvidar a secas, es renunciar a la dignidad de esa mitad que perdió, es enterrarlos en el olvido. Sin el conocimiento del pasado, el futuro se oscurece y la moderación que permite la convivencia en paz y libertad se pone en riesgo.

Para Vincent (2007, 87), o silencio, de feito, "puede representar el acomodo por parte de los vencidos, o alguna otra forma de aquiescencia".

[902] *V*. Amigo Vallejo, 2008, 24-25, Asenjo Pelegrina, 2008, 59-62, Casanova Ruiz, 2007a, Castro Berrojo, 2007, 322-324, Conferencia Episcopal Española, 1999, puntos 1 e 14, e 2006b, punto 7, Cárcel Ortí, 1997, 357-358, 2002, 17-18 e 146, e 2008, 36-38, Juliá Díaz, 2006d, Mate, 2007, Palomar Baró, 2007, Reig Tapia, 2006c, 23-25, e Yanes Álvarez, 2008, 266.

[903] Estamos de acordo con Botey Vallés (2007, 16) cando afirma que todo "colectivo tiene derecho y probablemente obligación de honrar a sus muertos". Pero, e nisto tamén coincidimos con este autor, para que a igrexa católica poida levar a cabo esta tarefa sen ofender nin humillar as vítimas inocentes republicanas e contribuíndo á reconciliación é necesario que recoñeza que (a) a II República foi democraticamente lexítima, (b) o golpe de Estado de xullo de 1936 e mais a ditadura foron ilexítimas e (c) a Guerra Civil foi un erro; tamén debe pedir

perdón por (d) a súa participación na guerra, (e) o seu colaboracionismo co bando nacionalista e (f) os beneficios obtidos na ditadura.

[904] Casanova Ruiz (2007a) puntualiza que esta política eclesiástica deu comezo con Xoán Paulo II en 1987, xa que nin Pío XII, nin Xoán XXIII, nin Paulo VI apoiaron nunca as beatificacións. Castro Berrojo (2007, 323-324), pola contra, afirma que "para septiembre de 1953 [polo tanto, durante o pontificado de Pío XII] había ya 353 españoles con causas de beatificación y canonización incoadas ante la Sagrada Congregación de los Ritos [...]. Estos procesos siguieron tramitándose durante el pontificado de Juan XXIII, pero fueron paralizados por Pablo VI hasta llegar a Juan Pablo II, bajo cuyo mandato se culminaron muchos procesos y se incoaron otros nuevos". O 38% das beatificacións de Xoán Paulo II corresponde a eclesiásticos mortos durante a Guerra Civil Española.

Cárcel Ortí (1997, 260-261, e 2002, 146) define a *beatificación* como un acto de xustiza consistente nunha "primera respuesta oficial y autorizada del Santo Padre a las personas que piden poder venerar públicamente a un cristiano que consideran ejemplar, con la cual se les concede permiso para hacerlo. [...] Para la beatificación de un mártir es suficiente la declaración oficial de su martirio por parte de la Iglesia, por ello no se requiere ni el proceso de virtudes heroicas ni tampoco el milagro, que, en cambio, se exige para la canonización". O mesmo autor (Cárcel Ortí, 1997, 198-199) indica as dúas condicións para que unha morte poida ser considerada un martirio: (a) O "propósito, la voluntad y el designio de quien decide procurar la muerte. Éste debe actuar por odio contra la fe. El ejecutor material podría incluso no estar movido por el mismo espíritu perverso. Pero es suficiente que lo sean sus jefes, los responsables últimos de las decisiones". (b) Que "quien sufra la muerte, la sufra por amor y por fidelidad a Cristo y que se ofrezca como víctima a Dios perdonando a sus propios asesinos y rezando por ellos".

Para unha sucinta e moi representativa defensa da idea do martirio como unha morte por razóns exclusivamente relixiosas, *v*. Laboa Gallego, 2000a. Palomar Baró (2007, 238) ofrécenos outra mostra de defensa *pro domo sua* da idea do martirio como asasinato non político:

> El tributo de sangre rendido por la Iglesia en España fue impresionante. Desde los tiempos de las persecuciones del Imperio romano, en los primeros tiempos del cristianismo, no se había conocido situación igual, pues además no existieron razones políticas ni sociales en los asesinatos de los sacerdotes, y si las hubo en los casos de algunos seglares, fueron muy contadas, ya que casi todas las muertes tuvieron una causa fundamental: ser sacerdotes o religiosos, hombres o mujeres de Acción Católica. Existió además un solo móvil, que reduce a género todas las especies de muertes: *in odium fidei, in odium Ecclesiae*.

O 28 de outubro de 2007, a igrexa católica beatificou 498 *mártires* da República nunha multitudinaria cerimonia relixiosa celebrada no Vaticano, na Praza de San Pedro (*v*. Cárcel Ortí, 2008, 36-37). Este acto, segundo Asenjo Pelegrina (2008, 62), non pode ser interpretado politicamente: "las beatificaciones del 28 de octubre de 2007 en Roma no tuvieron la más mínima intencionalidad política. Fue un acontecimiento de una tonalidad religiosa neta y exclusiva. Tanto los que intervinieron en la ceremonia de acogida en San Pablo Extramuros, como en la ceremonia de la plaza de San Pedro, lo hicieron con una exquisita delicadeza, sin hacer ningún esfuerzo especial, porque todos los que participábamos éramos conscientes de la exclusiva dimensión religiosa del acto".

[905] Cárcel Ortí (2008, 403) insiste: "el mártir no interviene en la guerra; al mártir no se le mata por razones políticas, sino por motivos religiosos". Esta teima por despolitizar as cuestións relixiosas conduce os autores católicos que escriben *pro domo sua* a construír argumentos moi pouco sólidos. Así, o propio Cárcel Ortí (2002, 8 e 17-19), ao tempo que afirma que a *cuestión relixiosa* (é dicir, a confrontación entre o Estado e a igrexa católica) é "la cuestión más característica de los dos últimos siglos", *despolitiza* a violencia exercida contra os eclesiásticos que "murieron por Dios, por la fe cristiana, prescindiendo de cualquier implicación política". Porén, o autor conclúe que non foi até o Concilio Vaticano II cando a igrexa se afastou "de cualquier vinculación con el poder político"!

Pardo Lancina (2007) lembra a figura dun mártir que non foi precisamente unha persoa apolítica: o bispo Laplana y Laguna. Cárcel Ortí (2008, 444-447) limítase a ofrecer unha narración do *martirio* do prelado. Sobre este bispo, *v*. tamén Cuenca Toribio, 1986, 552-553.

[906] Para Cárcel Ortí (2008, 37), a necesidade de non confundir os *mártires da fe* cos soldados caídos ou coas vítimas da represión política deriva dun feito evidente: "todos los muertos no son iguales". De feito, "antes de morir, [os mártires] perdonaron de corazón a sus verdugos. Vivieron amando y murieron perdonando" (Cárcel Ortí, 2002, 146). *V*. tamén Cárcel Ortí, 2008, 402-417.

[907] En termos relixiosos, *a igrexa católica non pide perdón* por esta implicación. Si concede, como xa puidemos ver no capítulo 15, que "se vio arrastrada a la guerra civil", entendida como unha "trágica ruptura de la convivencia entre los españoles", e pide "el perdón de Dios para todos los que se vieron implicados en acciones que el Evangelio reprueba" (Conferencia Episcopal Española, 1999, punto 14). O editorialista de *El País* comenta este posicionamento corporativo indicando que "los obispos piden perdón no por lo que hizo la Iglesia, sino por lo que hicieron otros en aquella cruel contienda" (País, 1999).
De feito, dentro da corporación católica hai voces cualificadas que abordan este asunto con certa irritación. Así, Cárcel Ortí (2003, 313-318) cre que os historiadores e mais os medios de comunicación amosan unha "increíble superficialidad" cando esixen "la petición de perdón que deberían hacer los obispos españoles por una supuesta complicidad con el Régimen franquista". Porque, malia que "Franco salvó a la Iglesia de su destrucción", a "gratitud de los obispos a Franco no fue colaboracionismo". En definitiva, a igrexa "no tiene que pedir perdón porque Franco la salvó de la persecución, o por no haber apoyado a una república que trataba de aniquilarla" (Cárcel Ortí, 2008, 451). (*V*. tamén Cárcel Ortí, 2008, 261-367 e 452.) De aí que as palabras do prelado galego Araújo Iglesias (1993, 76) resulten heterodoxas:

> A pesar do mal que o estaba pasando España, e máis en concreto os católicos, penso que non había razón suficiente para ir a unha guerra. Penso, xa que logo, que é urxente que tódolos españois esquezamos aquelas páxinas negras da nosa historia. E a Igrexa española, que tanto se volcou a prol das forzas de Franco procure ser consciente das súas responsabilidades e pida perdón á sociedade española polo seu pecado público, que non é o único, pero que o é. Todos puxémo-las nosas mans pecadoras sobre esta pel de Iberia. ¡Perdóanos, Señor e dáno-la túa reconciliación! ¡Nunca máis guerras, nunca máis odios e rencores!!!

O mesmo autor (Araújo Iglesias, 1993, 276) insiste: "Non se pode negar [...] que a Igrexa española, na súa xeneralidade, se puxo pola parte de Franco. E isto non deixa de ser un pecado do que ten que pedir perdón ós españois".
[908] Navarro (2006b) observa "no ha habido ningún documental televisivo (un cuarto de siglo después de establecerse la democracia) que haya mostrado la participación de la Iglesia [...] en la represión que tuvo lugar durante la dictadura", o que demostraría o medo existente a ofender as forzas conservadoras.

Capítulo 19

[909] Non pretendemos cometer o erro –no que repara Urbina (1977, 53)– de reducir o Concilio Vaticano II a unha resposta unicamente *política* ás circunstancias: "Según este tipo de explicación, sería un cambio de estrategia política de la Iglesia que de su identificación con la «extrema derecha» (antiguos grupos dominantes de base aristocrático-agraria, en España el «nacional-catolicismo» y su contenido barroco, de base agraria...) va a un acercamiento al «centro» (democracia cristiana, neo-capitalismo, etc.". Polo tanto, somos conscientes de que no Concilio Vaticano II pesaron moito elementos de tipo estritamente eclesial, aínda que dubidamos de que eses elementos fosen, como semella soster Urbina, os máis relevantes. En todo caso, aquí non nos corresponde analizalos.
[910] A versión galega das citas da encíclica *Quanta cura* e do *Syllabus* é nosa.
[911] En realidade, na encíclica *Quanta cura* e mais no *Syllabus* plasmouse a reacción de Pío IX fronte á negación –produto da modernidade– da lexitimidade do poder estatal do papa no contexto da construción nacional italiana. *V*. Montero García, 2007b, 104, e Puente Egido, 1965, 13-29.
[912] Segundo unha concepción "primitiva y evangélica" na que "la Iglesia no se identifica nunca con el mundo, aunque ésta esté y actúe en el mundo" (González Ruiz, 1985, 48).
[913] Para Wallerstein (2003, 305-308, 314 e 318), a contracultura –que atinxía o ámbito dos costumes persoais: a liberdade sexual, o aspecto físico, as drogas, a música, etc.– non formou parte dos elementos nucleares do sesenta e oito. De feito, os movementos de 1968 foron moi diversos pero coincidiron todos na necesidade de fundar unha nova esquerda a partir do rexeitamento dunha vella esquerda supostamente antisistémica que producira unha desilusión xeneralizada porque, en realidade, non cuestionaba o *statu quo* liberal. A persistencia do sistema capitalista, da polarización norte-sur e das nomenclaturas demandaba unha revolución da xeocultura, unha transformación radical do mundo baseada sobre a fin da crenza no liberalismo. Sobre os movementos de 1968 –unha revolución cultural de escala planetaria– na obra de Wallerstein, *v*. Aguirre Rojas, 2003b, 66-72.

[914] Xoán XXIII, 1963.

[915] Que as elites nacionalcatólicas percibiron a ameaza ideolóxica que supuña a encíclica dedúcese dunha anécdota que narra Díaz-Salazar Martín (2006, 52): "Herrera Oria, obispo de Málaga, escribió una carta al *New York Times* en la que rechazaba el uso de esta encíclica para criticar el franquismo".

[916] Moi en contra, por certo, dos desexos do réxime despótico español, como relatan Armero (1978, 43), Laboa Gallego (2000b, 377) e Piñol (1999, 180 e 185-186). Para un breve achegamento á carreira de Angelo Giuseppe Roncalli, *v*. Raguer i Suñer, 2006b, 31-39. Sobre o proceso de elección de Xoán XXIII, *v*. López Vidal, 2003, 155, e Raguer i Suñer, 2008.

[917] Enrique y Tarancón, 1996, 216. En realidade, e como observa Reese (2003[6], 36), moitos católicos pensaban que un concilio era innecesario, dado que no Vaticano I se definira a infalibilidade papal.

[918] De feito, o papa non decidiu até o 14 de xullo de 1959 que o concilio se chamase *Vaticano II*. Segundo Alberigo (2005, 34), o pontífice "afirmaba así inequívocamente que se trataba de un concilio «nuevo» y no de completar el Vaticano I, inconcluso en 1870. El concilio, pues, en cuanto nuevo, tendría una agenda totalmente libre y abierta". A convocatoria formal do concilio tivo lugar o 25 de decembro de 1961.

A propósito de Alberigo, a quen acudimos con frecuencia, Gomis (2006) apunta: "Probablemente nadie sabe tanto sobre el Vaticano II como el historiador Alberigo". Tamén Carballo Carballo (2006, 125/5-126/6) entende que Alberigo é o máis relevante dos historiadores do concilio. Raguer i Suñer (2006b, 22) sitúa o seu estudo do Concilio Vaticano II (e do seu impacto en España) na liña dos traballos de Alberigo. Küng (2004, 237, 280-281 e 501), quen participou nos traballos conciliares como perito, repróchalle a Alberigo a súa inclinación haxiográfica cara a Xoán XXIII, o seu acordo coa corrección do rumbo conciliar baixo Paulo VI, a súa valoración acrítica dos traballos conciliares en xeral e mais a súa tendencia a ignorar a relación entre estes traballos e a conxuntura política italiana. En Raguer i Suñer, 2007, atopamos un breve achegamento biográfico a este autor recentemente falecido.

[919] En cambio, os dous concilios anteriores –o de Trento e o Vaticano I– foran convocados para condenar unha herexía (Brassloff, 1998, 12).

[920] A actual Congregación da Doutrina da Fe, a antiga Inquisición.

[921] Sobre a fase antepreparatoria (1959-1960), *v*. Raguer i Suñer, 2006b, 53-54.

[922] Tejerina Arias (2006c, 17-18) apunta a este respecto:

> En su composición humana, nunca un Concilio había reunido a tantos obispos de tantos países distintos. Fue una asamblea de un carácter ecuménico sin precedentes en cuanto a representación de todos los continentes, países, razas y culturas. Por primera vez, además, fue admitida la presencia de laicos en calidad de observadores, pero el sentido ecuménico del Concilio recibió una acentuación extraordinaria por la presencia de observadores no católicos, protestantes y ortodoxos, que en Trento y en el Vaticano I ni asistieron ni parece imaginable que hubieran podido hacerlo.

Tamén asistiron moitos teólogos en calidade de peritos. Tejerina Arias (2006c, 25-26) atribúelles unha gran importancia:

> El reglamento del Concilio, en efecto, les asignaba un amplio papel en la redacción de borradores de documento, las correcciones, las remodelaciones, en definitiva, la verdadera elaboración material de las formulaciones conciliares.
>
> Los peritos de actuación más significativa y fecunda llegaron a la Asamblea hondamente preocupados por el material dispuesto por la Comisión preparatoria para ser sometido a decisión de los obispos. Esos esquemas resultaban para los teólogos más de mayor relieve muy poco válidos, cuando no perjudiciales. [...]
>
> [...]
>
> Los teólogos de mayor influencia en la configuración del carácter renovador del concilio fueron los dominicos de Le Saulchoir Congar y Chenu, los jesuitas de Lyon-Fourvière De Lubac y Danielou, el lovaniense Philips, los holandeses Smulders, jesuita, y Schillebeeckx, dominico, los jesuitas alemanes Grillmeier, Semmelroth y Rahner, los jóvenes Küng, nombrado perito por Juan XXIII, y Ratzinger, asesor personal del Card. Frings.

[923] Araújo Iglesias (1993, 203-204) apunta que a Curia –cuxa intención era realizar unha "mera posta ao día da doutrina tradicional da Igrexa"– "pensaba que o Concilio podía ser rematado nunha soa sesión". Foi sobre todo o episcopado centroeuropeo o que desfixo os plans curiais, para sorpresa do propio papa, que axiña se adaptou ás novas circunstancias. Tejerina Arias (2006c, 19-20) coincide en que os esquemas foron redactados "dentro de la perspectiva doctrinal de la neoescolástica", o que trouxo consigo o rexeitamento da maioría conciliar e o destacado protagonismo dos prelados centroeuropeos.

[924] Alberigo (2005, 45) precisa que,

> desde el punto de vista sociológico, la preparación quedó concentrada en las manos de un grupo proporcionalmente restringido, compuesto exclusivamente por hombres, célibes, de edad más bien elevada y

de cultura europea. Esta composición, aun cuando sacudida por tensiones dialécticas, favoreció una fuerte impermeabilidad en relación a la situación social general. Se tiene la impresión de que durante los años 1959-1962 los grandes acontecimientos mundiales no encontraron eco adecuado en el seno de este grupo.

[925] Sobre esta fase preparatoria, *v*. Raguer i Suñer, 2006b, 55-56.

[926] *V*. Pérez-Agote, 2003, 227, e Piñol, 1999, 188-189. Berzosa Martínez (2007, 53-54) apunta: "*Como curiosidad, los Obispos de España, por su parte*, esperaban se hiciese una nueva exposición del Derecho Público Eclesiástico acomodándolo a las nuevas exigencias: condenar la doctrina de la separación Iglesia-Estado, y determinar en concreto cuando ésta se puede meramente 'tolerar'".

[927] Sobre a organización dos traballos conciliares, *v*. Raguer i Suñer, 2006b, 57 e 59-60.

[928] Do 11 de outubro ao 8 de decembro de 1962. A segunda sesión comezou o 29 de setembro e rematou o 4 de decembro de 1963; a terceira sesión tivo lugar entre o 14 de setembro e o 21 de novembro de 1964; a cuarta e derradeira sesión abrangueu o período entre o 14 de setembro e o 8 de decembro de 1965.

[929] Sobre a asemblea durante a primeira sesión do concilio (composición, funcionamento, grupos ideolóxicos, etc.), *v*. Raguer i Suñer, 2002 e 2006b, 71-197.

[930] Para un achegamento a este incidente, *v*. González de Mesa, 2000, 48-54. Estes mozos colocaran dúas bombas en Barcelona en 1962 e puideron ser condenados á pena de morte pola xurisdición militar, pero finalmente foron condenados a penas de privación de liberdade. O 8 de outubro de 1962, Montini, que cría que as penas impostas foran de morte, envioulle un telegrama ao ditador –e tamén aos medios de comunicación, que, de feito, foron os primeiros en recibilo– pedindo clemencia para os activistas. A reacción do Ministerio de Asuntos Exteriores foi diplomática pero moi dura. Raguer i Suñer (2006b, 205-207) fala dun único procesado e sinala que a axencia *Associated Press* difundiu a nova de que a pena imposta era de morte e que o avogado defensor e outros opositores ao réxime despótico lle pediron a Montini que interviñese. O relato deste episodio que fai Laboa Gallego (2000b, 379) é inexacto e non permite comprender o ton sarcástico da resposta diplomática española, xa que non aclara que os mozos non foron condenados á pena de morte. Pola contra, Montini nunca intercedeu por Julián Grimau (González de Mesa, 2000, 54-59).

[931] Sobre o proceso de elección de Paulo VI, *v*. López Vidal, 2003, 155-156 e 159-160, e Raguer i Suñer, 2006b, 202-203. A súa formación francesa, a súa simpatía pola *Democrazia Cristiana* e mais a súa imaxe progresista e hamletiana resultaban sorprendentes e irritantes nas altas esferas franquistas, até o punto de que o Goberno enviou ao rito da súa coroación unha delegación de segunda orde, presidida polo ministro de Asuntos Exteriores (*v*. Laboa Gallego, 2000b, 378, e Raguer i Suñer, 2006b, 204-207). Posteriormente, como relata Meer Lecha-Marzo (2007, 31-33), as relacións entre o Goberno e Paulo VI foron difíciles. Franco non renunciou nunca ao privilexio de presentación de bispos, nin sequera cando a Santa Sé lle ofreceu a cambio unha visita do papa e mais a renuncia ao privilexio do foro. A viaxe do papa non chegou a producirse. De todos os xeitos, e como recorda Piñol (1999, 236, nota 46), a "cúpula franquista" tiña unha "visión exagerada acerca del progresismo de Montini". En realidade, "el rostro de Montini fue más progresista y hamletiano que su propio comportamiento y sus tenaces enemigos curiales contribuyeron en parte a crear dicha imagen".

[932] O novo papa non estaba obrigado a continuar a asemblea.

[933] En xeral, para este breve achegamento á historia do concilio, *v*. Alberigo, 2005, 19-70, Carballo Carballo, 2006, García de Cortázar e Lorenzo Espinosa, 1991[2], 139-141, Raguer i Suñer, 2006b, e Röhrich, 2006[2], 65-67.

[934] A infalibilidade do papa en materia de fe e de costumes cando se pronuncia *ex cathedra* (é dicir, en nome da comunidade universal cristiá) foi decidida no Concilio Vaticano I (*v*. Pikaza Ibarrondo, 2003, 408). Como recorda Alcaina (2006, 63), foi "Pío IX quen, amedrentado polo racionalismo do seu tempo, acurralado polos exércitos italianos unionistas e obrigado a perder os seus Estados, forzou a definición dogmática do Primado Universal e a prerrogativa da súa Infalibilidade no Concilio Vaticano I". *V*. tamén Erbacher, 2008, 76-77, e Raguer i Suñer, 2006b, 23.

[935] Neste asunto tivo un papel crucial o papa Paulo VI, na "célebre *Nota explicativa* previa que mandó se añadiera al texto definitivo de la *Constitución Lumen Gentium* para tener en cuenta en la comprensión del cap. III sobre la jerarquía eclesial y que venía a establecer ciertas acotaciones en el tema de la *colegialidad* episcopal frente a la potestad del papa" (Tejerina Arias, 2006c, 17).

[936] O autor alude aquí aos pontificados de Pío IX (1846-1878), Pío X (1903-1914), Pío XI (1922-1939) e Pío XII (1939-1958), aos que é lexítimo achegarse en conxunto na medida en que

todos eles se desenvolveron baixo o signo dunha teoloxía escolástica contraria á modernidade cultural da Ilustración liberal e preocupada por afirmar a centralidade da autoridade papal. O Concilio Vaticano I (1869-1870), que definiu o dogma da infalibilidade papal, tivo lugar precisamente durante o pontificado de Pío IX, o autor da encíclica *Quanta cura* e mais do *Syllabus*, aos que aludimos *supra*. A Pío XI e a Pío XII tocoulles en sorte xestionar as relacións da súa igrexa co fascismo, co nacionalsocialismo e co comunismo estalinista. Tanto Pío XI, que en 1925 creou a Acción Católica como un recurso fronte á descristianización e fronte á crecente influencia dos movementos de masa totalitarios, como Pío XII, o seu sucesor no trono de Pedro, evitaron a colisión con estes movementos e preferiron centrarse nos asuntos intraeclesiais. Especialmente merecedor dunha crítica negativa é o silencio papal verbo da *shoah*. Fundamentado xuridicamente sobre o deber de estrita neutralidade política contraído polo Vaticano no concordato de 1933 entre a Santa Sé e o *Reich*, este silencio resultou fatal porque supuxo desaproveitar a autoridade moral internacional do papa. *V*. Röhrich, 2006[2], 60-65, a quen seguimos neste punto. Carballo Carballo (2006, 6/126) recorda que Pío XII intentou infrutuosamente organizar un concilio "de condenación dos erros modernos".

[937] Andrés-Gallego, Pazos e Llera, 1996, 139-140.

[938] Esta é a expresión que utiliza González Ruiz (1977, 183) cun evidente exceso de entusiasmo: "El Concilio Vaticano II fue un inmenso harakiri que se hizo a sí misma la Iglesia católica, produciendo no ya una «reforma», sino unha verdadera «ruptura» con viejos moldes ancestrales que parecían tan inamovibles como los gigantescos monumentos vaticanos".

[939] Verbo da *Declaración "Dignitatis humanae" sobre a liberdade relixiosa* (Concilio Ecuménico Vaticano II, 1965c), Alberigo (2005, 168-169) apunta:

> La declaración sobre la libertad religiosa [...] constituía una profunda novedad en el pensamiento católico moderno, reconociendo la validez de la plena libertad de conciencia, tanto individual como colectiva. [...]
>
> Con este acto el concilio superaba la habitual y exclusiva reivindicación de la «libertas ecclesiae» y la correlativa distinción entre «hipótesis» (es decir, libertad para los católicos cuando son minoría) y «tesis» (o sea, intransigencia de los católicos cuando son mayoría), así como la pretensión de defender del error a la verdad castigando al que yerra.
>
> *Dignitatis humanae* desarrolla esencialmente la doctrina formulada por Juan XXIII en la parte final de la *Pacem in terris* de 1963 [Xoán XXIII, 1963]. [...]
>
> Al mismo tiempo el concilio ha clarificado los presupuestos de tipo público para el diálogo, tan urgente, entre las religiones y la modernidad. Este diálogo tenía necesidad, para ser desarrollado, de una libertad religiosa pública y sostenida jurídicamente.

Non debería sorprendernos, polo tanto, o comentario de Laboa Gallego (1988b, 27) sobre este documento conciliar:

> La declaración *Dignitatis humanae personae* significó, en un sentido práctico e inmediato, el documento que mayor impacto produjo en España, ya que representaba la vuelta de página de una historia y una situación plurisecular. No resultaba fácil aceptarla, pero hay que reconocer que la gran mayoría del clero y del pueblo la aceptaron con sumisión y prontitud, aunque, evidentemente, resultó más difícil comprenderla y valorarla en sus motivaciones y coordenadas doctrinales y teológicas. Por un lado, la libertad religiosa implicaba obviamente para la Iglesia liberarse de hipotecas innecesarias, de cautividades que ponían en peligro su credibilidad, y, por otro, una vez independizada, implicaba también el derecho a ser reconocida civilmente y a actuar libremente desde sus propias convicciones.

Raguer i Suñer (2006b, 277-280 e 291-292) repara en que tanto os bispos españois como o Goberno eran moi conscientes de que a declaración entraba en conflito co concordato de 1953 e cuestionaba a ideoloxía nacionalcatólica.

[940] Para Alberigo (2005, 189), o concilio "ha señalado globalmente, a propósito de la relación Iglesia-historia, una radical inversión de tendencia respecto a la orientación que prevalecía en el catolicismo desde al menos cuatro siglos antes".

[941] Outro teólogo, Floristán (2005b), entende que o concilio contribuíu "a un cambio profundo de la cosmovisión cristiana, ya que fue final de la Contrarreforma, consagración de los movimientos eclesiales innovadores, reconocimiento de los valores de la modernidad, retorno a la palabra de Dios y redescubrimiento de una nueva conciencia de Iglesia. El mundo no era visto ya exclusivamente como 'enemigo del alma'".

[942] Cfr. Ruiz Rico, 1977, 138 e 184.

[943] Citado por Tejerina Arias, 2006c, 30.

[944] O "decrépito contingente de la España de Franco", en palabras de Burleigh (2006, 428).

[945] Sobre a basta formación intelectual dos eclesiásticos da época, *v*. capítulo 14 e mais o relato autobiográfico de Alvilares Moure (1992, esp. 78-182), así como Blázquez, 1991, 99-103 ("las instituciones de la Iglesia –seminarios y universidades– eran intelectualmente inhabitables") e Martín de Santa Olalla Saludes, 2003, 245-246 (moitos bispos "no tenían la más mínima categoría intelectual"). En realidade, a miseria cultural era unha consecuencia da

ditadura, pero non son precisamente multitude os eclesiásticos que analizan este feito autocriticamente. Unha excepción é a de Palenzuela Velázquez (1976, 43), que repara nas

> estrechas conexiones entre el sistema político nacido de la guerra civil y la desmoralización del país en todos sus estratos y su empobrecimiento espiritual y cristiano. [...]
>
> [...] La Iglesia en España se ha descargado de una verdadera preocupación por los problemas políticos del pueblo español, buscando asegurarse, ante todo, la confesionalidad del Estado, para extender su influencia sobre, prácticamente, todos los españoles y eliminar así todo disentimiento religioso. De este modo, la Iglesia se sometió al Estado, eludiendo compartir sus responsabilidades por la cosa pública con hombres de cualquier religión, pero de buena voluntad.

[946] Enrique y Tarancón (1980a, 66-67, 1985, 12-17, e 1996, 237) confirma que o episcopado español vivía alleo ás correntes teolóxicas renovadoras centroeuropeas, e estaba trabucado cando se percibía a si mesmo como o representante máis cualificado da ortodoxia católica. De feito, os prelados españois sentíanse obrigados a protexer o que consideraban como a esencia identitaria do pobo español. (Esta actitude defensiva revela, ao noso entender, a radical identificación da igrexa da época co legado nacionalcatólico.) Finalmente, e malia o seu desconcerto inicial, a xerarquía eclesiástica acabou enfrontándose criticamente coa súa tradición e asumindo os postulados fundamentais liberal-democráticos.

[947] *V*. Álvarez Espinosa, 2003, 194, Blázquez, 1991, 161-162, Brassloff, 1998, 14, Hermet, 1981, 289-290, Iribarren Rodríguez, 1988, 224, e 1992, 235-236 e 257, Laboa Gallego, 1988b, 13-14 e 22-24, 1999, 118-119, e 2006a, 72-73, Montero Moreno, 1997, 196, Pérez-Agote, 2003, 227-228, Piñol, 1999, 268, e Raguer i Suñer, 2006b, 61. Os prelados españois estaban atrincheirados en posicións reaccionarias ou ultraconservadoras e pensaban que ían a Roma a continuar co labor doutrinal iniciado no Concilio Vaticano I. Pero non eran os únicos. En Ynfante, 2004, 66-67, podemos achegarnos ao caso do episcopado polaco.

Araújo Iglesias (1996) estuda o traballo dos seis bispos de Galiza que participaron nas sesións conciliares, dos que só dous eran galegos (*cfr*. Cuenca Toribio, 1986). Estes prelados eran o cardeal Fernando Quiroga Palacios, un dos dous galegos e arcebispo de Santiago de Compostela (un "home clásico e tradicional, un tanto aberto, pero sempre precavido", segundo Araújo Iglesias [1993, 200]; desde logo, Quiroga Palacios non tivo dúbida ningunha á hora de se opor á liberdade relixiosa, como recordan Cooper [1976, 62] e Raguer i Suñer [2006b, 280]; *v*. Raguer i Suñer, 2006b, 66-67; unha significativa anécdota sobre o cardeal Quiroga Palacios pode lerse en Vidal Estévez, 2006, 26/146, nota 2.); o madrileño José López Ortiz, bispo de Tui-Vigo (de quen Araújo Iglesias [1993, 200] sostén que era "quizais o máis aberto e intelectual", mentres Chao Rego [2007, 491] o sitúa no grupo episcopal da dereita; segundo relata Cooper [1976, 61-62], López Ortiz mantivo unha actitude frontalmente oposta á separación entre o Estado e a igrexa católica; *v*. Raguer i Suñer, 2006b, 68 e 280); Jacinto Argaya Goicoechea, bispo navarro de Mondoñedo-Ferrol (que Araújo Iglesias [1993, 200] tamén considera aberto, ao igual que Chao Rego [2007. 491], que o sitúa no centro independente; *v*. Raguer i Suñer, 2006b, 65); o bispo de Ourense Ángel Temiño Sáez, un burgalés ultraconservador (Chao Rego [2007, 490] localízao no búnker ideolóxico; *v*. Raguer i Suñer, 2006b, 65 e 280); o outro galego entre os bispos de Galiza, Miguel Novoa Fuente; e Antonio Ona de Echave, o bispo navarro de Lugo (que, segundo Alvilares Moure [1992, 232-233 e 242-248], era un home moi conservador e amante da pompa relixiosa, mentres Chao Rego [2007, 490] o cualifica de integrista). (O anterior bispo de Lugo, o valenciano Rafael Balanza Navarro, morrera en 1960, xusto antes da primeira sesión conciliar. Alvilares Moure [1992, esp. 82-85 e 220-221] retrátao como un home "perfectamente feudal" pero nada extraordinario: na medida en que gobernaba con "ilimitada autocracia", "non era senón un home da época: cumpría a función que o poder da institución lle tiña marcado". *V*. Raguer i Suñer, 2006b, 64.) Os bispos de Galiza non actuaron como un grupo coordinado, e as súas achegas, alén de seren representativas das do conxunto da xerarquía católica española –de orientación integrista (e minoritaria)–, amosaron moi claramente a inexistencia dun discurso diferenciado. Entre os asuntos que abordaron destacan as relacións entre o Estado e a igrexa (cun enfoque moi ortodoxamente nacionalcatólico), o principio de liberdade relixiosa (que consideraban compatíbel coa confesionalidade do Estado e para o que, na aplicación práctica, esixían fortes limitacións), os dereitos da igrexa católica sobre a sociedade (que defendían con firmeza, incluído o dereito da igrexa a estabelecer centros de ensino para educar a mocidade de acordo coa doutrina católica), o uso das linguas vernáculas na liturxia e mais a cuestión social (coa proposta, neste último caso, de introducir limitacións aos dereitos dos traballadores).

[948] Iribarren Rodríguez, 1988, 226, e Raguer i Suñer, 2006b, 149.

[949] Iribarren Rodríguez (1992, 255-256) ofrece un dato significativo: "Algunos obispos italianos, un yugoslavo y los españoles que habían hablado hasta dicho día 11 [de outubro de 1963] eran los *únicos* que mostraron oposición" no tema da colexialidade. De todos os xeitos, os prelados españois non actuaron en bloque.

[950] Nesta cuestión da liberdade relixiosa, como apunta Alberigo (2005, 115), "la mayor oposición vino de los obispos italianos y españoles, que vivían todavía en un clima de protección estatal (concordatos) y temían por la suerte de los privilegios de sus Iglesias". A actitude española contra a liberdade relixiosa foi especialmente belixerante (Alberigo, 2005, 123 e 140-141). Iribarren Rodríguez (1992, 255-256 e 259-265) detense nesta cuestión:

> Cuando empezó a esbozarse el esquema de la libertad religiosa –hierro rusiente para España–, el *único* voto en contra de la totalidad fue el del cardenal Arriba. Se tomó un poco a broma su apelación a las prohibiciones del derecho canónico –ya que el Concilio hace el derecho y no está sujeto a cánones– y se consideró ingenua su petición de que el Concilio rogara a los protestantes la renuncia al proselitismo en los países católicos.
>
> Alguns obispos andaban desconsolados; en la Embajada española cerca de la Santa Sede se palpaba la consternación, y en los alrededores, el regocijo.

Con todo, no tema da liberdade relixiosa tampouco houbo finalmente unha actuación en bloque do episcopado español: os bispos que non se opuxeron gardaron silencio. Iribarren Rodríguez (1992, 259-265) reproduce unha carta persoal de "*algunos* [bispos] españoles" ao papa, na que se contén "el más brillante alegato contra la libertad religiosa". A carta alude ao feito de que "el nuevo principio que se pretende establecer transforma en delito la historia de la Iglesia si se mira al pasado, y quita a ésta toda posibilidad de control de los resultados si se mira al porvenir". *V*. tamén Laboa Gallego, 1988b, 14 e 23, e Piñol, 1999, 268.

Pero non foi só a igrexa española a que se alarmou ante o cariz que estaban a adquirir os debates sobre a liberdade relixiosa. Como relata Piñol (1999, 202-203), o propio Franco e mais o seu ministro de Asuntos Exteriores presionaron o papa Paulo VI advertíndoo do difícil que resultaría cohonestar o carácter confesional do Estado español coas orientacións sobre a liberdade relixiosa que se perfilaban en Roma.

[951] En Mérida, 1982, 66-67 e 74.

[952] En Mérida, 1982, 44-61; *v*. tamén Cuenca Toribio, 1986, 566-567. Durante o concilio, o zaragozano José María Bueno Monreal –que Chao Rego (2007, 489) sitúa no grupo ideolóxico dos árbitros, xunto a Enrique y Tarancón– formou parte da Comisión Conciliar dos Bispos. Sostén, por certo, varias teorías significativas. Así, a de que a igrexa católica non estivo "ni a favor ni en contra" do "Movimiento Nacional contra el marxismo"; a de que, durante o réxime franquista, "la Iglesia era ayudada y respetada, pero no tenía preponderancia como tal"; ou a de que os "miles de millones [de pesetas recibidos pola igrexa católica do erario público durante a ditadura] no nos los ha dado nadie, sino el deber de un Estado de reconstruir lo que la guerra ha destrozado y es para el servicio del pueblo" (en Mérida, 1982, 55-56). En coherencia con estas teorías, Bueno Monreal deixa constancia dunha anécdota: "en cierta ocasión que el Caudillo me dijo, por no sé qué incidente, muy afectado: «La Iglesia está en contra mía», yo le respondí: «No, la Iglesia no está contra usted ni a favor de usted. La Iglesia está a favor de la verdad y la justicia.»" (en Mérida, 1982, 60).

[953] En Mérida, 1982, 48-49.

[954] Concilio Ecuménico Vaticano II, 1965c. Para un estudo da xestación deste documento conciliar, *v*. Pérez-Llantada Gutiérrez, 1974, 39-52. *V*. tamén Álvarez Espinosa, 2003, 196-197, Martín de Santa Olalla Saludes, 2005, 39-43 –que salienta que a declaración "afectaba a hasta cinco artículos del Concordato de 1953, precisamente los cinco primeros"– e Raguer i Suñer, 2006b, 231, 277-282, 296, 342-343 e 345-351.

[955] Raguer i Suñer, 2006b, 277, 281 e 347-348.

[956] Pérez-Llantada Gutiérrez, 1974, 58 e 239. Sobre o contido do dereito á liberdade relixiosa neste documento conciliar, *v*. Pérez-Llantada Gutiérrez, 1974, 87-115.

[957] Concilio Ecuménico Vaticano II, 1965b. *V*. Álvarez Espinosa, 2003, 197, e Berzosa Martínez, 2007, 64-91, onde se analiza o núm. 76 deste documento conciliar –sobre a relación entre a comunidade política e a igrexa católica–. Para un achegamento ao proceso de elaboración do documento, *v*. Pozo Sánchez, 1993, e Berzosa Martínez, 2007, 51-63. González Ruiz (1985, 49-51) foi un dos autores intelectuais deste documento, segundo relata el mesmo. É interesante unha observación de Laboa Gallego (1988b, 27):

> La *Gaudium et Spes* se convirtió en España, dadas sus condiciones sociopolíticas y el modelo de Iglesia que había predominado, en un documento crucial. No sólo el régimen político imperante, sino una buena parte del mundo católico se sintieron desconcertados y agredidos. De hecho, en este documento quedaba en entredicho todo el sistema sociopolítico español. Se reconocía el derecho de los obreros a

fundar sindicatos libres y a la huelga, se condenaba el absolutismo de un solo hombre o de un partido político, y se enumeraban otras muchas exigencias de distribución de la riqueza y salvaguarda de los derechos humanos.

V. tamén Kepel, 1991, 83-84, Martín de Santa Olalla Saludes, 2005, 32-39, e Raguer i Suñer, 2006b, 90-91.

[958] Concilio Ecuménico Vaticano II, 1965a.

[959] Segundo Andrés-Gallego, Pazos e Llera (1996, 162), o bispo vasco Antonio Pildain y Zapiain exerceu unha especial influencia na redacción deste documento. (Sobre este prelado, *v*. Cuenca Toribio, 1986, 560-561.)

[960] *V*. Fernández Fernández, 1999, 82-83.

[961] Sartorius e Sabio (2007, 428) introducen matices: ao lado dos bloques progresista e tradicionalista estaría o sector "centrista" liderado por Enrique y Tarancón, "favorable a la democratización y que [...] a la postre predominó". Fernández Fernández (1999, 84) reduce os grupos a dous: o *político*, liderado por Morcillo e "partidario de la alianza con el Régimen y fluctuante en una línea de componendas entre la fidelidad a éste y al Concilio"; e o *conciliar*, que capitaneaba Enrique y Tarancón e era "partidario de una opción netamente conciliar y despegada del Régimen".

[962] Episcopado Español, 1965.

[963] En palabras de Fernández Fernández (1999, 82), "el Concilio obligó a los obispos a afrontar los problemas en el horizonte universal y a relativizar, en consecuencia, la absolutización de lo español. La declaración conjunta que todos firman en Roma, al finalizar aquél el 8 de diciembre de 1965, así lo deja ver con total claridad". Para Floristán (1985, 89), o documento episcopal é excesivamente cauteloso e Montero García (2007, 204-205) opina que "significa una lectura restrictiva de la doctrina del Vaticano II", mentres que Lombardía (1987, 94-95) valora positivamente a referencia á liberdade relixiosa, que os bispos aínda cren compatíbel coa confesionalidade.

[964] Outros autores son máis críticos. Proeschel (2003, 139), por exemplo, entende que neste documento a Conferencia Episcopal amosa que non ten intención "de se constituer en option critique et morale, marquant ainsi véritablement la déconnexion d'avec une partie importante du clergé et des fidèles, surtout des membres les plus actifs des mouvements séculiers"; Raguer i Suñer (2006b, 391-392), pola súa banda, constata nos bispos españois unha preocupación polo "afán de novedades" e unha recepción *sui generis* da nova doutrina eclesiástica sobre a liberdade relixiosa.

[965] *V*. Pérez Díaz, 1987, 222.

[966] En realidade, e como apunta Araújo Iglesias (1993, 205-206), a *Gaudium et Spes* "resultaba para moitos pais conciliares excesivo temporalismo, e sobre todo, polo optimismo que amosaba o Concilio [...] en xeral ante o mundo".

[967] Concilio Ecuménico Vaticano II, 1965b.

[968] Tusell Gómez (1988, 384) achega un dato que pode explicar o interese romano por desfacerse deste vestixio concordatario: España era "en 1970 el único país del mundo en donde el Estado tenía el derecho de presentación en el nombramiento del episcopado".

[969] Polo que era necesaria a autorización do bispo para procesar os sacerdotes.

[970] Para este segundo episodio, *v*. Cárcel Ortí, 1993, 577-578, e 2003, 162-165, Chao Rego, 2007, 292-297, e Piñol, 1999, 398-402. Os tres autores reproducen integramente as cartas que intercambiaron Paulo VI e Franco. *V*. tamén Andrés-Gallego, Pazos e Llera, 1996, 162-163, Díaz-Salazar Martín, 2006, 77-78, Iribarren Rodríguez, 1988, 232-234, Laboa Gallego, 1981, 90, e 2000b, 381-382, Marquina Barrio, 1980, 28, Martín de Santa Olalla Saludes, 2005, 124, Meer Lecha-Marzo, 2007, 30-31, e Pérez-Agote, 2003, 228.

Puente Ojea (2005) coincide con Tamayo-Acosta en subliñar a decisión de Franco de non "firmar un acuerdo por el cual la Iglesia, sin contraprestación alguna, recibe el inmenso regalo de una parte de la soberanía del Estado español". Evidentemente, Franco, que "en este punto concreto fue [...] un político mucho más avisado y pragmático que todos los que le sucederían", quería seguir contando cun "episcopado ultraobediente a las consignas políticas de la dictadura".

[971] Giner, 1971, 149-150, e 1972b, 37-38.

[972] Álvarez Espinosa (2003, 31) coincide neste punto: "El aumento de posiciones políticas avanzadas, dentro de la jerarquía eclesiástica, responde al dinamismo de sus sectores de base".

[973] En Mérida, 1982, 48-49.

[974] En Mérida, 1982, 55-56.

[975] En Mérida, 1982, 88.
[976] En Mérida, 1982, 89.
[977] Sobre os antecedentes e a etioloxía desta lei, *v*. Blanco, 1999, 16-21 e 41-187, Pérez-Llantada Gutiérrez, 1974, 261-308, e Suárez Pertierra, 1978, 38-39.
[978] Como puntualiza Pérez-Llantada Gutiérrez (1974, 239), "la tolerancia lleva en sí la calificación de mal para aquello que se tolera".
[979] Cuenca Toribio (1985, 110-112) recorda que os lugares de culto non católicos (basicamente protestantes) tiveron que enfrontarse á súa non reapertura, a súa clausura ou mesmo á violencia exercida contra eles. Os bens das minorías relixiosas foron a miúdo requisados ou retidos, os seus centros de ensino pechados, as súas publicacións imposibilitadas, o culto clandestino penalizado e os seus membros discriminados civil e laboralmente. Segundo Payne (1984, 236), os case 30.000 protestantes españois estaban sometidos a restricións severas: "les prohibieron todas sus actividades e informaciones públicas. Además, los protestantes se vieron sujetos a toda clase de hostigamientos legales, sin contar ocasionales actos de violencia contra sus lugares privados de culto. Aun así, algunos prelados todavía consideraban que la infección protestante constituía una amenaza peligrosa y la denunciaban en declaraciones públicas". En canto á pequena comunidade xudía, Ben-Dror (2003, 94) afirma:

> El establecimiento del gobierno de Franco en 1939 produjo un deterioro en la situación de las minorías no católicas, que fueron excluidas de la vida social y política del país al devolverle a la religión católica la categoría de religión de Estado, junto con la abolición de la libertad de cultos. Las comunidades judías y protestantes perdieron su legitimidad de presencia social. La apertura hacia el pluralismo religioso, que comenzara en España con la Constitución de 1869, se interrumpía bruscamente con el triunfo nacionalista.
>
> Desde el comienzo del régimen franquista, el gobierno adoptó una serie de medidas a fin de limitar y reducir las actividades de los judíos. Entre marzo y octubre de 1940 se prohibieron las bodas y los entierros judíos, así como la circuncisión. Los recién nacidos no podían ser anotados en el Registro Civil sin haber sido bautizados; los niños judíos que querían incorporarse a las escuelas debían tomar clases de catecismo. En Barcelona fue destruido el cementerio judío. Se cerraron todas las instituciones judías, lo que llevó a los judíos españoles a volver a la semiclandestinidad.

Con todo, a partir da "fin de la Guerra Mundial en 1945, el gobierno español permitió a las comunidades judías la apertura de sus instituciones comunitarias. En ese año comienza a funcionar nuevamente la sinagoga de Barcelona" (Ben-Dror, 2003, 58).
[980] *V*. tamén Suárez Pertierra, 1978, 61-62.
[981] Sobre o proceso de modificación deste artigo, *v*. Blanco, 1999, 25-37. *V*. tamén Corral Salvador, 2007, 84-86, e Suárez Pertierra, 1978, 17 e 20.
Con todo, e como indica Pérez-Llantada Gutiérrez (1972, 310), a lei de liberdade relixiosa era posibelmente "inconstitucional", é dicir, incongruente con algunha das *Leyes Fundamentales del Reino*. O mesmo autor (Pérez-Llantada Gutiérrez, 1974, 254-255) sorpréndese de que non se modificase nin o artigo 33 do *Fuero de los Españoles* (que prevía que o "ejercicio de los derechos que se reconocen en este Fuero no podrá atentar a la unidad espiritual, nacional y social de España"), "base de una extensa jurisprudencia contencioso-administrativa que consideraba como proselitista la actuación externa acatólica", nin o artigo 36 (no que se recollía que calquera "violación que se cometiere contra cualquiera de los derechos proclamados en este Fuero será sancionada por las Leyes"), "por lo que, en principio, sigue siendo aplicable la Ley de Orden Público para la represión de los actos proselitistas acatólicos".
[982] Para unha análise xurídica exhaustiva da lei de liberdade relixiosa de 1967, *v*. Pérez-Llantada Gutiérrez, 1974, 309-441, e Suárez Pertierra, 1978, 38-58.
[983] O documento ao que alude Piñol é a *Exhortación sobre libertad religiosa* do 22 de xaneiro de 1969 (pódese consultar en Conferencia Episcopal Española, 2007a). Malia recoñecer que o número de cristiáns non católicos non chegaba ao 0,1%, a Conferencia Episcopal loaba a confesionalidade do Estado ("el reconocimiento especial de la Iglesia católica por parte del Estado en el ordenamiento jurídico de la nación española", tal e como se describe no punto 11) e amosaba unha gran prevención fronte á liberdade relixiosa.
[984] *V*., a maiores dos que imos citar a continuación, Martín de Santa Olalla Saludes, 2005, 24 e 475-477.
[985] *V*. tamén Piñol, 1999, 22 e 267.
[986] O impacto do concilio nunha España relixiosamente arcaica tiña que ser especialmente profundo, como tamén sostén Álvarez Espinosa (2003, 194-199): "aquí se vivía un cristianismo atrincherado y a la defensiva, en permanente conflicto con la modernidad".
[987] *V*. Martín de Santa Olalla Saludes, 2005, 479-480.
[988] *V*. capítulo 20.

[989] Un prelado de centro esquerda, segundo Chao Rego (2007, 492). *V*. Cuenca Toribio, 1986, 588-589.
[990] Sobre a mobilización do clero progresista contra a ditadura, que era unha seria fonte de preocupación para a policía, *v*. Sartorius e Sabio, 2007, 429-440.
[991] *V.* Araújo Iglesias, 1993, 284, Andrés-Gallego e Pazos, 1999b, 206-207, Andrés-Gallego, Pazos e Llera, 1996, 213-215, Blázquez, 1991, 222-224, Cárcel Ortí, 2003, 218, Chao Rego, 2007, 387-390, Díaz-Salazar Martín, 2006, 184, Enrique y Tarancón, 1996, 627-692, Laboa Gallego, 1988b, 45, e Sartorius e Sabio, 2007, 423. Segundo Chao Rego (2007, 491), Añoveros Ataun situábase ideoloxicamente no centro independente. *V*. tamén Cuenca Toribio, 1986, 570-571.
[992] Enrique y Tarancón (1996, 631-634) reproduce integramente o texto da homilía. Tanto Blázquez (1991, 223) como Chao Rego (2007, 388-389) reproducen a homilía parcialmente.
[993] Blázquez (1991, 224) relata que o ditador lles preguntou aos seus ministros: "¿Habéis perdido la cabeza?". O *caso Añoveros* tivo un forte impacto emocional sobre Franco (Pereira Castañares, 2007, 360).
[994] Para un breve retrato deste bispo, *v*. Miguélez Díaz, 2007.
[995] *V*. Piñol, 1999, 206-207.
[996] No mesmo sentido, Ysàs i Solanes (2006, 45) anota: "Que el régimen franquista tuviera que crear en 1968 una prisión especial para eclesiásticos, en Zamora, para internar a sacerdotes y religiosos condenados por los tribunales del Estado confesional católico creado por el franquismo constituye un indicador suficientemente significativo del cambio que estaba viviendo la Iglesia y el catolicismo español en su conjunto".
[997] *V*. tamén, sobre os cregos antifranquistas e o cárcere especial de Zamora, Díaz-Salazar Martín, 2006, 162-173.

Capítulo 20

[998] Esta crise enmarcouse nun contexto –o dos cambios que estaban a ter lugar en España nos anos sesenta do século XX– que Urbina (1977, 49) esquematiza no seguinte cadro:

Cambio social	**Nivel económico:** paso da poboación do sector primario ao secundario e ao terciario	
	Nivel social: emigración, crecemento urbano, crecemento da clase obreira, novas clases medias, etc.	
	Nivel cultural: paso da cultura arcaico-agraria á cultura moderna, científica e técnica; entrada das ideoloxías modernas	
	Nivel político: non hai cambio interno, pero si hai un cambio decisivo no contexto internacional	
Cambio eclesial	**Base pastoral**	Nova xeración sacerdotal, novos métodos pastorais
		Movemento seglar apostólico
	Nova conciencia (autocrítica), novas teoloxías	
	Concilio Vaticano II	
	Posteriormente: cambio no episcopado, cambios institucionais	

Story e Pollack (1991, 127-128) tamén constatan que "the Church's move under the Vatican Council in the early 1960's in favour of political pluralism delivered a fatal blow to a régime, which had staked its legitimacy on the Vatican's theological patronage". *V*. tamén Hermet, 1981, 367.
[999] *V*. Álvarez Espinosa, 2003, 193.
[1000] Para unha primeira aproximación ao papel da oposición á ditadura dalgúns sectores católicos galegos –e nomeadamente do clero–, *v*. Martínez García, 1991. Un tratamento moito máis detallado e exhaustivo deste tema atopámolo en Martínez García, 1995 (cun apéndice documental moi valioso).
[1001] Tamén Montero García (1996, 231) recorda como falla Linz na súa célebre prospectiva "en torno a la emergencia de un fuerte partido demócrata-cristiano en la España de la transición".
Sobre a democracia cristiá en xeral, *v*. Sánchez Jiménez, 2005, 36-40. Tras a Segunda Guerra Mundial, os partidos democratacristiáns europeos atenuaron a súa confesionalidade ao tempo que, na procura dun equilibrio entre as necesidades das súas bases electoras interclasistas e os intereses do capitalismo europeo, acrecentaron a súa autonomía ideolóxica verbo da igrexa católica. Tusell Gómez, 1974a e 1974b, son dúas obras de referencia sobre a democracia cristiá española antes da Guerra Civil. Para un achegamento ao fracaso histórico da democracia cristiá española en relación coas demais democracias cristiás significativas, *v*.

Tusell Gómez, 1978. Díaz-Salazar Martín (2006, 115-121) estuda a democracia cristiá antifranquista.

[1002] En Mérida, 1982, 67. Outro membro da xerarquía católica, Jubany (en Mérida, 1982, 122), coincide con Enrique y Tarancón: "inspiración cristiana, sí; confesionalidad de un partido político, no". No mesmo sentido, Cirarda Lachiondo, en Mérida, 1982, 200.

Sartorius e Sabio (2007, 447-448) aluden aos "boletines de información reservada que leía el ministro de la Gobernación" segundo os cales o papa non estaba de acordo coa postura de Enrique y Tarancón sobre o patrocinio dun partido democratacristián. Para estes autores, Enrique y Tarancón acabou matizando a súa idea: "unos partidos se arrogaban más que otros los mandatos eclesiásticos, y la Iglesia oficial no sólo dejaba hacer sino que lo veía con buenos ojos". Callahan (2000, 433-435) tamén cre que foi crucial a oposición de Enrique y Tarancón á creación dun partido confesional, que naquel momento non lle parecía funcional, e mesmo podía ser contraproducente. Pola contra, o prelado non agachaba as súas simpatías pola UCD, que era un partido de inspiración cristiá trufado de persoas procedentes da ACNP e da ACE. Calleja Sáenz de Navarrete (1988, 281-283 e 364-365) advirte que "el tema de los partidos políticos «cristianos» [...] *no es objeto de un largo debate*", tendo en conta a firme postura amosada moi cedo por Enrique y Tarancón.

[1003] Sobre esta cuestión, *v*. tamén Brassloff, 1998, 88, e Díaz-Salazar Martín, 2006, 196-197.

[1004] De maneira que, segundo Giner e Sarasa Urdiola (1993, 61),

> los religiosos rebeldes frecuentemente fueron desterrados a Latinoamérica donde, más tarde, jugaron un destacado papel en el desarrollo de movimientos de inspiración religiosa para la liberación contra las dictaduras locales o contra las condiciones extremas de injusticia social. [...] Entre los inspiradores de la teología de la liberación se encuentran dirigentes religiosos radicales de origen español, al igual que entre algunos movimientos guerrilleros.

Hai un punto do relato destes autores que nos merece unha valoración crítica:

> [...] el mero desplazamiento de católicos a las filas democráticas borró, por fin, la división religiosa que había enfrentado a las «dos Españas» durante la República y la guerra civil, división que había sido mantenida viva por el régimen franquista como parte de su política más consciente. En consecuencia, el mapa polític[o] e ideológico de España ya había cambiado radicalmente a finales de los sesenta. La jerarquía católica llegó a percatarse de ello, hasta el punto de que, en 1971, la mayoría de los obispos reunidos en la llamada Asamblea Conjunta, pidió perdón públicamente por no haber sido en el pasado «verdaderos ministros de la reconciliación». A resultas de este cambio de posición, así como por su nuevo espíritu, la Santa Sede comenzó a retirar su apoyo al sector más reaccionario de la jerarquía española, y sus relaciones con la dictadura se hicieron tensas. (Giner e Sarasa Urdiola, 1993, 62.)

Pode sosterse a insinuación de que o que desencadeou a crise definitiva do franquismo foi o simple feito de que os católicos empezasen a militar na oposición democrática? Porque o certo é que aquel desprazamento católico cara ás fileiras opositoras coincidiu no tempo cos cambios que estaban a ter lugar, ou que terían lugar pouco despois, no seo da xerarquía eclesiástica.

Para un estudo da colaboración entre cristiáns e marxistas durante o franquismo, *v*. Álvarez Espinosa, 2003.

[1005] *V*. Hopkin, 2007, 271. Tamén Powell (1996, 307-308) entende que foi a UCD a que "ultimately performed a role not unlike that of the Christian Democratic parties of Western Europe in their own post-war democratic restorations". Neste sentido, Brassloff (1998, 89) insiste en que a UCD "became the functional equivalent of Christian Democracy in Spain", mentres Cuenca Toribio (1985, 138) conclúe: "Con importantes núcleos provenientes de la Democracia Cristiana y del Opus Dei, era lógico que tal fuerza política [a UCD] patrocinara un modelo de convivencia no lejano del desiderátum de las opciones temporales de un amplio estrato del episcopado, en especial del más vanguardista y en sintonía con las reformas conciliares".

[1006] Osorio, membro da ACNP, foi ministro no primeiro Goberno de Adolfo Suárez. Partidario de pór en pé un partido democratacristián, afirma que se atopou coa decidida oposición de Enrique y Tarancón (en Sánchez Jiménez, 2005, 17, nota 1).

[1007] Sobre este grupo, *v*. Aguilar Fernández, 1996a, 315-316. Os *tácitos* pertencían maioritariamente á xeración de Juan Carlos de Borbón –a quen apoiaban firmemente– e foron os primeiros que, desde dentro do réxime, avogaron por unha transición cara á democracia que fose pacífica e respectuosa coa legalidade franquista. *V*. tamén Díaz-Salazar Martín, 2006, 205, e Hopkin, 2007, 272-273.

[1008] *V*. capítulo 21.

[1009] Suárez González, 1997, 285. Polo tanto, o presidente era un "católico apostólico romano como los más de sus principales correligionarios", como puntualizan Andrés-Gallego e Pazos (1999b, 213). De feito, no seu primeiro Goberno houbo cinco membros da ACNP (Calleja Sáenz de Navarrete, 1988, 38).

[1010] Para un achegamento á reacción do Goberno –moi preocupada e desesperanzada– ao nomeamento de Enrique y Tarancón como presidente da Conferencia Episcopal, *v*. Díaz-Salazar Martín, 2006, 178-182. Desde logo, o executivo era perfectamente consciente da manobra dirixida a afastar a igrexa católica do réxime despótico.

[1011] Conferencia Episcopal Española, 1973. Para unha análise da linguaxe das conclusións do relatorio primeiro da asemblea conxunta, así como do documento episcopal *La Iglesia y la comunidad política*, *v*. Pérez Vilariño, 1974, que constata unha acentuación da dimensión sociopolítica (liberdade, compromiso, etc.). *V*. tamén Brassloff, 1998, 56-57, que salienta a ambigüidade do texto, en parte forzada polas circunstancias políticas e en parte ditada polo interese eclesiástico en conservar o poder, a súa influencia e o apoio financeiro do Estado. Lannon (1990, 297) salienta que neste documento os bispos manifestaron o seu propósito de renunciaren a calquera privilexio, pero deixaron claro que a igrexa lle presta un servizo importante a unha cidadanía maioritariamente católica, e que, polo tanto, a necesaria protección institucional non pode considerarse un privilexio. (Este argumento episcopal non é de recibo desde un punto de vista laico. Peña-Ruiz [1998, 25] exprésao claramente: "L'éventuel caractère majoritaire d'une confession, dans une société, ne fonde […] aucun droit politique nin aucun privilège temporel, tout au moins si la liberté de conscience de la minorité et l'égalité de tous sont respectées".) Para Martín de Santa Olalla Saludes (2005, 251-259), este documento veu substituír o emitido en 1966 (Conferencia Episcopal Española, 1966a) e certificou "de manera definitiva el cambio de signo en el episcopado español, nueve meses después de que el Cardenal Tarancón fuera elegido Presidente de la Conferencia Episcopal". *V*. tamén Andrés-Gallego e Pazos, 1999b, 200, Cuenca Toribio, 1985, 134, Díaz-Salazar Martín, 2006, 180-181, Laboa Gallego, 1988b, 36, e 1999, 126, Martín Martínez, 1976, 10-11, Montero García, 2007c, 204-206, e Sebastián Aguilar, 1999, 159-160. Andrés-Gallego, Pazos e Llera (1996, 208) dan conta das presións do Goberno sobre a Santa Sé para que o documento non fose agresivo contra o réxime despótico. Blázquez (1991, 205-206) entende que, con este documento, "los obispos manifestaban públicamente su «desenganche» del franquismo", mentres Víctor Reina (1987, 130) cre que os bispos seguían a apoiar a confesionalidade do Estado.

[1012] A Conferencia Episcopal atopábase dividida en dous grupos: o liderado por Casimiro Morcillo, máis afín ao réxime franquista, e o máis próximo á opción conciliar, liderado precisamente por Enrique y Tarancón. Chao Rego (2007, 489-492) propón varias categorías para matizar a clasificación ideolóxica do bispado: os árbitros (entre os que estaría Enrique y Tarancón), o búnker, os integristas, a dereita, os seguidores do cardeal Herrera Oria, o centro independente e mais o centro esquerda (onde se situaría Araújo Iglesias). Sobre o chamado *taranconismo*, *v*. Montero García, 2007c.

[1013] O concordato de 1953, ao que nos achegamos no capítulo 15, non contiña previsión ningunha verbo dos bispos auxiliares, cuxo nomeamento non estaba, polo tanto, sometido ao mecanismo de presentación. Sobre esta cuestión, *v*. Brassloff, 1998, 52, e Hermet, 1980, 164-165: a partir de decembro de 1971, o regulamento interno da Conferencia Episcopal mudou radicalmente, cando os bispos dimisionarios (conservadores) se viron privados do dereito ao voto en beneficio dos auxiliares (afíns á liña vaticana). *V*. tamén Martín de Santa Olalla Saludes, 2005, 91-92.

[1014] A este respecto resulta revelador o relato de Araújo Iglesias (1993, 244):

> As comisións episcopais estaban case todas nas mans dos bispos maiores. As novas xeracións, que comezamos por aquel tempo a entrar na Conferencia da man do señor Nuncio, monseñor Luiggi [*sic*] Dadaglio, pouco a pouco se irían facendo co poder, se é que se pode falar deste xeito. Recordo que unha das primeiras discusións ás que eu asistín foi se se lle debía conceder voto deliberativo ós bispos auxiliares. Os máis novos votamos todos que si, pois era unha maneira de renova-la Conferencia.

[1015] A este respecto son significativas as palabras de Enrique y Tarancón (en Mérida, 1982, 88):

> Cuando la Iglesia dijo [...] que el divorcio es un mal, no pretendía actuar como un «grupo de presión». Estaba cumpliendo con su deber defendiendo los valores morales, aun de orden natural.
>
> Cuando la Iglesia ha abogado por la libertad de enseñanza, para que los padres puedan escoger el colegio que quieren según sus creencias, no actuaba como «grupo de presión». Se limitaba a defender el derecho de los padres, que nadie puede negar, y a proclamar un auténtico régimen de libertad.

[1016] *V*. Díaz-Salazar Martín, 2006, 201-202.

[1017] Obviamente, a mellor opción para unha organización débil será a de obter todo o que poida dun xeito inmediato.

[1018] En realidade, sería posíbel detectar a heteronomía alén do ámbito ideolóxico, no plano xurídico. Vímolo xa no capítulo 16, cando Puente Ojea observa como a igrexa católica se atopou, no concordato de 1953, con que o Estado español lle entregaba unha gran parte da súa soberanía: cando o dereito canónico se converteu nunha fonte do dereito español produciuse a

recepción dunha lexislación heterónoma no sistema xurídico español. Hera (1987, 50-53) explícao deste xeito:

> El Estado español acepta como propia, asume, la doctrina de la Iglesia católica; limita su propia capacidad normativa ante el Derecho divino y canónico, al comprometerse a no legislar en el terreno que aquéllos consideran propio y a hacerlos respetar en cuanto establezcan que puede referirse a la vida de los españoles; y acepta la existencia de una jerarquía de la Iglesia católica cuyas facultades de acción reconoce y, reconocidas, permite que se actúen *de facto* con eficacia jurídica en el ámbito de la soberanía estatal.
>
> [...]
>
> [...] El régimen franquista no cedió parte de sus competencias, pues, a la Iglesia, sino que consideró que no poseía esas competencias y las reconoció en quien consideró que era su detentador: la Iglesia católica, definidora de una doctrina y ejercedora de unos poderes jerárquicos sobre una parte determinada de la vida jurídica.

Hermet (1980, 38) apunta que o dereito canónico podía (a) completar o dereito público español integrándose nel, ou ben (b) primar sobre o dereito español cando había contradición entre as xurisdicións civil e eclesiástica.

[1019] Cunha linguaxe moi diplomática, Enrique y Tarancón (1996, 285-286) subliña a claridade da estratexia da Santa Sé. Segundo este prelado, o papa e a Secretaría de Estado, perfectamente informados, amosaron unha "buena disposición [...] para ayudar a la jerarquía española en el proceso que había iniciado para conseguir una independencia real y aparente del poder político". Estaba claro que "habían tomado la decisión firme de ir renovando el episcopado español con personas más abiertas que aceptaran cordialmente las orientaciones del Concilio y no estuviesen demasiado marcados [*sic*] por su vinculación al Régimen. Todo daba a entender que ésta era una decisión personal de Pablo VI".

[1020] No mesmo sentido, Fernández Fernández (1999, 116) apunta: "La ruptura no era caprichosa, no obedecía a traiciones, ni implicaba ingratitudes o infidelidades al Régimen, como se decía en medios políticos, sino que obedecía a motivaciones estrictamente religiosas". Tamén Tusell Gómez (1988, 386-387) indica: "Lo que guió a la jerarquía fue un propósito exclusivamente religioso, aunque tuviera consecuencias directas sobre la vida pública y aunque en ocasiones, muy malintencionadamente, fuera juzgado como una politización desnaturalizadora". O bispo Palenzuela Velázquez (1976, 14) detense con vagar nesta cuestión:

> Algunos han explicado este cambio en la Iglesia en España por razones de oportunismo político. Obedecería, piensan, a un cambio de estrategia, para seguir disfrutando, en el fondo, las mismas posiciones de influencia y de poder en la sociedad española. Quienes piensan así, olvidan dos hechos: 1º el cambio de la Iglesia en España está enmarcado en un giro de proporciones mundiales, que afecta no sólo a la Iglesia Católica sino también a otras muchas Iglesias y confesiones cristianas y venía preparándose desde bastante tiempo atrás. El haber vivido los españoles, en su mayoría, aislados durante muchos años y el haber estado persuadidos por la propaganda oficial de que el excepcional y grandioso ensayo de un Estado al servicio de una sociedad organizada en régimen de cristiandad en el mundo moderno, constituía el orden óptimo desde el punto de vista cristiano, ha llevado a muchos españoles, sorprendidos y decepcionados, a juzgar los cambios de la Iglesia en España sólo de puertas hacia dentro y como una hábil maniobra para salir al paso de una nueva correlación de fuerzas en la sociedad española. 2º Los conflictos de la Iglesia con el poder político han cambiado de signo, desde el Concilio Vaticano II para acá. La Iglesia, sobre todo en los tiempos modernos, había luchado, representada por su Jerarquía contra el Estado en defensa de su libertad de acción, de sus derechos; pero ahora, al menos en Occidente y en los países del tercer mundo, lucha, a través de sus fieles y pastores, por los derechos del hombre frente a poderes, a veces supranacionales, que lo amenazan. El cambio de perspectiva no puede ser mayor.

Sobre o bispo Valenzuela Velázquez, *v*. Cuenca Toribio, 1986, 584-585

[1021] Berzosa Martínez (2007, 109) coincide connosco en que, a partir "del Concilio Vaticano II, los acontecimientos históricos se suceden con celeridad". Pola contra, hai quen entende, como Floristán (1985, 89), que os acontecementos posconciliares tiveron lugar con demasiada lentitude. Jubany (en Mérida, 1982, 118-120) fai un percorrido por este período desde a perspectiva dun membro da elite corporativa.

[1022] En Blázquez (1991, 171) atopamos unha descrición da situación que semella apoiar a nosa análise: "En aquel clima de desconcierto, los obispos navegaban entre dos aguas: entre un clero joven e importantes cristianos de base que luchaban por encontrar «otra Iglesia» y una sociedad más libre y democrática, y el mismo Estado, ante el que se sentían obligados y sumisos. Algún comentarista religioso habló del «ponderado balanceo» del episcopado o de unos «obispos-mecedora», porque estaban en un vaivén continuo, pero no se movían".

[1023] Sobre a Conferencia Episcopal dentro do organigrama organizativo da corporación católica, *v*. capítulo 12.

Raguer i Suñer (2006b, 143-144, 223-224 e 261-262) sinala que antes do Concilio Vaticano II xa existían máis de corenta conferencias episcopais: "eran básicamente encuentros para discutir de cuestiones pastorales comunes, pero carecían de capacidad decisoria". Entre elas

atopábase, segundo Blázquez (1991, 171), a chamada *Conferencia de Metropolitanos* ou *Junta de Metropolitanos* ou *Junta de Reverendísimos Metropolitanos*, "cuyo nacimiento se remontaba a 1923 y que, además de ser una reunión de ancianos con más de setenta años, se reunía dos veces al año". Callahan (2000, 351), polo tanto, acerta cando observa que "la Conferencia Episcopal Española fue la primera organización nacional real con la que contaba la jerarquía". Brassloff (1998, 16) e Mérida (1982, 12) recordan que este órgano se compuña exclusivamente de arcebispos e cardeais. Segundo Fernández Arruty (1958), os metropolitanos eran 11 (máis o vigairo xeral castrense e o bispo secretario do episcopado español) e as súas reunións (unha ou dúas ao ano, sempre en Madrid) non estaban previstas no Código de dereito canónico. Porén, existía un regulamento, aprobado pola Santa Sé en 1947, que estabelecía que o presidente da conferencia sería o cardeal primado de Toledo, e que habería unha comisión permanente encargada de preparar as reunións e de executar as resolucións. As medidas adoptadas pola conferencia estaban dotadas dunha moi alta autoridade moral. Con todo, e segundo Iribarren Rodríguez (1988, 226-227), a conferencia non chegou nunca a exercer un verdadeiro liderado na igrexa católica, aínda que, como indica Raguer i Suñer (2006b, 262), encargou a redacción dun anteproxecto para a creación da Conferencia Episcopal Española, que viu a luz o 12 de agosto de 1964. *V*. tamén Fernández Fernández, 1999, 85, Hermet, 1980, 36-37 e 161-162, Iribarren Rodríguez, 1988, 222, e Martín de Santa Olalla Saludes, 2005, 76.

[1024] De feito, e segundo os mesmos autores (Bourdieu e Saint Martin, 1982, 30 e 34), o espazo que ocupan os bispos é máis homoxéneo que o dos cregos, do mesmo xeito que o dos cregos é máis homoxéneo que o dos laicos. A existencia de discordancias internas dentro da homoxeneidade é funcional porque favorece a produción de bens e de servizos relixiosos axeitados ás diferentes demandas sociais, é dicir, aptos para satisfaceren intereses relixiosos distintos e mesmo antagónicos.

[1025] *V*. tamén Pérez-Agote, 2008, 124.

[1026] Polo tanto, o primeiro presidente non foi Enrique y Tarancón, como erroneamente sinala González de Mesa (2000, 40).

Quiroga Palacios foi o primeiro presidente efectivo da Conferencia Episcopal, "aunque por deferencia se había nombrado presidente vitalicio al anciano Pla y Deniel" (Blázquez, 1991, 171; no mesmo sentido, Iribarren Rodríguez, 1988, 227). *V*. tamén Hermet, 1980, 35, e 1981, 292-293.

Estes foron os presidentes e os vicepresidentes da Conferencia Episcopal até hoxe:

Fonte: *El País* (ed. Galicia), 24 de febrero de 2008, 47.

O 4 de marzo de 2008 foi elixido de novo presidente Antonio María Rouco Varela, e Ricardo Blázquez Pérez pasou a ser vicepresidente.

[1027] Calleja Sáenz de Navarrete, 1988, 81, Iribarren Rodríguez, 1988, 227, Martín de Santa Olalla Saludes, 2005, 77-78, e Raguer i Suñer, 2006b, 262. Sobre os comezos da Conferencia Episcopal, *v*. Díaz Merchán, 2008, 152.

[1028] *V*. Andrés-Gallego e Pazos, 1999b, 204, Andrés-Gallego, Pazos e Llera, 1996, 186-215, Blázquez, 1991, 151-152. e 171-174, Callahan, 2000, 415-416, Cárcel Ortí, 2003, 215-216, Iribarren Rodríguez, 1988, 230-232, Martín de Santa Olalla Saludes, 2005, 104-105, e Piñol, 1999, 318.

[1029] Sobre este autor franquista, *v*. Aguilar Fernández, 1996a, 108-110 e 112, e Reig Tapia, 2006b, 76-117.

[1030] "[Foi] el único obispo español que recibió cuatro nombramientos episcopales firmados por Franco" (Cierva y Hoces, 1997, 32).

[1031] Saz Campos (2004, 16) caracteriza os tecnócratas opusdeístas como "reaccionarios políticos e integristas religiosos" cuxo "proyecto no difería en lo sustancial del de sus más directos antecesores, los reaccionarios de Acción Española de los años treinta: una sociedad sin política, un país económicamente modernizado, un régimen institucionalizado como Monarquía y opuesto *por definición* a la democracia liberal".

[1032] Enrique y Tarancón, 1996, 864.

[1033] Enrique y Tarancón (1980b e 1996, 864-868) e Cárcel Ortí (2003, 333-340) reproducen integramente a homilía.

[1034] En Mérida, 1982, 56.

[1035] Cando este prelado, como recorda Montero García (2007c, 200), "era administrador apostólico, futuro arzobispo de Madrid y estaba a punto de ser elegido presidente de la Conferencia Episcopal".

[1036] Concilio Ecuménico Vaticano II, 1965d.

[1037] Sobre aquela nova xeración de sacerdotes, *v*. Álvarez Espinosa, 2003, 199. Sartorius e Sabio (2007, 425) aluden a unhas estimacións policiais segundo as cales un 80% dos cregos españois mantiña posturas preconciliares e inmobilistas á altura de novembro de 1975.

[1038] O texto da proposición era o seguinte: "'Si decimos que no hemos pecado, hacemos a Dios mentiroso y su palabra ya no está en nosotros' (1 Juan, 1, 10). Así, pues, reconocemos humildemente y pedimos perdón porque no siempre supimos ser verdaderos 'ministros de reconciliación' en el seno de nuestro pueblo, dividido por una guerra entre hermanos". Os autores non se poñen de acordo á hora de citar este texto, que aparece reproducido con pequenas diferenzas na redacción en Álvarez Espinosa, 2003, 200; en Blázquez, 1991, 200; en Díaz-Salazar Martín, 2006, 171; en Enrique y Tarancón, 1996, 470; en Ruiz-Giménez Cortés, 1984, 223; e tamén, pero abreviadamente, en Martín Patino, 2007, 20.

Segundo Fernández Fernández (1999, 120), a proposición non puido ser aprobada porque non votaron "los catalanes y los vascos, que no habían celebrado las respectivas asambleas diocesanas y no podían expresar el sentir de los sacerdotes de sus diócesis". Á luz das circustancias políticas do momento, Enrique y Tarancón (1996, 469) valora así o feito de que a proposición non fose aprobada e non puidese ser presentada como un acordo da asemblea: "Quizá fue lo mejor que podía pasar. [...] se evitó que se desencadenase una ofensiva que podía ser violenta contra la Iglesia".

[1039] Blázquez (1991, 205) reproduce unha parte do discurso, no que Carrero Blanco "recordó las ayudas materiales prestadas a la Iglesia por el régimen de Franco". Tamén Cárcel Ortí (2003, 240-246), desde unha perspectiva eclesiástica, reproduce parcialmente o discurso do vicepresidente para someter a cuantificación daquelas axudas materiais a un exame crítico. Poden atoparse reproducións parciais do discurso tamén en Chao Rego, 2007, 369-372, e en Díaz-Salazar Martín, 2006, 180. En realidade, o nerviosismo de Carrero Blanco estaba xustificado, se recordamos que, pouco despois, un informe privado redactado por encargo oficial revelaría que a disidencia eclesiástica verbo do réxime ditatorial xa era maioritaria entre a xerarquía (Montero García, 2007c, 203-204).

[1040] Enrique y Tarancón (1996, 489-514 e 520-522) analiza este episodio detalladamente.

[1041] Andrés-Gallego e Pazos, 1999b, 182-193, Andrés-Gallego, Pazos e Llera, 1996, 178-185 e 193-206, Blázquez, 1991, 195-205, Callahan, 2000, 410-411, Díaz-Salazar Martín, 2006, 169-172, Enrique y Tarancón, 1996, 423-523, Fernández Fernández, 1999, Laboa Gallego, 1988b, 33-35, e 2006a, 74-75, Montero García, 2007c, 199-200, Rivera Vázquez, 1996, e Ruiz Rico, 1975, 186-187.

[1042] Puente Ojea (2005) observa ao respecto:

> 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* [...] 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.

[1043] Unha visión persoal dun crego que participou nos traballos da asemblea atópase na autobiografía de Alvilares Moure (1992, 318-330). O *Secretariado Nacional del Clero* editou unha ampla documentación sobre a asemblea conxunta, de consulta obrigada (Secretariado Nacional del Clero, 1971).

[1044] Piñol (1999, 315) explica estas directrices:

> Las líneas básicas del pontificado de Pablo VI con respecto a España, una vez concluido el Vaticano II, se cifraban en dos objetivos. Por una parte, propiciar con prudencia un cambio en la Iglesia de España que la liberase de su enfeudamiento al régimen franquista. Y, por otra parte, que los obispos fuesen *obispos, y sólo obispos* y, por consiguiente, no fueran ni apareciesen más como *representantes del poder civil*, que en este caso significaba un compromiso más grave, al tratarse de un poder muy poco civil, de un régimen político antidemocrático. En todo caso, la visión moderadamente crítica de Pablo VI sobre aquel catolicismo español era acorde con las directrices conciliares y apuntaba a una clarificación que no podía demorarse y pusiera fin gradualmente a la confusión político-religiosa existente, así como al inusual aislamiento que había caracterizado al mundo católico español en el transcurso de las últimas décadas.

[1045] Enrique y Tarancón, 1996, 488. Para o caso galego, *v*. Vidal Estévez, 2006, 29/149-32/152. O episcopado de Galiza impediu a aplicación dos acordos da asemblea.

[1046] Araujo Cardalda, 2004b, 154, onde aludimos á opinión de Tamayo-Acosta (2003b) segundo a cal a asemblea conxunta de bispos e sacerdotes de 1971 tivo un carácter espectacular e revolucionario. Puente Ojea (2005) posiciónase criticamente fronte a Tamayo-Acosta:

> 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.

[1047] Linz (1988, 98) ofrece unha explicación sintética da andaina das HOAC:

> La incipiente prosperidad [dos anos sesenta do século XX] posibilitó el ocuparse de problemas laborales. Las Hermandades Obreras de Acción Católica (HOAC), que representaban el esfuerzo de la Iglesia por penetrar en la clase obrera, obtuvieron la confianza de los trabajadores. Los Consejos de Empresa, creados por una ley en 1947 e introducidos en 1953, representando al personal y elegidos por éste, empezaron a tener un papel verdadero. La mayor libertad conseguida en las elecciones sindicales de 1963 y la decisión de los comunistas y de los nuevos activistas católicos de participar en las estructuras oficiales en vez de boicotearlas como tradicionalmente lo habían hecho los movimientos obreros de resistencia, especialmente los socialistas, iniciaron un complejo y contradictorio período de cambio en las relaciones laborales españolas.

[1048] Sartorius e Sabio (2007, 421-422) lembran como, xa en 1966, estas organizacións da ACE se manifestaron criticamente contra o réxime despótico, nada menos que no *Valle de los Caídos*. En Galiza, segundo Araújo Iglesias (1993, 203), "estes Movementos tiñan pouca audiencia e a Xerarquía galega non os vira nunca con moi bos ollos, o que non favoreceu a súa implantación. Acusábanos de estar politizados precisamente contra o réxime".

[1049] Unha acusación, polo demais, cargada de ironía, como pon de relevo Piñol (1999, 282): "Los mismos obispos –y sus adláteres–, que siempre habían hecho, por activa y por pasiva, política a favor de régimen y que seguían practicando el «temporalismo» a carta cabal eran quienes acusaban de «temporalismo» a los [...] medios cristianos, curiosamente por su fidelidad y aplicación de los grandes principios del Concilio y, de modo especial, de la *Gaudium et Spes*".

[1050] Enrique y Tarancón (1996, 268 e 333-334) cre que tanto a xerarquía eclesiástica como os responsábeis da ACE cometeron fallos importantes. En todo caso, os fallos sonlle imputábeis á maioría episcopal, xa que, como sinala Lannon (1990, 280), os novos estatutos da ACE só tiveron 13 votos en contra.

[1051] No capítulo 14 aludimos brevemente á crise dos seminarios. Sobre a contestación clerical, *v*. Blázquez, 1991, 141-147.

[1052] Eran membros do apostolado obreiro os que, ao comezo dos anos sesenta, constituíron a USO e mais CC.OO. (*v.* Andrés-Gallego e Pazos, 1999b, 139-140, e Díaz-Salazar Martín, 2006, 107-110).

[1053] A marxista FLP (*Frente de Liberación Popular*, popularmente coñecida como *Felipe*), xurdiu entre 1956 e 1957 nos ambientes revolucionarios católicos (Díaz-Salazar Martín, 2006, 113-115).
[1054] Nun sentido semellante exprésase Tusell Gómez (1988, 387-388): "las asociaciones católicas [...] fueron el vivero del que surgió en gran parte la clase dirigente de la España actual, tanto en el mundo político como en el económico y sindical".
[1055] Para toda esta cuestión seguimos as exposicións de Andrés-Gallego e Pazos (1999b, 89-119 e 154-178), Andrés-Gallego, Pazos e Llera (1996, 168-175), Blázquez (1991, 127-134), Callahan (2000, 403-405), Cárcel Ortí (2003, 264-269), Chao Rego (2007, 285-287), Cuenca Toribio (1985, 131-132), Díaz-Salazar Martín (2006, 54, 113 e 131-141), Enrique y Tarancón (1996, 325-335), Fernández Fernández (1999, 41-47), Floristán (1985, 90), Laboa Gallego (1988b, 20-21, e 2006a, 71-72), Lannon (1990, 274-281), Martín de Santa Olalla Saludes (2003, 163-164, e 2005, 93-97), Payne (1984, 248-250), Piñol (1999, 270 e 345-348), e Tusell Gómez (1988, 387-388).
[1056] É significativo que en Galiza non exista unha Facultade de Teoloxía.
[1057] Carballo Carballo, 1995, 169-170, e 2006, 22/142. Sobre o concilio pastoral de Galiza, *v*. Araújo Iglesias, 1993, 229-240, Caamaño e Castelao, 2006, García Cendán, 2006, e Vidal Estévez, 2006, 28/148-29/149 e 32/152-33/153. O obxecto do concilio pastoral de Galiza, pioneiro en España, foi a recepción das reformas do Concilio Vaticano II. Nas sesións conciliares, celebradas entre 1972 e 1979, tratáronse os asuntos de interese para a comunidade católica galega, considerada como unha realidade de seu. Da irrelevancia histórica deste concilio pastoral dan fe o seu esquecemento, así como a pertinaz falta e inculturación da igrexa católica en Galiza, da que unha boa parte da responsabilidade lles corresponde aos bispos.

Capítulo 21

[1058] *V*. capítulo 20.
[1059] *V*. o comezo do capítulo 17. Sidjanski (1991) é moi explícito sobre esta cuestión: os réximes "autoritarios" do sur de Europa nunca cuestionaron a economía de mercado, e as transicións non foron outra cousa que adaptacións políticas estruturais ao pluralismo social e ás esixencias das economías de mercado avanzadas, o que explica o atractivo que exerceu a Comunidade Económica Europea como o marco ideal no que o desenvolvemento se acada combinando mercado e democracia. Pridham (1991b, 212-213) sinala que a CEE creou un marco de integración que non pode subsumirse nos modelos tradicionais das relacións internacionais, "since it institutionalises and intensifies multilateral and bilateral networks at economic, political and to some extent social levels. It has, therefore, significant potential for 'penetrating' the domestic environments of member states".
En realidade, os autores canónicos tamén se percatan, como puidemos comprobar no capítulo 5 con Przeworski, que en España o cambio de réxime non afectou dun xeito aprecíabel as relacións económicas, e tampouco tivo lugar unha redistribución do ingreso.
[1060] Ruiz Rico, 1975, 184-186, 195-196, 217-221, 224-232, 234-235 e 241-242. Brassloff (1998, 5) tamén recolle esta idea de Ruiz Rico.
[1061] Esta opinión debe ser matizada (*v*. Colonna-Cesari, 1992, que seguimos neste punto). Na Santa Sé, en efecto, estes anos foron tamén un período de transición, pero nunha dirección contraria á esperada polos católicos progresistas. O legado do Concilio Vaticano II, que pretendeu ser un esforzo por adaptar a mensaxe da igrexa católica aos tempos que corren –liberdade relixiosa, diálogo coas outras relixións, superación do centralismo da Curia romana mediante a colexialidade episcopal–, someteuse con crecente intensidade a unha revisión en sentido conservador. Tras a morte, aos 33 días de pontificado, de Xoán Paulo I, o sucesor de Paulo VI (sobre o proceso de elección de Xoán Paulo I, *v*. López Vidal, 2003, 157), foi Karol Wojtyła, elixido papa o 16 de outubro de 1978 co nome de Xoán Paulo II (sobre o proceso da sua elección, *v*. López Vidal, 2003, 157-158), quen materializou propiamente esta ofensiva fundamentalista. Os sectores máis progresistas da igrexa católica criticaron o novo papa pola súa insistencia na defensa da orde moral, pola súa ortodoxia, polo seu centralismo, polo seu conservadorismo e pola súa tendencia a ignorar o principio de colexialidade e a voltar ás prácticas preconciliares baseadas sobre o concepto de xerarquía e sobre unha ideoloxía eurocéntrica. (Kepel [1991, 21, 26, 77, 79, 81 e 88] tamén cre que, coa ofensiva proselitista

liderada por Wojtyła –que ofrece a ética católica como alternativa á pretendida decadencia da ideoloxía secular–, a igrexa católica reacciona contra o optimismo do Concilio Vaticano II e lle "pone fin a los titubeos de un 'posconcilio' durante el cual numerosos católicos se han interrogado sobre su identidad, desorientados por una 'puesta al día' de los ritos y la doctrina que no siempre han comprendido, y en un momento en que en la sociedad secular se produce la agitación de los movimientos de 1968".)

O conservadorismo da Curia constatouse na súa tallante oposición ao casamento dos curas, á ordenación das mulleres, á contracepción, ao divorcio, á fecundación *in vitro*, á discrepancia teolóxica, á autonomía das conferencias episcopais –Xoán Paulo II acabou coa autonomía destes órganos encargados de adaptaren o discurso católico ás situacións políticas, económicas, sociais e culturais nacionais–, ao achegamento da igrexa católica latinoamericana ás clases populares. A igrexa católica é particularmente intransixente e represora verbo da teoloxía da liberación, que considera moi perigosa pola súa denuncia sistemática das estruturas de dominación e de opresión. A súa moral sexual segue a insistir con máis forza e vehemencia que nunca na ilicitude do divorcio, das relacións non matrimoniais, da contracepción, do aborto, da fecundación *in vitro*, etc. Esta moral tamén insiste na castidade no interior da igrexa católica.

O enfrontamento entre as dúas correntes internas da igrexa católica –a tradicional, maioritaria, e a progresista– saldouse a favor da tendencia conservadora. Na súa ofensiva ideolóxica, Roma escolleu España como laboratorio, dado o enfrontamento entre a Compañía de Xesús –considerada progresista, defensora da teoloxía da liberación– e o ultraconservador Opus Dei. (Parece que o Opus Dei non foi alleo á elección de Karol Wojtyła como papa. En todo caso, este non tardou moito –concretamente até o ano 1982– en concederlle á orde o rango de prelatura persoal, que lle garante a total independencia de calquera autoridade eclesiástica que non sexa o propio papa. Ynfante [2004, 64] apunta que Wojtyła coñeceu os máximos dirixentes do Opus Dei durante o Concilio Vaticano II. Tras a súa elección como papa, Wojtyła elevou a Escrivá de Balaguer á santidade "con el método de la turbosantidad".) E a Santa Sé elixiu precisamente o Opus Dei para esta misión de conquista e de reconquista. O resultado da política de caza de bruxas que se desatou contra os sectores católicos progresistas foi o aumento do poder do Opus Dei e a perda de influencia da Compañía de Xesús. A partir dos anos oitenta, redes moi organizadas como o Opus Dei, Renovación Carismática ou Comuñón e Liberación, que se caracterizan polo seu activismo, o seu proselitismo e a súa obediencia única ao papa, impuxéronse na paisaxe militante católica europea. E, ademais, medran e participan moi activamente na ofensiva mediática vaticana.

Algunhas destas organizacións convertéronse en grupos de presión dentro da propia igrexa católica: teñen un enorme volume de negocios, controlan sectores editoriais e de prensa e posúen unha gran capacidade de mobilización social. O Opus Dei, por exemplo, é unha auténtica elite relixiosa, intelectual e financeira que medra e ocupou postos de alta responsabilidade no contorno da Curia romana durante o papado de Xoán Paulo II. Os democratacristiáns e o propio papa vense obrigados a contar con estas organizacións. Exemplos típicos de ofensivas conservadoras nos países occidentais son as campañas contra o aborto e contra a eutanasia, que teñen no punto de mira tanto as conciencias dos individuos como as lexislacións estatais.

A ofensiva ideolóxica lanzada por Karol Wojtyła tivo, segundo Cuenca Toribio (1985, 144) unha consecuencia pouco mencionada: "El *tournant* de la diplomacia vaticana tras el acceso de Woytilja [*sic*] al pontificado motivó un endurecimiento de posturas eclesiásticas a lo largo de 1980, factor que serviría de concausa para la dimisión del presidente Suárez".

A propósito dos teólogos, que mencionamos en varias ocasións nesta nota cando nos referimos á teoloxía da liberación, Bourdieu e Saint Michel (1982, 25-28) observan que poden (a) traballar ao servizo do episcopado, ou ben (b) actuar con independencia do poder relixioso, co que se poden converter en competidores dos "détenteurs du monopole de l'imposition et de l'inculcation religieuses légitimes", é dicir, en verdadeiros subversivos, en adversarios políticos que deben ser combatidos por todos os medios. Paradoxalmente, estes perigosos opositores que, situados na periferia do campo relixioso, producen unha teoloxía de vangarda, poden, en caso de crise, "servir au rétablissement de l'ordre ancien ou à l'instauration d'un ordre nouveau, intégrant la contestation hérétique dans une orthodoxie régénérée". Isto foi precisamente o que sucedeu no Concilio Vaticano II, que lle deu carta de natureza a moitas teses até daquela condenadas e censuradas.

En definitiva, a involución ideolóxica romana puido ter maiores consecuencias no proceso constituínte español, como constataremos ao final deste capítulo cun testemuño de Martín

Patino. Segundo Brassloff (1998, 98 e 100-101), Xoán Paulo II amosou un profundo desacordo coa xerarquía católica española, que "had been cowardly in not insisting that the Constitution include the name of God and the special status of the Catholic Church"; ademais, tampouco lle gustaron os acordos do 3 de xaneiro de 1979, nos que, segudo o sumo pontífice, a igrexa católica lle fixera demasiadas concesións ao Estado español. Calleja Sáenz de Navarrete (1988, 111-116) chega a afirmar que "tanto Tarancón como Dadaglio son dos víctimas de la firma de los Acuerdos Parciales y de su apoyo a la Constitución, frente a la opinión romana que consideraba poco reafirmados los derechos de la Iglesia española, sobre todo, en cuanto a la enseñanza y el divorcio civil de los matrimonios canónicos. (Roma pretendía, al parecer, que fueran «indivorciables»)". De feito, o nuncio Dadaglio –que, en contra do costume, non foi nomeado cardeal– foi substituído por un curial, Innocenti, o 4 de outubro de 1980. Un membro da xerarquía católica española, Sebastián Aguilar (1999, 164), relata:

> En los mismos dicasterios de Roma, en unos más que en otros, resultaba difícil comprender las posiciones de los Obispos españoles, que a veces desde Roma se veían como pusilánimes, apagadas, medrosas y demasiado condescendientes con las tendencias *secularistas* y con el mismo Partido Socialista. Así se interpretaron acontecimientos tan importantes como la preparación de los Acuerdos de 1979 y el apoyo dado por algunos obispos y eclesiásticos a la Constitución de 1977 [*sic*], considerada como una Constitución atea en una España que algunos veían desde lejos como uniformemente católica.

[1062] De feito, e como nos recorda Tamayo-Acosta (2006b), os acordos de 1979, a Lei orgánica 7/1980, do 5 de xullo, de liberdade relixiosa (BOE do 24 de xullo), e mais os distintos acordos con outras confesións relixiosas (concretamente, coa Federación de Comunidades Israelitas de España, coa Federación de Entidades Relixiosas Evanxélicas de España e coa Comisión Islámica de España) proporcionan as coordenadas dun mapa relixioso que poderíamos representar do seguinte xeito (*v*. tamén González Bedoya, 2008a):

Clase ou categoría	Confesión
1ª	A igrexa católica
2ª	As de notorio arraigo que asinaron acordos co Goberno de España: • O xudaísmo • As igrexas evanxélicas • O islam
3ª	As de notorio arraigo que non asinaron acordos co Goberno de España: • As Testemuñas Cristiás de Xehová • A Igrexa de Xesucristo dos Santos dos Derradeiros Días • A Federación de Comunidades Budistas de España
4ª	As demais inscritas no Rexistro de Entidades Relixiosas
5ª	As non inscritas no Rexistro de Entidades Relixiosas

Contreras Mazarío e Celador Angón (2005, 24-26) explican que un dos "beneficios propios que tienen las confesiones inscritas en el RER [o Rexistro de Entidades Relixiosas regulado no Real decreto 142/1981, do 9 de xaneiro, de organización e funcionamento do Rexistro de Entidades Relixiosas, BOE do 31 de xaneiro] es la posibilidad de que el Estado establezca acuerdos o convenios de cooperación con ellas". Para isto, as confesións teñen que cumprir o previsto no artigo 7.1 da Lei orgánica de liberdade relixiosa, é dicir, teñen que acadar, polo seu ámbito e número de crentes, notorio arraigo en España. A lei non explica o que significa *notorio arraigo*, un concepto que na práctica se interpreta de xeito restritivo e discriminatorio. Llamazares Fernández (2001a, 254-255) entende que, de feito, a esixencia de arraigo "es manifiesta expresión de la confesionalidad histórico-sociológica". Pola contra, o autor eclesiástico Corral Salvador (2007, 383-385) pensa que non hai confesión ningunha, alén da católica, que poida demostrar un notorio arraigo, polo que se fixo unha interpretación xenerosa do previsto no artigo 7.1 da Lei orgánica de liberdade relixiosa. *V*. tamén, sobre os acordos previstos no artigo 7 da Lei orgánica de liberdade relixiosa, Corral Salvador, 2007, 379-381, e Landete Casas, 2006, 326-332.

Sobre os acordos de cooperación do 10 de novembro de 1992 coa Federación de Comunidades Israelitas de España, coa Federación de Entidades Relixiosas Evanxélicas de España e coa Comisión Islámica de España, *v*. Corral Salvador, 2007, 383-401 e 429-450 (onde se reproducen os tres acordos nun cadro que permite visualizar os paralelismos da súa redacción).

Repárese en que a igrexa católica, como tal, *non* está inscrita no Rexistro de Entidades Relixiosas.

[1063] *V*. Parri, 1987, 70-72. Ao contrario do que sucede nos arranxos pluralistas, os intercambios políticos corporatistas son estábeis porque o intercambio de recursos de poder se caracteriza pola súa continuidade.

[1064] A igrexa católica comparte as funcións co poder político na división do traballo de dominación cando contribúe ao mantemento da orde política, como nos recorda Bourdieu (1971, 328-330). E é que o mantemento da orde simbólica contribúe directamente ao mantemento da orde política "en imposant et en inculquant des schèmes de perception, de pensée et d'action objectivement accordés aux structures politiques" e "en engageant l'autorité proprement religieuse dont elle dispose pour combattre sur le terrain proprement symbolique les tentatives prophétiques ou hérétiques de subversion de l'ordre symbolique".

[1065] En realidade, e como apunta Hermet (1973, 446), todos os gobernos desexan que as organizacións relixiosas desempeñen funcións directamente útiles para eles (ou polo menos inofensivas).

[1066] Giner e Pérez Yruela, 1979, 20, 88, 96-97 e 106-107, e Maier, 1981, 45.

[1067] *V*. Williamson, 1989, 134.

[1068] Schmitter, 1981a, 75-77.

[1069] Lehmbruch, 1984a, 63. Este autor cualifica os arranxos macrocorporatistas de *concertacións corporatistas*, e os arranxos mesocorporatistas de *corporatismo sectorial*. Os arranxos macrocorporatistas son moi inestábeis por mor das tensións inter e intraorganizativas que a miúdo van da man da concertación de intereses antagónicos.

[1070] Suárez González, 1997, 278 e 281.

[1071] Puente Ojea (2005) puntualiza que "Suárez era católico a machamartillo, de manera que dentro de su propia personalidad no había ninguna incongruencia". Cañizares Llovera (2008, 95) semella corroborar a apreciación de Puente Ojea: "Dios me ha concedido el regalo de conocerlo [a Adolfo Suárez] muy de cerca, un cristiano de oración, conocedor de la Doctrina Social de la Iglesia, que leía las encíclicas nada más publicarse. Me acuerdo que me llamó cuando se publicó la *Evangelium Vitae* para preguntarme si la había leído. Me dijo que se había sentido muy confortado porque todo lo que decía de la democracia era lo que él había intentado hacer".

Sobre a implementación da renuncia do xefe do Estado ao privilexio de presentación de bispos, *v*. Cárcel Ortí, 1993, 579-580.

[1072] Gimbernat Ordeig (1982, 54) tamén apunta que durante a campaña electoral de 1977, a igrexa católica "se había manifestado de forma más neutral [do que se manifestaría nas eleccións de 1979], en un documento confuso y poco afortunado". Nun comunicado no que se percibe un esforzo por manter a neutralidade política, a Conferencia Episcopal só desaprobou o voto ao Partido Comunista de España. Brassloff (1998, 102) e Mella Márquez (1993, 176) coinciden en que a Conferencia Episcopal rompeu a súa neutralidade nas eleccións xerais de 1979 –xa baixo a influencia conservadora de Xoán Paulo II– condenando o aborto, o divorcio e calquera intento de limitar o control católico do ensino privado. *V*. tamén Díaz-Salazar Martín, 2006, 202-203.

[1073] Non é o que opinan, desde logo, aqueles autores católicos que, como Cárcel Ortí (2003, 282), escriben *pro domo sua*:

> los obispos insistieron particularmente en el tema de [...] un Régimen de libertad religiosa en el que la Iglesia fuera respetada, pero no privilegiada en relación con los otros grupos de ciudadanos. Los acuerdos firmados en enero de 1979 por la Santa Sede y el Gobierno Español constituyeron también un progreso en esa actitud reconciliadora de la Iglesia que demostró no pretender ninguna situación de privilegio político.

[1074] En realidade, a nosa idea da *corporatización da función relixiosa do Estado* non é en absoluto allea á lóxica transicional, se temos en conta o razoamento de Schmitter (2000, 41-43): "After a period of considerable uncertainty and unknown duration during which the previous autocracy 'transits' to some other form of political domination, it becomes necessary to transform these improvisations into stable rules and alliances under which actors can compete and cooperate on predictable terms". Lograr solucións estábeis non é fácil, porque as transicións teñen consecuencias importantes, son conflitivas e xeran expectativas esaxeradas. Algunhas corporacións intentarán conservar as vantaxes das que gozaban no réxime autocrático previo.

Con todo, o lector observará que non é precisamente habitual a idea de que en España a relixión é unha función do Estado. Porén, algúns autores católicos procuran argumentar contra o correlato lóxico desta idea, é dicir, contra a afirmación de que a igrexa católica presta un

servizo público. Así, por exemplo, Siota Álvarez (1994) entende que, tecnicamente, as confesións relixiosas non son servizos públicos: "Desde un punto de vista técnico-jurídico, el servicio público hace referencia a determinadas actividades que, siendo esenciales e indispensables para la sociedad, han sido declaradas servicio público a través de una ley formal".

Pero a idea da relixión como función pública asoma de cando en vez nalgún texto. Un exemplo particularmente acabado é o de Goti Ordeñana (2001, 720), que, en perfecta coherencia co repertorio corporatista, entende que o Estado se serve da igrexa católica para prestar un servizo público: "como no puede prestar el servicio [...] por sí mismo, ha de confiar necesariamente esta labor a las instituciones religiosas". Corral Salvador (2007, 296 e 317-318) entende "el servicio religioso como función pública", e opina que "la actividad religiosa, propia de la Iglesia, puede considerarse, en sí misma, de interés general, ya que contribuye a satisfacer el derecho de libertad religiosa de las personas"; Jubany (en Mérida, 1982, 118), un membro da xerarquía da igrexa católica, sostén que "el Estado puede llamarse laico o no confesional, pero ello no significa que tiene que preocuparse únicamente de los bienes materiales, sino también de los valores morales y espirituales de los hombres, reconociendo sus criterios y sus convicciones religiosas, promoviéndolas y alentándolas"; Delicado Baeza (en Mérida, 1982, 160-161 e 164), antigo bispo de Tui-Vigo e arcebispo de Valladolid, entende que o Estado español é protector do feito relixioso entendido "como un «factor social» de suma importancia para el bien común", de tal maneira que "el ciudadano español tendrá mejor garantizada su libertad y los servicios religiosos, como dimensión personal y valor social que atiende el Estado sin juzgarlo"; o eclesiástico Asenjo Pelegrina (2008, 56) está convencido de que a súa relixión "presta un gran servicio a la ciudad secular" formando cidadáns modélicos e cohesionando o tecido social, á parte de que leva a cabo unha inxente actividade social que "tiene una inequívoca dimensión evangelizadora y es muy estimada por la sociedad"; a Conferencia Episcopal Española (2006b, puntos 63 e 64), utilizando un argumento usual nos autores católicos [*v.*, *v.g.*, Corral Salvador, 2007, 297], parte da base de que a "religión no es menos digna de apoyo que la música o el deporte, ni los templos menos importantes para el bien integral de los ciudadanos que los museos o los estadios" e afirma que "no es contrario a la laicidad del Estado que éste apoye con dinero público el ejercicio del derecho a la libertad religiosa y subvencione a las instituciones religiosas" para, deste xeito, protexer o benestar dunha cidadanía que precisa da relixión para a súa felicidade; unha profesora de dereito eclesiástico do Estado, García Hervás (1994, 164-167 e 185-186, e, en termos moi parecidos, 1995, 204-209), entende que o ben relixioso é un ben social ou público e que as confesións relixiosas prestan un servizo público, é dicir, levan a cabo unha actividade de prestación de bens públicos; Elorza (2006b) afirma que a función relixiosa non é allea á esfera pública cando constata que "hace falta atender las necesidades religiosas de los inmigrantes musulmanes desde los poderes públicos"; García de Andoin (2006a), desde o sector cristián do PSOE, cre que sen "la cooperación del Estado en la financiación de la actividad de [...] confesiones religiosas [...], [...] estos agentes quedarían enormemente debilitados para cumplir su función y servicio social"; o xesuíta Díaz Moreno (2006, 45) coida que "la Iglesia católica española debe ser considerada por el Estado, al menos, como una entidad pública que está al servicio de los intereses de la comunidad política y del bien común"; outro xesuíta, Jiménez (2007), acode aos artigos 9.2 e 16.3 da Constitución e argumenta que "se justifica [o] sistema de asignación tributaria, no exenta de tensiones, desde la contribución de la Iglesia al bien común, es decir, por razón del servicio del bienestar social y la promoción del principio e la libertad religiosa por parte del Estado"; e o prelado alemán Jüsten (2003) está convencido de que a cooperación entre o Estado e as igrexas beneficia a cidadanía, que pode gozar de servizos que, de non prestalos as igrexas dun xeito desinteresado, terían que ser prestados polo Estado.

Aínda que unha reflexión demorada sobre este tema excedería con moito os límites trazados neste traballo, é obvio que *a fe relixiosa é unha variábel sumamente importante para o Estado*. Non debemos esquecer, con Graf (2004, 31, 40, 63, 109 e 113), que a fe lle proporciona ao suxeito (a) un patrón interpretativo que lle dá sentido e coherencia ao mundo, (b) a forza dimanante da identificación cunha identidade colectiva poderosa (é dicir, conformada por un deus), e (c) unha cosmovisión intensamente dramática da que forman parte o medo ao pecado, a busca da redención e as esperanzas de expiación. Un científico social que intente analizar, como é o noso caso, a dimensión política dunha fe relixiosa, debe ser consciente de que o mundo mental dos crentes soe estar marcado, non polo coñecemento de, por exemplo, a función integradora da relixión, senón por unha potente e moi íntima emocionalidade ligada á

concepción da vida boa e verdadeira (e, negativamente, da mala e falsa vida). Dado que as relixións pretenden abranguer interpretativamente a realidade no seu conxunto, é lóxico que determinen a relación do ser humano coa divindade e a súa posición verbo do cosmos e do mundo. Polo tanto, as relixións (a) regulan a relación do individuo coa autoridade política e (b) procuran impor normativamente a súa ética en todos os campos.

[1075] Algún autor aproxímase a esta idea, como Laboa Gallego (1991, 132) cando observa, en relación coa igrexa católica, que "cualquier corporación que actúa dentro de la sociedad requiere una determinación específica del derecho común y un reconocimiento público de los propios estatutos". Para Kepel (1991, 93-94 e 274-275) está claro que a ofensiva recristianizadora da igrexa católica liderada por Wojtyła e Ratzinger debía plasmarse na *restauración da igrexa como entidade pública*, é dicir, na "reconquista de esta 'situación de derecho público' [...]. La mejor manera de cumplirlo debería ser 'desde arriba', con la renuncia de las pretensiones del Estado a la *totalidad*". Polo tanto, *o espazo laico debe reducirse*: a expresión da identidade relixiosa non pode quedar limitada ao ámbito privado, senón que os católicos deben conquistar ámbitos institucionais para que a súa igrexa adquira un *estatuto de dereito público*.

Especialmente relevantes resultan, para a corporatización da función pública relixiosa, os acordos internacionais coa Santa Sé. Nun estudo sobre o proceso de secularización e as relacións concordatarias, Llamazares Fernández (2001a, 231) apunta unha idea na que se conteñen elementos sobre os que volveremos *infra*:

> Las relaciones concordatarias se han comportado de hecho, acaso no podía ser de otra manera, como un freno al proceso de secularización del Estado, porque siempre han sido utilizadas por la Iglesia o las Iglesias como instrumento de mantenimiento de su situación privilegiada como institución, sin tener en cuenta los derechos de sus fieles al mismo tiempo ciudadanos, y como vía para influir y condicionar las decisiones del Estado restringiendo su soberanía, especialmente en los países de tradición y mayoría católica (confesionales), pretendiendo informar doctrinal y éticamente su Derecho y, en general, todas sus decisiones.

[1076] En realidade, o que pretendemos aquí é mostrar que *é posíbel deseñar institucionalmente a corporatización dunha determinada área do campo do poder*, porque no ordenamento xurídico español, de feito, se crearon as condicións para que as relacións entre o Estado e a igrexa católica se enmarquen dentro dun modelo estábel (e de difícil reversibilidade) de intermediación de intereses mesocorporatista. Esta idea choca coa xeneralidade dos modelos corporatistas, que entenden o corporatismo como un fenómeno espontáneo xurdido da propia dinámica negociadora (*v*., por todos, Giner e Pérez Yruela, 1985, 28 e 36).

[1077] A este respecto é interesante unha observación de Tamayo-Acosta (2008b):

> Alguien puede sentirse tentado a justificar la mención a la Iglesia católica [no artigo 16.3 da Constitución] en que es la religión mayoritaria en España. Este mismo razonamiento podría llevar, por ejemplo, a defender la inclusión de Comisiones Obreras y de la UGT en el texto constitucional al ser los sindicatos mayoritarios entre la clase trabajadora, hasta afirmar: "Ningún sindicato tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta la afiliación sindical de los trabajadores y mantendrá las consiguientes relaciones de cooperación con CC OO, UGT y los demás sindicatos". A nadie se le ocurre ni siquiera pensarlo, porque sería un despropósito.

Efectivamente, os arranxos corporatistas tripartitos no ámbito da política económica non precisan de ningunha ancoraxe constitucional. Pero para a implementación do modelo español de estatalización da relixión e de creación e corporatización da función pública relixiosa foi esencial –e, polo tanto, en absoluto un despropósito– recorrer ao texto constitucional e mais aos acordos concordatarios.

[1078] *V*., sobre este artigo, Corral Salvador, 2007, 71-73, e Suárez Pertierra, 1978, 4-5. Para Puente Ojea (2007b, 367-368), o artigo retrata os españois non católicos como *anormais*:

> Este cómico parto de los montes es una proeza: sin decirlo literalmente, su sentido es claro: los españoles *normales* son católicos, y su religión será protegida y financiada por la Nación (incluidos los anticatólicos, agnósticos o ateos); pero *si existiesen españoles anormales, éstos serán tratados como extranjeros con otra religión*. Nunca se había llegado a tanto impudor y estulticia en el trato constitucional de los *españoles no católicos*, que eran implícitamente catalogados como *subciudadanos* o ciudadanos de segunda categoría jurídico-política, *asimilables a los no nacionales*.

[1079] *V*. Corral Salvador, 2007, 75-78, e Suárez Pertierra, 1978, 6-7.

[1080] Para unha sintética introdución á historia do constitucionalismo español en materia relixiosa, *v*. Contreras Mazarío e Celador Angón, 2005, 12-13. Segundo Ridao (2008b, 24), "la tumultuosa historia del constitucionalismo español durante el siglo XIX se tradujo [en materia de liberdade relixiosa] en un constante ir y venir entre la prohibición absoluta de profesar cualquier credo distinto del católico y la tolerancia de cultos, sin poner en entredicho el peso de la Iglesia y de su fe en el Estado".

[1081] Lehmbruch (1984a, 75) subliña o carácter esencial das alianzas de base ideolóxica entre os partidos políticos e os intereses organizados, que coinciden e forman campos (*Lager*)

políticos. Nestes campos intégranse organizacións –incluídas a miúdo as administracións públicas– que comparten membros e líderes. Pizzorno (1981, 320 e 328) tamén alude á *politización* ou á *institucionalización política* das organizacións de interese, que se debe á división do traballo na administración e á estrutura institucional en xeral e se produce cando se lles recoñece legalmente ás organizacións o seu estatuto e se lles atribúen oficialmente diversas funcións públicas.

[1082] Sobre as presións católicas neste período crucial, *v*. Sartorius e Sabio, 2007, 449-452. A este respecto é interesante o testemuño do relator constitucional Peces-Barba Martínez (1988, 106): "me consta que todos, desde luego yo, y sobre todo, supongo, el partido del gobierno, recibieron numerosas propuestas de grupos de presión, de corporaciones, de colectivos e incluso de personas individuales, variopintas y situadas en distintas posiciones del panorama político, económico, social y cultural del país".

[1083] Conferencia Episcopal Española, 1977. *V*. Brassloff, 1998, 95-96, Callahan, 2000, 437, Calleja Sáenz de Navarrete, 1988, 76-80, Díaz-Salazar Martín, 2006, 200-201, Iribarren Rodríguez, 1988, 238-241, e 1992, 374-376, Laboa Gallego, 1981, 111-114, Payne, 1984, 270, Recio Adrados, Uña e Díaz-Salazar Martín, 1990, 133-138, e Víctor Reina, 1987, 130-131, nos que nos apoiamos aquí.

[1084] Hai unha apreciación de Mella Márquez (1993, 174) a este respecto que non podemos compartir: "De forma significativa el documento [Conferencia Episcopal Española, 1977] no condena directamente el aborto". Porén, o mencionado documento refírese expresamente á "defensa de la vida humana, desde el seno materno [...], contra todo ataque que pueda amenazarla, aunque venga disfrazado de amor compasivo, de ideales políticos o de fría ciencia".

[1085] Unha alusión moi clara á necesidade dun corporatismo estábel, ao que xa nos referimos neste capítulo.

[1086] En realidade, esta posición eclesiástica é coherente coa distinción entre, por unha banda, a *confesionalidade doutrinal excluínte*, inviábel despois do Concilio Vaticano II, e, por outra banda, a *confesionalidade histórico-sociolóxica*, compatíbel coa liberdade relixioa (Llamazares Fernández, 2001a, 251).

[1087] *V*. capítulos 16 e 17 e Mella Márquez, 1993, 174

[1088] Aguilar Fernández (1996a, 221) describe brevemente as posicións do PSOE e do PCE no tocante á cuestión relixiosa durante a transición. Mentres o PSOE mantivo inicialmente unha liña máis coherente coa súa tradición, o PCE procurou afastarse "del recuerdo de la II República y la Guerra Civil, épocas en las que el conflicto religioso había alcanzado las cotas más altas de radicalismo". Segundo o relator do PSOE, Peces-Barba Martínez (1988, 45, 112, 169-170, 174 e 204-205), non foi aceptada a proposta do seu partido de que as igrexas fosen equiparadas coas asociacións, de maneira que a mención expresa da igrexa católica introducida no artigo 16.3 da Constitución –entre fortes presións eclesiásticas– non recibiu o apoio do PSOE.

[1089] Sobre as presións para mencionar expresamente a igrexa católica no artigo 16.3 da Constitución, *v*. Brassloff, 1998, 96-97: finalmente, o que fai a norma constitucional é "to reconcile the irreconcilable – to treat all religions as equal while discriminating in favour of Catholicism". Satorras Fioretti (2001, 82) non está de acordo co argumento de que o artigo 16.3 da Constitución é discriminatorio; a desigualdade é social, e non constitucional, porque a igrexa católica ten unha maior implantación: "Lo que sí que sería discriminatorio es que, siendo la confesión [católica] mayoritaria y cubriendo más campos susceptibles de afectación social que las demás, se cooperase con ella en menor medida que con las otras". *V*. tamén Gunther e Blough, 1980, 72-73.

Herrero y Rodríguez de Miñón (1993, 145-146), un dos relatores da UCD, nega as presións eclesiásticas: "su ausencia fue muy notable durante el trabajo de la ponencia. Tan sólo el 26 de noviembre de 1977, cuando la fórmula constitucional al respecto era ya firme, se me hizo llegar una copia de la declaración colectiva del episcopado español, de la que poco se podía obtener a la hora de redactar el texto legal". Porén, o propio autor non é quen de disimular que os relatores da UCD desexaban "una «separación amistosa» entre la Iglesia y el Estado que todos, comenzando por la propia Iglesia, querían". Polo tanto, a preferencia da UCD inclinábase cara a unha "separación no laica entre la Iglesia y el Estado".

Para un achegamento á etioloxía parlamentaria do artigo 16.3 da Constitución española, *v*. Satorras Fioretti, 2001, 15-60. A autora (Satorras Fioretti, 2001, 60) recorre ao seguinte argumento para soster a tese de que a igrexa católica presionou durante o debate

constitucional para ser mencionada na lei fundamental: "¿Verdaderamente se nos quiere hacer creer que la Iglesia (o quizá sería mejor decir la Iglesia española), no estaba de acuerdo –como se dijo durante los debates hasta la saciedad– con ser mencionada en la Constitución, siguiendo la doctrina del Concilio Vaticano II? Si no hubiese querido ser citada por su propio nombre, sencillamente no lo habría sido". Satorras Fioretti (2001, 80) engade que a mención da igrexa católica na Constitución non é só un grave erro xurídico, senón que demostra "la permeabilidad de nuestro legislador constitucional a los poderes fácticos del momento".

[1090] Verbo da cuestión educativa, Jubany (en Mérida, 1982, 131-132) expresa a postura da corporación católica dun xeito moi claro: "El Estado no es el dueño de los hijos, sino que pertenece a los padres el cuidado de los hijos. La Iglesia [...] es una entidad pública que quiere ayudar a los padres". No mesmo sentido, Delicado Baeza (en Mérida, 1982, 190-192) defende a "confesionalidad educativa", xa que o Estado "no puede imponer contenidos educativos que se opongan a la conciencia de los educandos o a la de los padres".

[1091] Segundo Gunther e Blough (1980, 74-75), o PSOE elaborara "un programa de educación claramente anticlerical en su Congreso de 1976" que implicaba "la progresiva desaparición de la enseñanza privada" e mais da materia de relixión dos plans de estudos. Peces-Barba Martínez (1988, 57-58) critica o modelo defendido pola dereita, xa que era "una combinación curiosa de «laissez faire» y de proteccionismo. Querían tener libertad absoluta y además ser subvencionados". O relator constitucional do PSOE abandonou tacticamente o relatorio cando constatou que a UCD e a AP empezaban a actuar de común acordo; escenificou o abandono precisamente co gallo do debate do artigo sobre a educación (Peces-Barba Martínez, 1988, 123-133).

[1092] *V*. García Santesmases, 2003, 230-234, Gunther e Blough, 1980, 77-78, e Souto Paz, 1999, 451-452.

[1093] Concretamente, e segundo Landete Casas (2006, 322), "la derogación legítima podrá producirse: a) por mutuo disenso; b) por las causas previstas en el mismo Acuerdo; c) por la violación o conculcación del mismo; d) por el cambio radical de la sociedad con la que se estipuló el Acuerdo (cláusula *rebus sic stantitus*)".

[1094] Non é este o lugar para facer unha análise do conxunto das disposicións legais sobre a materia relixiosa, entre as que destaca a Lei orgánica 7/1980, do 5 de xullo, de liberdade relixiosa, que, segundo Gómez Movellán (1999, 41), "está pensada sobre todo para las religiones no católicas aunque indudablemente enuncia principios o, mejor dicho, derechos de las religiones, que la Iglesia católica estaba muy interesada en que se introdujeran: derecho a la creación de centros docentes, derecho a la enseñanza religiosa en el sistema público educativo, derecho a la asistencia religiosa en hospitales, cárceles y ejército y obligaciones estatales respecto a estos derechos de las religiones". Sobre esta lei orgánica, *v*. Contreras Mazarío e Celador Angón, 2005, 20-26 e 57-58. Os autores entenden que a discriminación entre crenzas relixiosas e non relixiosas que introduce a lei non está xustificada. *V*. tamén Corral Salvador, 2007, 367-382.

[1095] Satorras Fioretti (2001, 65) repara na deficiencia técnica desta redacción: "En principio, carece de sentido que la esencia de un precepto de la Constitución del Estado sea el carácter de las confesiones religiosas". O que debería facer a lei fundamental é proclamar a non confesionalidade *do Estado*.

[1096] Calleja Sáenz de Navarrete, 1988, 296-300 e 318-319.

[1097] Debemos puntualizar que nós non consideramos correcta a connotación negativa do concepto de *laicismo*: un Estado laicista non é antirrelixioso, senón que persegue activamente a eliminación de calquera privilexio da relixión ou do humanismo ateo na esfera pública.

[1098] No mesmo sentido, *v*. Contreras Mazarío e Celador Angón, 2005, 7-11. O comportamento estatal ante as comunidades relixiosas na Europa occidental é moi variado. Hanley e Loughlin (2002) distinguen tres grupos de Estados europeos en función da variábel relixiosa: (a) os protestantes do norte de Europa (os escandinavos e mais Gran Bretaña), nos que as igrexas nacionais controladas polo Estado tiveron un importante papel nos procesos de construción nacional; (b) os mixtos (os Países Baixos, Alemaña e Suíza), nos que dominan as igrexas protestantes; e (c) os católicos do sur (Francia e mais os países da beira norte do Mediterráneo) e da periferia (Irlanda e Polonia), onde se desenvolveron dous modelos diferentes. Mentres a Francia republicana procurou o afastamento da igrexa católica do dominio público, Italia, España, Portugal e Grecia concedéronlle un lugar privilexiado. Arzoz Santisteban (2004, 216) achega unha interesante reflexión a este respecto:

> cada comunidad estatal determina su propia relación entre Estado y religión, del mismo modo que configura la relación entre comunidad e individuo, entre autoridad y libertad, o entre propiedad e igualdad. Pero la determinación de la relación entre Estado y religión es, quizá, uno de aquellos aspectos respecto a los cuales los Estados europeos siguen manteniendo un mayor grado de divergencia entre sí, cuando menos en cuanto a los principios fundamentales por los que se rigen. Esa determinación de la relación entre Estado y religión es fruto de muy diversos factores, experiencias históricas y tradiciones y también, como es natural, de la propia composición religiosa de cada comunidad.

[1099] Corral Salvador (2007, 24-26) achégase aos casos que se dan actualmente na Unión Europea: Reino Unido, Dinamarca, Islandia, Noruega, Suecia (que está transitando cara ao sistema aconfesional), Finlandia e Grecia.

[1100] Corral Salvador (2007, 27-33) achégase aos casos que se dan actualmente na Unión Europea: Bélxica, Holanda, Luxemburgo, Irlanda, Chipre, Alemaña, Austria, España, Francia, Italia, Malta, Portugal, Estonia, Letonia, Lituania, Polonia, Suecia, Chequia, Eslovaquia, Eslovenia e Hungría.

[1101] Para unha análise dos sistemas político-relixiosos da Unión Europea, *v*. Corral Salvador, 2007, 23-39, e Llamazares Fernández, 2001b.

[1102] Jubany, en Mérida, 1982, 118, insiste nesta idea.

[1103] O sistema español sería así o de *aconfesionalidade positiva con liberdade relixiosa completa*. O Estado permite que os cidadáns practiquen libremente a súa relixión (*laicidade respectuosamente neutral*), colabora coas confesións relixiosas (*laicidade positiva*) e non discrimina e mesmo promove a relixión (*laicidade aberta*). Este sistema pode ser cualificado, como vimos *supra*, de *separación coordinada*, porque a Constitución (art. 16.3) prevé o principio de cooperación coas confesións relixiosas. Con Corral Salvador estamos de novo ante un autor que adxectiva o concepto de *laicidade*, sendo así que a laicidade, desde o noso punto de vista, só pode ser o estado no que nin a relixión nin o humanismo ateo gozan de privilexios na esfera pública.

[1104] Callahan, 2000, 438-442. Segundo Gunther e Blough (1980, 81), "se cree que 60 obispos estaban a favor de la Constitución, sobrepasando a aquellos en contra de ella en una proporción de siete a uno".

[1105] En Mérida, 1982, 160. Sobre este prelado, *v*. Serrano Blanco, 2006, 388-410, e Cuenca Toribio, 1986, 582-583. Segundo Chao Rego (2007, 491), Delicado Baeza era un seguidor de Herrera Oria.

[1106] Llamazares Fernández (2001a, 253), tendo á vista xa a lei fundamental de 1978, subliña que a "cooperación de la que se habla en el artículo 16.3 puede ser realizada unilateralmente por el Estado como reconoce prácticamente toda la doctrina".

[1107] En realidade, esta diferenciación que Corral Salvador fai entre concordato e acordos específicos debe ser sometida a unha crítica. O católico Lendermann (2003) define o concepto de *concordato* como un acordo internacional entre a Santa Sé e un Estado para regular determinados asuntos importantes que atinxen conxuntamente o Estado e a igrexa católica; os acordos parciais e similares teñen a mesma natureza xurídica que os concordatos, polo que, na práctica, a diferenciación resulta irrelevante. De feito, tras o Concilio Vaticano II, e sobre todo tras o final da Guerra Fría, tivo lugar un rexurdimento do concordato, que se mantén até hoxe. Navarro-Valls (2007) coincide nesta apreciación e, coherentemente, aproveita para defender, sen nomealo, algún dos elementos dos arranxos corporatistas entre o Estado e a igrexa católica:

> existe un llamativo florecimiento de la legislación concordataria en todo el mundo [...]. los acuerdos estipulados por los Estados con la Iglesia católica en los cuarenta años que hoy nos separan de la clausura del Vaticano II, superan muy llamativamente en cantidad a todos los suscritos en los cuatro decenios precedentes. [...] en mi opinión, el sistema de acuerdos o concordatos, tanto para la Iglesia católica como para las otras confesiones, no es manifestación de un "pluriconfesionalismo laico" más o menos solapado. Es, simplemente, incorporar al notable censo de centros generadores de derecho de la sociedad contemporánea –unos por encima del Estado (organizaciones internacionales, incluida la UE), otros por debajo (sindicatos, *trusts*, empresas, etcétera)– también a las confesiones. [...] Potenciar la bilateralidad, me parece, es potenciar fórmulas de consenso que aquieten las pasiones y, en lo posible, satisfagan las inteligencias.

Sobre a natureza xurídica dos acordos de 1979, *v*. Llamazares Fernández, 1987, 161-167, e Olmos Ortega, 2006. Esta última autora (Olmos Ortega, 2006, 57-60) tamén se detén nas distintas posturas políticas mantidas verbo da natureza xurídica dos acordos durante o correspondente *iter* parlamentario. Un achegamento xurídico a estes acordos atopámolo tamén en Contreras Mazarío e Celador Angón, 2005, 27-34. Trátase de acordos ou convenios de dereito internacional, cuxa recepción no dereito español se produce a través dos artigos 96 da Constitución e 1.5 do Código civil. Os mesmos autores aluden a un quinto instrumento, que en

xeral apenas se cita (de feito, a miúdo nin sequera aparece nas compilacións de dereito eclesiástico), que é o acordo entre o Reino de España e a Santa Sé sobre asuntos de interese común en Terra Santa e anexo, do 21 de setembro de 1994 (BOE do 28 de xullo de 1995). Landete Casas (2006, 321-322) tamén estuda a natureza xurídica dos acordos de 1979, que cualifica de *internacional* porque (a) recoñecen a personalidade xurídica internacional da Santa Sé, (b) foron tramitados por vía diplomática, (c) cumpren co previsto nos artigos 93 e 96 da Constitución e (d) son considerados así na xurisprudencia do Tribunal Constitucional e do Tribunal Supremo.

[1108] Este é un detalle no que os autores non soen reparar. *V*. Llamazares Fernández, 2001a, 260-261, e Palard, 2002, 28.

[1109] Díaz Moreno (2006, 22) narra que xa en "noviembre de 1968, la Nunciatura comunicó a los Obispos españoles que la Santa Sede había decidido proceder a la *revisión del Concordato* [...]. [...] El procedimiento y la negociación de esa revisión, por diferentes causas, se complicó y *no llegó a término*, principalmente por las dificultades, en progresivo aumento, de las relaciones entre la Iglesia y el Estado". Sobre os traballos para unha revisión do concordato de 1953, que tiveron lugar entre 1968 e 1970, *v*. Brassloff, 1998, 35, Díaz Moreno, 2006, 26-35, Laboa Gallego, 1988b, 44-45, e 2000b,386-387, e Powell, 2000, 427.

[1110] Segundo Tusell Gómez (2004b, 18), foi o rei quen capitalizou politicamente a renuncia ao privilexio de presentación de bispos, aínda que a correspondente xestión comezara, por iniciativa de Areilza e Oreja, durante a etapa do reticente Arias Navarro, e que o rei, daquela, amosara as súas serias dúbidas, como sinala Areilza (1977, 134):

> Le hablo [ao rei, o 7 de abril de 1976] del proyecto de acuerdo con la Santa Sede [de 1976], que está listo y se puede firmar y que representaría un gran tanto positivo para la Monarquía en los momentos actuales, tan peligrosos y tan negativos. Me pregunta si no es cederlo todo a cambio de nada. Y si los curas conservadores no lo tomarán muy a mal. Y que, por ejemplo, en Galicia, de dos mil clérigos, apenas serán doscientos los progresistas. Los demás son conservadores y partidarios del Estado confesional y del Concordato, según parece.
>
> Se ve que han trabajado a fondo al Rey los de siempre. Le hago ver que están de acuerdo con la línea del documento los cardenales y la Comisión [*sic*] Episcopal y que el propio don Marcelo González dio su explícita conformidad. Y que el Concordato está en ruinas y no se aplica en sus aspectos esenciales.

Os apuntamentos do ministro de Asuntos Exteriores están trufados de alusións –que destilan unha certa sensación de asombro– á etioloxía do acordo de 1976: *v*. Areilza, 1977, 36, 68-69, 71-73, 77-78, 80, 97, 117, 120, 127, 131, 134, 138-139, 142-145, 171-172, 201-204, 209-210 e 212-213. Tamén se refire a este asunto Armero (1989, 28-31 e 46). En realidade, o Goberno xa intentara negociar coa Santa Sé un novo concordato nos últimos anos da ditadura, durante o subproceso de liberalización (Armero, 1978, 211, 220-221, 224 e 229, Díaz-Salazar Martín, 2006, 179 e 182-183, e Martín de Santa Olalla Saludes, 2005, 116-481).

[1111] O testemuño de Tamayo-Acosta (2006b) a este respecto é elocuente: "El 20 de diciembre de 1978 nos concentrábamos ante la Nunciatura Apostólica de Madrid 250 cristianos y cristianas para manifestar nuestra oposición a la firma de los Acuerdos. El Nuncio recibió a una comisión a quien comunicó que la firma no era inminente. Los primeros días de enero de 1979 saltaba a la prensa la noticia del acuerdo con la foto correspondiente". Sobre a negociación dos acordos, *v*. Callahan, 2000, 428-429, e Díaz Moreno, 2006, 40-45.

[1112] No Congreso dos Deputados, o PSOE e mais o PCE votaron en contra do acordo sobre o ensino e os asuntos culturais, por entenderen que os privilexios que lle concede á igrexa católica son excesivos; os outros tres acordos foron aprobados por unha gran maioría, aínda que o PSOE e o PCE expresaron o seu desacordo co modelo de financiamento da igrexa católica. Olmos Ortega (2006, 55) amosa graficamente os resultados das votacións no Congreso dos Deputados e no Senado. *V*. tamén Díaz-Salazar Martín, 2006, 204.

[1113] Os acordos non foron publicados no BOE até o 15 de decembro de 1979.

[1114] Para este asunto crucial e pouco mencionado, *v*. Puente Ojea, 1997, 372-379. Armero (1989, 104) tamén subliña que o "criterio del Gobierno fue esperar a la aprobación de la Constitución y de las elecciones generales de marzo de 1979 para presentar al Congreso y al Senado la ratificación de los acuerdos". Esta é a razón de que estimemos desacertado o criterio de Díaz-Salazar Martín (2006, 203-204) de situar os acordos de 1979 dentro do período dos "primeros años de la democracia", é dicir, fóra do subproceso formal de transición política.

[1115] Neste sentido, hai posturas críticas verbo do sistema normativo definido pola Constitución e os acordos de 1979 que están manifestamente mal enfocadas. O editorialista de *El País* (País, 2007e), por exemplo, afirmaba recentemente que "los Acuerdos Iglesia-Estado, negociados y firmados deprisa y corriendo durante 1979 en sustitución del Concordato franquista con la Santa Sede de 1953", xeran "dificultades de convivencia con la Constitución de 1978". Payne

(1984, 272), cuxa opinión sobre os acordos de 1979 non parece en absoluto negativa, tamén ofrece datos erróneos: "En enero de 1979, poco después de la firma de la constitución por el rey y su promulgación, se negociaron nuevos acuerdos entre el Estado y el Vaticano, que reconocían la mutua libertad en sus respectivas esferas, dando por terminado el derecho de presentación por el Estado".

[1116] Suárez González, 1997, 281-284.

[1117] En rigor, a Constitución aprobouse en sesións plenarias do Congreso dos Deputados e do Senado celebradas o 31 de outubro de 1978, ratificouse nun referendo o 6 de decembro, foi sancionada polo rei o 27 de decembro e entrou en vigor o 29 de decembro, cando se publicou no Boletín Oficial do Estado.

[1118] Para esta actuación política é posíbel atopar avais de todo tipo. Na elite corporativa católica, Montero Moreno (1997, 197-198) non dubida en cualificar o feito de que Suárez adiase o asinamento dos acordos como a demostración dunha "sabiduría de gestión extraordinaria", porque "el hecho de ratificarlos [*sic*] después que [*sic*] fuera aprobada la Constitución, los convierte en constitucionales". (Sobre o arcebispo Montero Moreno, *v*. Cuenca Toribio, 1986, 582-583.) Na literatura xurídica, López Alarcón (2004, 286) entende que o asinamento dos catro acordos parciais se adiou "a fin de que no se pudiera alegar que habían condicionado a la Constitución en el tratamiento de la 'cuestión religiosa', sino que, por el contrario, apareciera la prevalencia cronológica y sustantiva de ésta sobre aquellos".

[1119] *V*. tamén Corral Salvador, 2007, 100.

[1120] Citada en Corral Salvador, 1980, 100.

[1121] *V*. Callahan, 2000, 480. A COPE é unha cadea radiofónica cunha audiencia masiva, e ademais produce beneficios económicos para a igrexa católica. Segundo Gil Calvo (2008), "la cadena mediática episcopal [...] ha emprendido una guerra cultural contra el Gobierno como técnica política de movilización populista. Y ante su propio vacío ideológico, la izquierda no sabe responder al desafío más que con su viejo reflejo anticlerical". *V*. tamén a listaxe dos medios de comunicación social católicos que ofrece Sánchez Soler (2002, 207-208).

[1122] Ao comezo do capítulo 10 víamos, con Lehmbruch, como un dos elementos que denotan a corporatización dun sistema é a forte ligazón das grandes corporacións aos partidos políticos, creando unha sorte de reparto funcional do traballo. Segundo Montero García (2007b, 124), o Partido Popular "siempre afirmará su independencia como partido aconfesional respecto de cualquier consigna eclesiástica", pero o certo é que "parece que tiende a reproducirse la divisoria clásica entre una izquierda laica y una derecha católica, ambas moderadamente alejadas de posiciones radicales o extremas". Para Gil Calvo (2008), o "clericalismo" é un elemento ideolóxico central na dereita española, fronte á "irrelevancia [...] de las otras fuentes de inspiración de las derechas europeas: liberalismo, conservadurismo, reaccionarismo, fascismo, etcétera".

[1123] É o que Gil Calvo (2008) describe como "técnicas de agitación mediática y movilización callejera, [...] un nuevo tipo de apostolado populista que no busca congregar fieles en torno a liturgias redundantes, sino que pretende convocar militantes y sacudir conciencias [...], no con vistas a celebrar y conservar el orden vigente, sino al revés, con la intención de cuestionarlo y deslegitimarlo, denunciando su injusticia y exigiendo su rectificación". O autor chega a unha conclusión merecedora dun comentario:

> Así, la Iglesia católica deja de actuar como una estructura institucional de dominación burocrática, articulada en torno a seminarios y parroquias, para transformarse ritualmente [...] en una *communitas* o anti-estructura contra-institucional, que se realimenta mediante *performances* efímeras pero memorables por escandalosas. Unas técnicas de apostolado carismático y movilización populista que sólo son viables cuando se esgrimen contra el gobierno del enemigo de izquierdas, y que por ello trascienden al catolicismo canónico para dejarse contagiar por las técnicas de agitación subversiva del sectarismo protestante o la *yihad* islamista. Es la nueva guerra santa emprendida contra el 'relativismo' por este papado contrarreformista.

Desde o noso punto de vista, estas categorizacións derivan posibelmente dunha comprensión errónea ou insuficiente da igrexa católica como axente político. Un sindicato, por exemplo, mantén relacións de tipo corporatista co executivo, pero pode manifestarse na rúa ou convocar folgas. Debemos pensar, polo tanto, (a) que se trata dunha antiestrutura contrainstitucional subversiva ou ben (b) que é unha corporación que utiliza todos os seus recursos para conseguir os seus propósitos? Pero se non recorremos ao razoamento de Gil Calvo neste caso –cando un sindicato se mobiliza contra as políticas públicas dun goberno de dereitas–, por que deberíamos facelo cando a corporación católica actúa contra un executivo de esquerdas? A reflexión de Gil Calvo axúdanos a *comprender* mellor o problema e, daquela, a *acoutar* rigorosamente as marxes de manobra política da igrexa católica?

[1124] En realidade, e sempre segundo Díaz-Salazar Martín (2008b, 141), a "formación de un bloque católico compacto ha sido la estrategia adoptada por algunas Iglesias nacionales ante situaciones de crisis provocadas por la consolidación de un proyecto democrático laico".
V. Díaz-Salazar Martín, 2006, 294, onde o autor tamén alude –aínda que dun xeito menos sistematizado– aos integrantes do bloque católico:

> *obispos*, *intelectuales orgánicos* (teólogos, pensadores laicos católicos, periodistas, jueces), *organizaciones de masas* (CONCAPA, Opus Dei, ACNP y los nuevos movimientos eclesiales: Comunión y Liberación, Camino Neocatecumenal, Legionarios de Cristo, Focolares, E-cristians, etc.), *medios de comunicación* y *partidos* de clara y vinculante inspiración católica que tienen estrecha relación con la jerarquía. Las nuevas fuerzas, que se suman a otras asociaciones católicas tradicionales [...], son los denominados «nuevos movimientos eclesiales», siendo el más relevante Comunión y Liberación [...].

[1125] No capítulo 10 puidemos ver que, á parte do concepto do *segundo circuito de representación funcional* de Offe, dispomos doutros dous similares: o da *canle de representación paralela* de Giner e Pérez Yruela, e o do *espazo opaco* de Pisarello.
[1126] A este respecto, é interesante observar como mesmo desde a esquerda se defende o modelo español de relacións entre o Estado e a igrexa católica. Así, García de Andoin (2006a), coordinador federal de *Cristianos Socialistas* do PSOE, argumenta que a "idea de neutralidad pasiva del Estado respecto del hecho religioso [...] es incompatible con el pacto constitucional. El hecho religioso tiene una dimensión cultural y pública, también política, insoslayables".
[1127] Sobre este prelado, *v*. Cuenca Toribio, 1986, 590-591.
[1128] Outro prelado, o bispo de Sigüenza-Guadalajara José Sánchez González (2008, 215-216), ofrece, pola súa banda, un exemplo da naturalidade coa que o modelo do *segundo circuito de representación funcional* foi interiorizado na corporación católica (e tamén no Estado):

> Me tocó como interlocutor [sendo José Sánchez González secretario xeral da Conferencia Episcopal] Tomás de la Quadra-Salcedo, que fue primero ministro de Administración Territorial y después de Justicia. Me pareció un buen ministro, un hombre bueno, muy leal. Además estaban [*sic*] Dionisio Llamazares, como director general de Asuntos Religiosos, que tenía unos planteamientos muy difíciles para ponerse de acuerdo con él; ponía en duda la validez de algunos Acuerdos entre la Santa Sede y el Estado español. Pero mi trato más directo y donde más me tocó trabajar fue en la relación con el ministro Juan Alberto Belloch y sus dos secretarias de Estado, Margarita Robles y la actual vicepresidenta del gobierno, María Teresa Fernández de la Vega, para tratar el seguimiento de los acuerdos Iglesia-Estado. La imagen que dábamos era la de dos instituciones que querían entenderse. No es que nos entendiéramos siempre, ni mucho menos. No hicimos grandes acuerdos y, de hecho, arrastramos dos temas como la regulación de la asignatura y el profesorado de religión, por una parte, y la colaboración del Estado en el sostenimiento económico de la Iglesia por medio de la asignación tributaria de los contribuyentes, por otra. Afortunadamente, este último se ha solucionado recientemente y ha supuesto un paso muy importante, y en él ha tenido mucho que ver el buen hacer de María Teresa Fernández de la Vega, de quien guardo un buen recuerdo. Tuve también un trato muy cordial con Suárez Pertierra, ministro de Educación, una gran persona. Ahí descubrí los límites que puede llegar a ponerle la central del partido político [o PSOE] a un ministro. Viví el cambio, en 1996 [a vitoria electoral do PP nas eleccións lexislativas xerais], pero ya estuve poco tiempo. Mi relación en esa ocasión fue con Alberto de la Hera, como director general de Asuntos Religiosos, y las relaciones, más o menos, con la misma eficacia, es decir, con la misma no-eficacia. Monseñor [Antonio] Montero [Moreno] y yo intentamos desarrollar el acuerdo sobre educación y cultura para mejorar la presencia de la Iglesia en los medios de comunicación y el tratamiento respetuoso de la Iglesia en los medios del Estado, pero no hubo manera de hacerlo avanzar.

[1129] *V*. Giner e Pérez Yruela, 1988a, 38-45, que xa citamos en nota ao capítulo 11.
[1130] Non é dificil de imaxinar, por exemplo, o que suporía un arranxo corporatista no caso do *matrimonio entre persoas do mesmo sexo*. A Lei 13/2005, do 1 de xullo, pola que se modifica o Código civil en materia de dereito a contraer matrimonio (BOE do 2 de xullo), que equipara o matrimonio homosexual ao heterosexual, foi aprobada malia as fortísimas presións do *bloque católico*, que pretendía que non se alterase a tradición plasmada no Código civil de 1889, no que o matrimonio quedaba limitado á relación xurídica entre persoas de distinto sexo. Se o Estado cedese a estas presións, todo un segmento social, integrado polos cidadáns cuxa orientación sexual os excluía da posibilidade de lles dar plena cobertura xurídica as súas relacións afectivas, seguiría discriminado e tería que continuar a sufrir as consecuencias adversas derivadas do modelo de parella propio da tradición sexofóbica católica. A contundencia coa que a igrexa defende este modelo pode comprobarse en varias declaracións de eclesiásticos. Así, Cañizares Llovera (2008, 105-106) caracteriza o matrimonio homosexual como un *engano*: "La verdad de la familia se fundamenta en la unión estable, para siempre, del hombre y de la mujer, en el principio, desde el principio, abiertos a la vida. Otras formas posibles no responden a la verdad de la familia". No argumento de Rouco Varela (2008a, 186-188) atópase a idea do matrimonio homosexual como un *artificio antinatural*, porque "sería ir en contra de la realidad, un intento ideológico de oscurecer desde fuera la evidencia primaria de la diversidad sexual como elemento constitutivo y la finalidad procreativa de la institución del matrimonio: en contra del ser del hombre y del matrimonio".

Outro asunto que posibelmente ocupará un lugar destacado na axenda política española nos próximos anos é o da *eutanasia*. Para a corporación católica, Deus é o único dono da vida, polo que é moralmente inaceptábel (e constitúe un acto homicida) que as persoas gravemente enfermas –que non son propietarias da súa vida, polo que non poden dispor dela– decidan morrer para rematar así cos seus padecementos. Se en virtude dun arranxo corporatista o Estado e a igrexa católica acordasen que a eutanasia siga penalizada en España, toda a cidadanía, con independencia das crenzas e das ideoloxías, continuaría suxeita a unha lexislación de etioloxía católica e implementada polos poderes públicos.

Finalmente, a cuestión do *aborto* tamén podería ser obxecto dun acordo corporatista que impedise que a actual despenalización parcial –que, como veremos no capítulo 22, foi no seu momento duramente atacada polo *bloque católico*, que actualmente xa non exerce ningunha presión significativa contra ela– fose substituída nos próximos anos por unha lei de prazos.

As nosas dúbidas verbo da compatibilidade entre (a) o modelo corporatista que rexe en España as relacións Estado-igrexa e mais (b) as bases da democracia liberal non deben conducirnos a conclusións precipitadas que poñan en entredito a natureza democrática do réxime político español no seu conxunto. Isto pode facérsenos máis evidente se comparamos o noso caso con outros nos que o factor relixioso tamén é central no proceso de *nation building*. Nos debates públicos en Israel, por exemplo, está presente a cuestión de como cohonestar –de acordo coa Declaración de independencia do 14 de maio de 1948– o carácter xudeu e mais o carácter democrático do Estado, tendo en conta (a) a indisociabilidade, para unha maioría social, da relixión e da nacionalidade xudías –de feito, a comunidade nacional xudía viviu historicamente na diáspora e careceu dun territorio de seu–, e (b) a existencia dun importante segmento social palestino. O *statu quo* nas relacións Estado-relixión acadouse en 1948, cun arranxo con rango de lei entre a Axencia Xudía (represantada por David Ben Gurion) e mais os relixiosos de *Agudat Israel*, radicalmente opostos á creación humana do Estado de Israel. Este arranxo politicamente pragmático evitou un *Kulturkampf*, goza dun amplo consenso social –aínda que desde a metade dos anos oitenta é causa de tensións entre os sectores secularizados e os (ultra)ortodoxos– e sentou as bases dunha práctica que, nalgúns aspectos, e desde un punto de vista laico, resulta moi chocante. Aínda que, no seu conxunto, os dereitos e as liberdades individuais están configurados nun sentido progresista, o dereito da persoa e o dereito de familia atópanse sometidos aos criterios dos tribunais rabínicos (non existe o matrimonio civil, por exemplo, o que non respecta os dereitos fundamentais dos agnósticos e dos ateos), o *shabbat* e as festas relixiosas son festivos oficiais (no *shabbat* nin sequera circulan os medios públicos de transporte, agás en Haifa e en Elat), nos estabelecementos públicos (por exemplo, no exército) debe observarse o *cashrut* (o conxunto dos preceptos dietéticos relixiosos), os centros de ensino ultraortodoxos (nos que o número de alumnos aumentou significativamente nos dous últimos decenios) son moi autónomos e benefícianse do financiamento público, e o estudantado dos seminarios talmúdicos está dispensado de servir nas forzas armadas. Particularmente prexudicada atópase a muller israelí, que apenas pode solicitar por si mesma o divorcio; se o home a abandona sen concederlle o divorcio, a muller non pode volver casar, e se queda viúva só poderá volver contraer matrimonio unha vez que un irmán do cónxuxe falecido lle conceda expresamente o correspondente consentimento. Nun Estado nacional xudeu que non pode ser definido como unha teocracia pero no que resulta difícil imaxinar unha separación entre o Estado e a relixión, as tendencias secularizadoras son percibidas pola poderosa comunidade ultraortodoxa como un cuestionamento radical do carácter xudeu de Israel. Dito todo isto –e conscientes de que apenas fixemos alusión ás implicacións extraordinariamente complexas (tamén no ámbito dos dereitos humanos) do contencioso israelo-palestino–, poderíamos negar que Israel segue a ser a única democracia liberal do Oriente Próximo? (Sobre estas cuestións relativas a Israel, *v*. López Alonso, 2008, Neuberger, 2008, Oz-Salzberger, 2008, e Timm, 2008a e 2008b.)

Capítulo 22

[1131] "Vedes o importante que é coidar e tratar ben os adversarios, para que despois, segundo conveña, cumpran co seu deber?" (A tradución galega é nosa.)

[1132] Ademais, e como xa sinalamos nunha nota da introdución, a igrexa católica formulou a partir dos anos setenta unha forte crítica da modernidade, o que a levou a unha reacción proselitista dirixida a resacralizar o espazo público. Pouco antes, nos anos sesenta, ante a

evidencia de que a laicidade –co seu corolario de privatización da relixión– se consolidaba nas comunidades políticas occidentais, a igrexa realizara o enorme esforzo de adaptación que foi o Concilio Vaticano II (Kepel, 1991, 13-14).

[1133] Recio Adrados, Uña e Díaz-Salazar Martín, 1990, 19.

Nas recentes *Orientaciones morales ante la situación actual de España* (Conferencia Episcopal Española, 2006b, esp. puntos 8 a 19 e 52 a 64), a igrexa católica amosa moi claramente (a) a súa preocupación polo "desarrollo alarmante del laicismo" e do relativismo moral, así como polo "intervencionismo injustificado y asfixiante" do Estado nos ámbitos familiares e persoais –fenómenos que se plasmarían, por exemplo, no cuestionamento do "estudio libre de la religión católica en los currículos de la escuela pública", na regulación do matrimonio entre persoas do mesmo sexo, no "apoyo a la llamada 'ideología de género'", na "producción de seres humanos como material de investigación" e na "inaceptable intromisión del Estado en la educación moral de los alumnos" a través da materia de educación para a cidadanía e os dereitos humanos–; e mais (b) o seu propósito pretendidamente desinteresado ("no perseguimos ningún interés particular") de ofrecerse, en tanto que "institución capaz de contribuir de manera singular a ese objetivo tan importante para el bien de las personas y de la sociedad entera que es la recta educación moral de la juventud", como subministradora de recursos morais social e politicamente vinculantes. A propósito deste documento episcopal, e desde unha perspectiva islámica, Prado (2007) observa: "En la España de principios del siglo XXI nadie, ningún colectivo medianamente representativo, invoca la *Sharia*, ni los castigos corporales, pero, en cambio, sí hay fuerzas poderosas que defienden que todos los ciudadanos sean gobernados según la moral católica".

Sobre a materia de educación para a cidadanía e os dereitos humanos, *v*. Conferencia Episcopal Española, 2007c, puntos 11 a 13. Dado que o "Estado no puede suplantar a la sociedad como educador de la conciencia moral", esta materia lesionaría gravemente "el derecho originario e inalienable de los padres y de la escuela, en colaboración con ellos, a elegir la formación moral que deseen para sus hijos". Neste caso produciuse un fenómeno perfectamente coherente coa corporatización institucionalizada do campo educativo, na que se creou un marco estábel de intermediación de intereses mesocorporatista. En efecto, antes de que, no curso académico 2007-2008, comezase a impartirse a materia de educación para a cidadanía e os dereitos humanos, o Goberno de España negociou coa *Federación Española de Religiosos de la Enseñanza* (FERE, a patronal dos centros privados confesionais) unha *adaptación* do contido curricular da materia, que a fixo máis dixeríbel para a doutrina moral da corporación católica en cuestións tales como o enfoque de xénero, os modelos de familia, o matrimonio entre persoas do mesmo sexo, a contracepción, o aborto ou a moral sexual. Para Tamayo-Acosta (2007), de feito, a materia desnaturalizouse e confesionalizouse, xa que "ha sufrido tal cúmulo de modificaciones que la hacen poco menos que irreconocible", até o punto de que agora "los colegios religiosos tienen no ya una, sino dos plataformas de indoctrinamiento y de reproducción ideológica: la asignatura de Religión confesional [...] y la de Educación para la Ciudadanía, que puede utilizarse para transmitir creencias religiosas más que valores cívicos". En realidade, estamos ante un caso no que se pode apreciar o funcionamento do *segundo circuito de representación funcional* ao que nos achegamos no capítulo 10, que aquí resulta especialmente chocante porque se trata da implementación dunha previsión legal contida nos artigos 18 e 24 da LOE (Lei orgánica 2/2006, do 3 de maio, de educación [BOE do 4 de maio]), e desenvolvida no Real decreto 1631/2006, do 29 de decembro, polo que se estabelecen as ensinanzas mínimas correspondentes á educación secundaria obrigatoria (BOE do 5 de xaneiro de 2007), que ten carácter básico, e no Decreto 133/2007, do 5 de xullo, polo que se regulan as ensinanzas da educación secundaria obrigatoria na Comunidade Autónoma de Galiza (DOG do 13 de xullo). Con todo, e unha vez acadado o obxectivo de negociar parcialmente o contido da materia, a corporación católica non deixou de tomar outras medidas para forzar a súa desaparición: recursos ante os tribunais, bloqueo da introdución efectiva da materia nas comunidades autónomas gobernadas polo Partido Popular e incitación, a través dos medios de comunicación propios e afíns, a que os pais exerzan o seu suposto dereito de obxección de conciencia. Este exemplo da materia de educación para a cidadanía permítenos responder a pregunta, que nos facíamos no capítulo 10, sobre o que pasaría se unha corporación se negase a seguir cooperando co Estado. Demóstrase algo que puidemos ver no mesmo capítulo 10 con Alemann e Heinze (1981, 46-47) e con Giner e Pérez Yruela (1988a, 28-33): a negativa dunha corporación pode impedir a implementación dunha política pública.

[1134] Segundo Floristán (1985, 96), Xoán Paulo II desenvolveu un modelo eclesiástico cuxos trazos son: (a) a restauración contrarreformista, (b) o férreo monolitismo eclesial, (c) a política de masas e (d) o afastamento dos movementos de liberación social. Carballo Carballo (2006, 22/142) observa que "Xoán Paulo II despregou por todos os continentes a presenza eclesial, mais para [a] transformación da igrexa foi tempo de involución". Para unha crítica sucinta da ideoloxía antimoderna de Xoán Paulo II (e do seu sucesor Benedicto XVI), *v*. Flores d'Arcais, 2007. *V*. tamén Ynfante, 2004, 20-21, que lle atribúe a este papa "un cambio fundamentalista en el seno del catolicismo".

[1135] Varios dos autores –moitos deles eclesiasticistas– aos que acudimos para este achegamento ao financiamento da igrexa católica aluden aos antecedentes históricos. *V*., por todos e dun xeito particularmente detallado, Presas Barrosa, 1998, 19-218, onde se estuda o período entre 1812 e 1978; e, máis sinteticamente, Víctor e Antonio Reina, 1983, 361-366, cuxa análise comeza coa Constitución de 1837.

[1136] Enrique y Tarancón, 1996, 472-473, e Fernández Fernández, 1999, 121-122.

[1137] Corral Salvador (2007, 289) lembra que este acordo "obtuvo en el Congreso 273 votos a favor, 3 abstenciones y sólo 31 votos en contra, que fueron los del Partido Comunista. En el Senado se aprobó por unanimidad con 188 a favor".

[1138] Goti Ordeñana (2001, 720) observa verbo deste tipo de actividades: "Otra es la naturaleza que tienen las ayudas para trabajos asistenciales que realizan las instituciones religiosas, pues éstas son ayudas para actividades concretas, que no se hacen en el ejercicio del derecho de libertad religiosa, sino de suplencia de la atención social que debe prestar el Estado por sí mismo, aunque puede llevarlas a cabo por otras instituciones". *V*. tamén Corral Salvador, 2007, 299-300, e Sánchez Soler, 2002, 206.

[1139] Sobre o patrimonio cultural católico, *v*. Presas Barrosa, 1998, 241-242. Os alicerces xurídicos da cooperación entre o Estado e a igrexa católica neste campo atópanse no artigo 46 da Constitución e mais no artigo XV do acordo do 3 de xaneiro de 1979 entre o Estado español e a Santa Sé sobre ensino e asuntos culturais.

[1140] Neste sentido, cremos que Souto Paz (1995[3], 325-326, e, de novo e literalmente, 1999, 611-612) non interpreta correctamente o artigo II cando afirma que a primeira fase só pode estar vixente durante un prazo de tres anos. Tampouco acertan Contreras Mazarío e Celador Angón (2005, 37) cando opinan que a primeira fase "debía haber finalizado en 1983".

[1141] *V*., sobre a etioloxía desta disposición adicional, Giménez y Martínez de Carvajal, 1994, 63-68.

[1142] Arza, 1988, 81-83, Corral Salvador, 2007, 303-304, García Hervás, 1995, 211-212, Giménez y Martínez de Carvajal, 1994, 62-63 e 80, e Mostaza Rodríguez, 1980, 176-177. Certamente, houbo un cambio técnico coa Lei 31/1990, do 27 de decembro, de orzamentos xerais do Estado para 1991 (BOE do 28 de decembro), na que o Goberno de España e a corporación católica, ao tempo que prorrogaban *de facto* a segunda fase, intentaban salvar formalmente o incumprimento do previsto no acordo de 1979. A partir daquel momento, en efecto, o que se lle foi entregando á igrexa católica foron cantidades mensuais en concepto de entregas a conta da asignación tributaria, que nas seguintes leis de orzamentos xerais eran elevadas a definitivas malia superaren o importe real da asignación tributaria. Desde o noso punto de vista, polo tanto, non se sostén a opinión de Souto Paz (1995[3], 326-327, e, de novo e literalmente, 1999, 612-613) de que "ha quedado implantado plenamente el sistema de asignación tributaria", algo que, como acabamos de ver, non sucedería até o 1 de xaneiro de 2007. Para este asunto, *v*. García Hervás, 1994, 176-177, e, en termos moi parecidos, 1995, 216-228, Giménez y Martínez de Carvajal, 1994, 72-74, e Presas Barrosa, 1998, 263-268 e 280-286. Contreras Mazarío e Celador Angón (2005, 37-38) afirman confusamente que a terceira fase comezou en 1991 "al implantarse teóricamente el sistema de asignación tributaria puro", pero matizan que, en realidade, "este sistema [...] se aproxima mucho al sistema mixto de dotación presupuestaria y asignación tributaria", é dícir, ao sistema da segunda fase, que é o que, na nosa opinión, segue a ser. Nun sentido que nos parece igualmente confuso, *cfr*. Corral Salvador, 2007, 306-307.

[1143] Este convenio, que entrou en vigor o 1 de xaneiro de 2007, foi ratificado o 22 de decembro de 2006 mediante un intercambio de notas entre a Nunciatura Apostólica en España e o Ministerio de Asuntos Exteriores do Goberno de España. Porén, non é un instrumento substitutorio do acordo de 1979, o que significa que un eventual intento de converter –por esta vía do intercambio de notas– en *indefinido* ou *estábel* o sistema de asignación tributaria sería perfectamente *ilegal* –aínda que, evidentemente, coherente coa corporatización da función

pública relixiosa–, porque, como veremos *infra*, o horizonte previsto no acordo de 1979 é a cuarta fase.

Para Puente Ojea (2007b, 416), as notas diplomáticas, que equivalen a un tratado internacional entre o Estado e a Santa Sé, se acordaron "contraviniendo las normas constitucionales para la negociación de tratados".

A implementación do convenio implica que a Conferencia Episcopal Española recibirá do Estado un adianto mensual a conta da asignación tributaria, que posteriormente, unha vez que se coñeza o importe da asignación, haberá que liquidar nun sentido ou noutro. *V*. Corral Salvador, 2007, 308-309.

Jiménez (2007) sitúa a asignación tributaria española no contexto europeo:

> En los países de nuestro entorno hay fundamentalmente tres modelos de financiación directa. Uno es la dotación a cargo de los Presupuestos Generales del Estado (por ejemplo, Inglaterra o Noruega). Otro es el impuesto eclesiástico (por ejemplo, Alemania), donde el Estado actúa de recaudador del tributo que las iglesias pueden imponer a sus fieles. El tercero es la llamada «asignación tributaria», en el que los ciudadanos pueden decidir, mediante una declaración individual expresa, que un porcentaje de su impuesto sobre la renta se entregue a la Iglesia de su elección. Es el sistema vigente en Italia, con un porcentaje del 0,8%, y [...] en España con un 0,7%. Queda claro que poner la «X» en la casilla correspondiente a la Iglesia no supone pagar más.

Sobre esta cuestión pódense consultar Mostaza Rodríguez, 1980, 183-194, que tamén se refire aos países iberoamericanos, Víctor e Antonio Reina, 1983, 358-360, e Roca, 1994, 17-18.

[1144] Esta porcentaxe foi fixada, en aplicación do previsto no artigo II.2 do acordo do 3 de xaneiro de 1979 sobre asuntos económicos, na disposición adicional quinta da Lei de orzamentos xerais do Estado para 1988 (Corral Salvador [2007, 304-305] explica como se calculou a porcentaxe). Algúns autores, como, por exemplo, García Hervás (1994, 172-176, e, en termos moi parecidos, 1995, 213-216) e Giménez y Martínez de Carvajal (1994, 63-72), critican que o Goberno de España non negociase a porcentaxe coa corporación católica. Esta crítica parécenos coherente coa corporatización da función relixiosa do Estado e coa conseguinte institucionalización dun segundo circuito de representación funcional que estudamos no capitulo 10.

[1145] O que, por certo, indica que a maioría dos declarantes católicos non están interesados no sostemento da súa igrexa, ou polo menos actúan como *free riders* cuxa desafección tributaria fica sen consecuencias. A este respecto, Callahan (2003) fala da "tacañería histórica de los católicos españoles para con su clero". Porén, e como recorda Corral Salvador (2007, 307), "*no todos los contribuyentes españoles pueden ejercer la facultad de afectar* el porcentaje de 0,5230 [hoxe: 0,7]: sólo [...] los obligados a hacer la declaración [do IRPF]. Quedan fuera más de un millón de contribuyentes".

[1146] Corral Salvador (2007, 307) entende que esta situación se debeu, en realidade, a unha política deliberada do Goberno de España, mediante "hábiles disposiciones legales".

[1147] Tampouco sería correcto, desde o noso punto de vista, entender que o contribuínte que manifesta a súa vontade verbo do destino dunha parte da cota líquida resultante da súa declaración do IRPF está a "ser obrigado a declarar sobre a súa ideoloxía, a súa relixión ou as súas crenzas", como expresamente prohibe o artigo 16.2 da Constitución. O contribuínte simplemente decide cal vai ser o destino dunha parte dos seus tributos.

Sobre o imposto relixioso, *v*. Arza, 1988, 71-79. O autor, desde unha perspectiva católica, sostén que un imposto deste tipo non existe en España, á parte de que sería inaplicábel, dada a prohibición do artigo 16.2 da Constitución. Nisto coincide con García Hervás (1994, 181), para quen o imposto relixioso "resultaría inaplicable por inconstitucional" (en termos moi parecidos, *v*. García Hervás, 1995, 220). Corral Salvador (2007, 302-303) tamén é tallante cando afirma que a asignación tributaria "no es [...] una especie de impuesto eclesiástico", polo que sería incorrecto comparala co *Kirchensteuer* alemán. De aí o grave erro de Payne (1984, 279) cando afirma que o acordo de 1979 "es similar al que existe en Alemania occidental" (en 1984 aínda existía a República Democrática Alemá, tamén coñecida como Alemaña do Leste).

Coherentemente co modelo español de estatalización da función relixiosa, Arza (1988, 85) argumenta que, se "los que pagan el impuesto para la Iglesia" tivesen que "pagar más impuestos que los demás contribuyentes", estaríamos ante "una discriminación manifiesta por motivos religiosos". Pola contra, Contreras Mazarío e Celador Angón (2005, 44) opinan que, mentres o sistema de financiamento pactado en 1979 é inconstitucional, non o sería un imposto relixioso.

Unha valoración sobre o imposto relixioso pouco frecuente na literatura é a de Goti Ordeñana (2001, 726). O autor semella expresar implicitamente a desconfianza da corporación católica española cara ao contribuínte (e a conseguinte opinión refractaria ao imposto relixioso):

> Los modos más característicos de contribuir con la Iglesia son el modelo alemán y norteamericano. Los dos recaban aportaciones obligatorias de los fieles, el primero con una concepción clásica de exacciones, cobradas con ayuda del Estado; el segundo mediante la creación de una conciencia de obligación en sus miembros. El primero tiene el inconveniente de que puede alejar a los fieles de la Iglesia, aunque cumplan con su deber; el segundo tiene que poner una gran fe en la generosidad de la persona, y, por tanto, da un mayor acercamiento de la Iglesia a sus fieles y una atención más personal de los miembros. Los resultados económicos son grandes en ambos casos, y con un alto grado de aceptación. Otro tema puede ser la posibilidad de implantación de uno y otro sistema por la tradición histórica que tenemos.

A este respecto, Mostaza Rodriguez (1980, 180-181) cría, pouco despois da entrada en vigor do acordo de 1979, que "la situación económica de los católicos españoles no admite parangón posible con la que disfrutan en general los católicos estadounidenses". Habería que preguntarse se o autor podería afirmar o mesmo hoxe en día.

[1148] *V*. Mostaza Rodríguez, 1980, 178.

[1149] Polo tanto, é importante examinar determinados argumentos contrarios a este sistema *desde a lóxica do modelo español*. Así, por exemplo, Cuadra (2007) afirma que o convenio que entrou en vigor o 1 de xaneiro de 2007 converteu en estábel "el procedimiento provisional de financiación de la Iglesia pactado en 1988, incrementado en un 34% sobre 2006, y elevó del 0,52% al 0,70% el coeficiente a recibir del Estado por cada contribuyente que marque con una X la casilla del IRPF a favor de la Iglesia, lo que significa reducir en ese mismo porcentaje su aportación a los gastos del Estado". Porén, fronte á alegación de que, quen marca a opción da igrexa católica na súa declaración do IRPF non achega o 100% da súa cota líquida á construción das autoestradas, por exemplo, cabe responder que quen non marca aquela opción tampouco destina importe ningún ao sostemento da función relixiosa do Estado. Arza (1988, 94) exprésao da seguinte maneira: "algunos han señalado que los que indican su voluntad de que su porcentaje se destine a la Iglesia contribuyen en menor grado al sostenimiento de los fines sociales del Estado. Pero esto no es verdad. Porque el fenómeno religioso es también un fenómeno social y contribuir a su desarrollo o a su mantenimiento equivale a contribuir a la promoción de los fines sociales del Estado".

[1150] Argumentando *pro domo sua*, aínda que en perfecta coherencia co modelo español de corporatización da función pública relixiosa, Arza (1988, 86) entende que a terceira fase ten carácter definitivo. Neste mesmo sentido, Giménez y Martínez de Carvajal (1994, 60-62 e 75-77) cre que é grave que o sistema da asignación tributaria "se haya considerado como transitorio y no como una fórmula estable y definitiva" mentres a corporación católica non consiga autofinanciarse. De feito, este autor nin sequera considera o autofinanciamento como unha (en realidade, a cuarta e última) fase das previstas no artigo II do acordo de 1979. Mostaza Rodríguez (1980, 180-183) cualifica o autofinanciamento como un *ideal* proclamado pola igrexa católica "con cierto ingenuo optimismo" e probabelmente destinado a non converterse en realidade, e Díaz Moreno (2006, 45) engade que "el inconcreto compromiso de autofinanciación de la Iglesia, me pareció siempre y, más dentro del sistema establecido en el Acuerdo Económico, algo cercano a la utopía" (tamén Presas Barrosa [1998, 294], como outros autores, considera "utópico" o obxectivo da "total independencia económica de la Iglesia del sistema de recaudación del Estado"). Nun sentido semellante, *v*. Mostaza Rodríguez, 1980, 179-180; e Goti Ordeñana, 2001, 733-735, e Víctor e Antonio Reina, 1983, 376, para quen a cuarta fase se caracteriza pola súa indeterminación temporal e pola súa non esixibilidade por parte do Estado.

Máis sutilmente, Roca (1994, 17-21) entende por *autofinanciamento* a omisión, por parte do Estado, de calquera tipo de cooperación económica coa igrexa católica, que se financiaría exclusivamente de doazóns (colectas e esmolas) e das rendas do seu patrimonio. Isto sería propio de ditaduras antirrelixiosas, de países do ámbito non cristián e de Suecia e Dinamarca, e, evidentemente, resulta inimaxinábel no modelo español, xa que o artigo II.5 do acordo de 1979 prevé, mesmo para o horizonte do autofinanciamento, "otros campos y formas de colaboración económica entre la Iglesia Católica y el Estado". Polo tanto, "la autofinanciación es un deseo de la Iglesia católica [...], pero ni debe entenderse como la supresión de toda colaboración estatal, ni puede alcanzarse sin la cooperación del Estado".

Criticamente, Souto Paz (1998, 15) constata:

> La Iglesia española, tal vez por la desidia de los católicos españoles o por la propia incapacidad de convocatoria de la jerarquía, parece renunciar a conseguir esta meta final de la autofinanciación y, por tanto, de su plena independencia económica respecto del poder político, aceptando el papel de confesión privilegiada respecto de las demás confesiones. El camino seguido por la Iglesia católica en numerosos países o el seguido por las demás confesiones en España no parece que sea el que pretende adoptar la actual jerarquía eclesiástica.

Sobre o autofinanciamento, *v*. García Hervás, 1994, 179-183, e, en termos moi parecidos, 1995, 218-221. Segundo Jiménez (2007), "la autofinanciación [...] debería ir por [...] vías como «aportaciones de los fieles», «ingresos por prestación de servicios» o «rentas del patrimonio eclesiástico» (es decir, derivadas de inversiones financieras e inmuebles)". Sobre as posíbeis fontes de recursos para o autofinanciamento eclesiástico, *v*. tamén García Hervás, 1994, 183-185, e González Armendia, 1988, esp. 607-621, que ademais ofrece unha detallada descrición da organización económica da corporación católica. Sobre este último tema pódese consultar tamén Goti Ordeñana, 2001, 706-717.

[1151] O fondo común interdiocesano distribúe o seu orzamento de dúas maneiras: (a) mediante pagamentos centralizados (Seguridade Social, institucións e remuneracións dos bispos) e (b) mediante a desconcentración nas dioceses (para gastos de persoal, etc.).

[1152] Onde podemos consultar unha interesante táboa:

Financiación a la Iglesia católica por el IRPF

Ejercicio fiscal	Declarantes que marcan la casilla de la iglesia (%)	Importe del IRPF cuota integra (mill. euros)	Presupuestos Grales. del Estado para la Iglesia (mill. euros)	Incremento presupuesto general sobre el año anterior (%)	Complemento entregado por el Estado * (mill. euros)
1980	-	-	45,83	-	-
1981	-	-	51,32	12,00	-
1982	-	-	55,95	9,02	-
1983	-	-	62,64	11,94	-
1984	-	-	66,69	6,48	-
1985	-	-	71,34	6,96	-
1986	-	-	76,46	7,18	-
1987	-	-	79,99	4,62	-
1988	39,08	40,19	83,19	4,00	43,00
1989	38,24	49,33	85,69	3,00	36,36
1990	39,70	63,92	91,71	7,03	27,79
1991	40,97	73,80	95,92	4,59	22,12
1992	42,29	78,23	109,98	14,66	31,75
1993	42,73	83,69	109,98	0	26,29
1994	38,31	82,09	109,98	0	27,89
1995	36,58	85,16	113,80	3,48	28,64
1996	33,36	82,66	113,80	0	31,14
1997	36,96	91,54	120,20	5,62	28,66
1998	36,62	97,43	120,20	0	22,77
1999	39,69	88,76	120,20	0	31,44
2000	39,12	97,73	128,01	6,50	30,28
2001	33,28	95,69	131,02	2,35	35,33
2002	34,32	105,99	133,42	1,83	27,43
2003	-	-	135,80	1,78	-
2004	-	-	138,00	1,62	-
2005	-	-	141,47	2,51	-
2006	-	-	144,24	2,12	-
TOTAL	-	-	2.736,83(1)	-	450,89
			2.226,61(2)		

*Presupuestos del Estado menos el importe por IRPF
(1): Desde 1980 (2): Desde 1988

Fuente: Agencia Tributaria y Ministerio de Hacienda. EL PAÍS

Aznar Gil (1994, 86-87) analiza estes datos por Comunidades Autónomas (até 1991), con algunha pequena diferenza verbo de González Bedoya. Chama a atención como a porcentaxe de declaracións nas que se marca a opción da igrexa católica en Galiza está sempre varios puntos por debaixo da media española.

[1153] Onde podemos consultar un gráfico con datos significativos:

El dinero de la Iglesia católica en España

APORTACIONES ECONÓMICAS PRINCIPALES DEL ESTADO

- Dotación presupuestaria anual aprobada por las Cortes Españolas
  150 millones de euros
- Subvenciones del Estado a centros privados de propiedad eclesial
  3.200 millones de euros
- Salarios de profesores de religión
  517 millones de euros
- Subvenciones para organizaciones sociales de titularidad eclesial
  90 millones de euros
- Centros hospitalarios y de caridad
  60 millones de euros
- Capellanías castrenses, en hospitales y en prisiones
  30 millones de euros
- Actuaciones públicas sobre el patrimonio artístico e inmobiliario de propiedad eclesial
  200 millones de euros
- Otras actuaciones urbanísticas
  60 millones de euros

TOTAL APORTACIONES: 4.307 millones de euros

- Desgravaciones fiscales y exenciones fiscales:
  750 millones de euros

TOTAL ESTIMADO: 5.057 millones de euros

FINANCIACIÓN

Financiación a la iglesia católica por el IRPF.
Millones de euros.

INMUEBLES

Parroquias

Total	**22.960**

Catedrales	103
Monasterios	961
Museos	280
Centros de salud	
Hospitales	107
Ambulatorios y dispensarios	128
Total	235
Centros sociales	
Residencias	876
Orfanatos	937
Guarderías	321
Reeducación	365
Caridad	144
Otros	305
Total	2.948
Centros educativos	
Jardines de infancia	2.129
Centros de enseñanza	5.197
Total	7.326

PERSONAS ATENDIDAS EN LOS CENTROS DE LA IGLESIA CATÓLICA
Año 2002

Fuente: Ministerio de Hacienda, Ministerio de Educación, Conferencia Episcopal Española y elaboración propia.

EL PAÍS

[1154] Para este achegamento ao financiamento da igrexa católica, *v.*, en xeral, os moi detallados informes xornalísticos de González Bedoya (2005a, 2005b e 2006) e de Prieto (2005a e 2005b). Tamén o xornalista Sánchez Soler (2002, esp. 19-41, 111-131 e 209-211) analiza as finanzas da corporación católica.

De todos os xeitos, é preciso ter en conta unha importante observación de Jiménez (2007): "Los datos que aparecen en los medios de comunicación son [...] contradictorios y asombrosamente diferentes. Un ejemplo. Según el diario El País, el volumen de fondos que las administraciones públicas dedicaron en el año 2003 a la enseñanza privada católica superaba los 2.400 millones de euros. El ABC, sin embargo, hablaba sólo de 600 millones".

[1155] Dado que o pagamento dos salarios dos cregos depende case por completo da contribución pública, Gómez Movellán (1999, 79-80) pode afirmar que os bispos e os cregos españois están *nacionalizados*, o que se cohonesta moi ben coa nosa tese de que en España se produciu unha estatalización da relixión. Neste mesmo sentido, Llamazares Fernández (2002) pregúntase: "¿no habría que considerar empleados del Estado a obispos y sacerdotes que son pagados con el dinero público [...]?".

Polo que respecta a Galiza, Carballo Carballo (1995, 178-179) sinala que a "Igrexa galega, maioritariamente, empéñase en ser unha Igrexa clerical de poder, que quere contar co apoio do poder civil e que ten a súa masa fiel na clase media tradicional, a máis alleada da lingua e da identidade galegas". Da análise dos orzamentos das dioceses de Santiago de Compostela e de Mondoñedo para o ano 1986, resulta que o seu financiamento "en máis de dous terzos ten orixe nos fondos procedentes do Estado".

[1156] Unhas 11.000 persoas nos centros públicos e outras 4.000 nos privados.

[1157] O que Goti Ordeñana (2001, 735-748) cualifica como *financiamento indirecto* ou como *prestacións negativas*: non suxeición a impostos, exención de tributos e beneficios e estímulos

fiscais. *V*. tamén, sobre este tema, Corral Salvador, 2007, 317-347, e Souto Paz, 1995[3], 327-330.

[1158] Sobre a exención do IVE, *v*. Contreras Mazarío e Celador Angón, 2005, 43, Corral Salvador, 2007, 331-340, Goti Ordeñana, 2001, 744-747, e Landete Casas, 2006, 322-323. A corporación católica segue exenta do pagamento do máis importante dos trabucos indirectos municipais, o Imposto sobre Construcións, Instalacións e Obras (ICIO), que grava as obras que precisan dunha autorización do concello, o que tamén semella contrario á lexislación comunitaria na materia.

[1159] Isto é así até o punto de que Presas Barrosa (1998, 223) considera "la colaboración económica de un Estado aconfesional como lo es el español, con respecto a la Iglesia Católica, [...] como algo normal".

É importante subliñar que son *todos* os contribuíntes (con independencia de que manifestasen ou non a súa disposición a participaren na asignación tributaria a través do IRPF) os que sosteñen a corporación católica, xa que o importe asignado se detrae de *toda* a recadación do imposto.

A maiores, é importante ter presente que o contribuínte que decide destinar o 0,7% da súa cota íntegra exclusivamente a fins sociais, en realidade non pode evitar que unha parte da súa achega vaia parar a organizacións non gobernamentais católicas implicadas en programas de acción social e en proxectos de cooperación internacional. *V*., sobre esta cuestión, Sánchez Soler, 2002, 173-194 e 229-231.

[1160] *V*., no capítulo 10, Giner e Pérez Yruela, 1979, 80, e Williamson, 1989, 68. En palabras de Víctor e Antonio Reina (1983, 370), escritas durante a primeira fase das catro previstas no artigo II do acordo de 1979,

> conviene salir al paso de una afirmación común en la doctrina, según la cual el sistema de dotación, de consignación presupuestaria a favor de la Iglesia Católica, sería compatible con la no confesionalidad, con la laicidad del Estado. Afirmación esta que es preciso matizar para no incurrir en un formalismo extremo y para no alejarse de la realidad, de las consecuencias prácticas de las normas. Puede admitirse la compatibilidad entre dotación y laicidad. Pero si exclusivamente se "dota" a la Iglesia Católica, de hecho se vulnerará el principio de igualdad y se podrá incurrir en un "criptoconfesionalismo a voces" (y permítase la expresión, que aunque paradójica indica a las claras el contrasentido de la realidad, tal como se muestra en la actualidad). Las confesiones distintas de la Iglesia Católica, contemplan las leyes y los nuevos principios constitucionales por un lado, y por otro los Presupuestos Generales del Estado que siguen privilegiando a la Iglesia Católica: no admitir tan simple "matiz" sería negar la evidencia y frecuentemente se niega, o al menos se ignora.

Nestes momentos, a católica é a única relixión cara á que o Estado canaliza unha parte da masa tributaria recadada a través do IRPF. Entre os exercicios de 2005 e 2008, a *Fundación Pluralismo y Convivencia*, unha entidade do sector público estatal creada o 15 de outubro de 2004, foi dotada polo Estado con 16.500.000 euros para o financiamento de accións educativas, culturais e de integración social das confesións xudía, musulmá e evanxélica (que son as únicas que celebraron acordos de cooperación co Estado). Podemos constatar como (a), no plano *cuantitativo*, hai unha sensíbel diferenza respecto do financiamento público da igrexa católica, e como (b), no plano *cualitativo*, hai unha clara restrición da autonomía das confesións distintas da católica á hora de investir os fondos recibidos.

De aí que haxa que ler con prudencia afirmacións como a de Arza (1988, 69): "Esta colaboración [entre o Estado e a igrexa católica] no supone ninguna discriminación con las demás confesiones religiosas. Porque si ellas quieren establecer unos acuerdos con el Estado en orden a obtener estas dotaciones [orzamentarias], los pueden hacer, fundándose en el art. 16,3 de la Constitución".

Sobre o financiamento das confesións non católicas, *v*. Combalía, 1994, Contreras Mazarío e Celador Angón, 2005, 38-44, e Souto Paz, 1999, 614-615. As confesións de notorio arraigo (nestes momentos o xudaísmo, as igrexas evanxélicas, o islam, as Testemuñas Cristiás de Xehová, a Igrexa de Xesucristo dos Santos dos Derradeiros Días e mais a Federación de Comunidades Budistas de España) poden asinar co Estado acordos de cooperación, que, consonte o artigo 7.2 da Lei orgánica de liberdade relixiosa, poden prever un réxime fiscal privilexiado. Así sucedeu nos acordos asinados en 1992 coa Federación de Comunidades Israelitas de España, coa Federación de Entidades Relixiosas Evanxélicas de España e coa Comisión Islámica de España. Deste xeito, podemos distinguir *catro réximes fiscais diferentes*: (a) o da igrexa católica, (b) o das confesións relixiosas que asinaron acordos de cooperación co Estado, (c) o das demais confesións relixiosas inscritas no Rexistro de Entidades Relixiosas e (d) o dos grupos non relixiosos.

[1161] Isto converte en politicamente irrelevante o debate acerca da posíbel inconstitucionalidade do sistema de financiamento da igrexa católica, tal e como a afirman, por exemplo, Contreras Mazarío e Celador Angón (2005, 44-45).

[1162] A este respecto, Calleja Sáenz de Navarrete (1988, 375) observa criticamente:

> ¿Es posible esta conclusión sin algún tipo de acto de fe? ¿Por qué aceptar, *sin acto de fe*, que la existencia e interpretación «católica» de esa ley natural es correcta y universalmente válida, al menos, en puntos determinados? ¿Quién y por qué decidirá, en la *discrepancia*, que otros hombres tienen atrofiado su espíritu humanista o no viven con buena voluntad? ¿Cómo sabe la Iglesia, *sin recurso a su Fe*, cuáles son los valores objetivos e irrenunciables a una ética civil respetuosa de los ciudadanos, no sólo por cristianos sino por humanos?

Sobre a permanente invocación eclesiástica do dereito natural, Sotelo (2008) observa:

> Al apelar a un "derecho natural", en sí mismo racional y además, incardinado en la *ley eterna* de origen divino, que sólo a la Iglesia correspondería interpretar, coloca sobre el derecho positivo uno de origen divino en manos exclusivas de la Iglesia. Si el poder político sanciona leyes que van contra el "derecho natural", como es el caso del aborto o del matrimonio homosexual, de hecho rompe con el orden democrático, ya que únicamente es legítimo si se sostiene sobre el "derecho natural". Desde una argumentación que creíamos superada por el último Concilio, algún obispo español ha llegado a descalificar al Gobierno de "antidemocrático".

[1163] *V*. Andrés-Gallego, Pazos e Llera, 1996, 223, Brassloff, 1998, 106, Callahan, 2000, 447, Calleja Sáenz de Navarrete, 1988, 183, 202-205, 217-218, 224-225, 369 e 373-375, Gunther e Blough, 1980, 78-80, Herrero y Rodríguez de Miñón, 1993, 256-261, Iribarren Rodríguez, 1992, 377 e 407, e Prego, 1999, 24-25.

[1164] *V*. Callahan, 2000, 452-453, Calleja Sáenz de Navarrete, 1988, 203 e 373, e Gunther e Blough, 1980, 80.

[1165] González Barón (2001, 74) observa acerca desta disposición: "La redacción resulta escalofriante no ya sólo por el manifiesto menosprecio hacia los sentimientos de los no católicos que implica, sino porque otorga a los obispos un papel de gestores de la libertad de expresión del conjunto de los ciudadanos, como si aquí nada hubiera cambiado en materia de religión desde los mejores tiempos del nacionalcatolicismo". Un exemplo de como se argumenta a prol desta disposición desde unha perspectiva católica achéganolo Santos Díez (1980, 242):

> El valor religioso, en cuanto está inserto en el acervo cultural de los pueblos y en cuanto constituye un factor en la formación integral de la persona y un programa opcional trascendente de vida, es un derecho importante del ciudadano, no inferior por lo menos a otros valores como la cultura, la educación, la sanidad, la defensa nacional, el deporte, etc. Si estas realidades humanas han de ser y son promovidas y no deben ser ocultadas en los medios de comunicación, la misma medida, en su debida proporción, habrá que aplicar a la realidad religiosa. De ahí que los diversos países consideren razonable y aconsejable la presencia religiosa en dichos medios comunicativos, y algunos, en el caso concreto de la Iglesia, tienen estipulados diversos acuerdos con la Santa Sede sobre el tema.

Tamén Presas Barrosa (1998, 244) comenta, como se fose unha obviedade, que, "una vez más, el Estado parece aceptar la pertenencia mayoritaria a la fe católica de los españoles y se dispone a ofrecer en sus medios de comunicación una programación acorde con esta circunstancia".

[1166] Pero non só na educación, como demostra a presenza da igrexa católica en hospitais, centros de asistencia social, forzas armadas, cárceres, etc. No campo da *asistencia social e sanitaria*, o Estado do benestar español non asume a totalidade da xestión directa. En efecto, unha parte desta asistencia está nas mans da igrexa católica ou de organizacións non gobernamentais (católicas ou non), que reciben financiamento público por facérense cargo de centros hospitalarios, de ambulatorios, de residencias da terceira idade, de centros de acollida para mulleres maltratadas, de gardarías, de orfanatos, de albergues para os esmoleiros, etc. Neste ámbito actúan Cáritas, Mans Unidas, as *Hermanitas de los Ancianos Desamparados* ou as *Hijas de la Caridad de San Vicente de Paúl*. O Estado tamén asume o pagamento das nóminas dos capeláns hospitalarios, penitenciarios e castrenses. *V*. Presas Barrosa, 1998, 245-256 e 271-279, Gómez Movellán, 2001, 55, e González Bedoya, 2005a. En realidade, isto pode ter graves implicacións desde o punto de vista da liberdade ideolóxica e relixiosa. Así, Granado (2002, 54) pregunta: "Sería curioso, por ejemplo, conocer cómo se vela por los derechos de los no creyentes en algunos centros de enseñanza o destinados al cuidado de la tercera edad regentados por órdenes religiosas. O ahondar en el sentido constitucional de los capellanes".

[1167] É necesario introducir, con Jordán Villacampa (2001, 328), unha matización conceptual: (a) por *ensino relixioso* entendemos aquel ensino no que a relixión informa en xeral o contido do proceso educativo do centro, mentres (b) por *ensinanza da relixión* entendemos a impartición no centro da materia de relixión (católica).

[1168] *V*. Tello Lázaro, 1984, 185-219.
[1169] Pío XI, 1931.
[1170] Calleja Sáenz de Navarrete, 1988, 180-182, 191-192, 201-202, 206-207, 338-340, 357-358 e 373-374.
[1171] O argumento eclesiástico é o seguinte: o ensino público admite a quen ten medios para pagar un ensino privado, mentres que un ensino privado non financiado publicamente excluiría a quen o quixese para si pero non puidese pagalo. *V*. Gunther e Blough, 1980, 75-76: "No podría existir completa libertad de educación, argumentaban [os partidarios da educación relixiosa], si el asistir a una escuela privada supusiera la imposición de una carga financiera sobre los padres; en consecuencia, el Estado debe acarrear totalmente con los costos de la educación privada".
[1172] Federación Española de Religiosos de la Enseñanza – Titulares de Centros Católicos (FERE-CECA), 2008. A partir de agora, FERE-CECA, 2008.
[1173] Conferencia Episcopal Española, 2007b.
[1174] *V*. tamén, especialmente, os puntos 7, 14, 24, 28, 29, 31, 39, 41 e 50. Souto Paz (1995[3], 310) tamén fala da "tradicional vocación [da igrexa católica] de creación y sostenimiento de centros docentes, como una expresión de su misión evangelizadora". O prelado Amigo Vallejo (2008, 31) tampouco disimula que a igrexa católica "no existe para adaptarse al mundo sino para evangelizar el mundo".
[1175] Brassloff (1998, 34) subliña que a enunciación deste dereito está claramente "Church-influenced".
[1176] Son numerosas as normas de dereito internacional público que recoñecen o dereito dos pais a elixiren o tipo de educación (relixiosa, moral e filosófica) que queren para seus fillos. Podemos sinalar, entre outras, as seguintes: (a) a Declaración universal dos dereitos humanos, proclamada pola Asemblea Xeral das Nacións Unidas reunida en París o 10 de decembro de 1948 (artigo 26.3); (b) o Pacto internacional de dereitos económicos, sociais e culturais, adoptado pola Asemblea Xeral das Nacións Unidas o 16 de decembro de 1966 (artigo 13.3); (c) o Pacto internacional de dereitos civís e políticos, adoptado pola Asemblea Xeral das Nacións Unidas o 16 de decembro de 1966 (artigo 18.4); (d) a Declaración dos dereitos do neno, proclamada pola Asemblea Xeral das Nacións Unidas o 20 de novembro de 1959 (principio 7); (e) a Convención relativa á loita contra a discriminación na esfera do ensino, adoptada o 14 de decembro de 1960 pola Conferencia Xeral da UNESCO (artigo 5.1.b); e (f) o Convenio sobre protección dos dereitos humanos e das liberdades fundamentais, adoptado o 4 de novembro de 1950 polo Consello de Europa (protocolo adicional do 20 de marzo de 1952, artigo 2).
Para Contreras Mazarío e Celador Angón (2005, 46-47), os textos internacionais non serven como fundamento do dereito ao ensino da relixión (católica), porque o que estes textos posibilitan é

> la existencia de centros docentes no estatales y la posibilidad por parte de las personas físicas o jurídicas de crear tales establecimientos, así como el derecho de dirigirlos. Pero no surge de aquí un deber para los poderes públicos de financiar este tipo de centros como tampoco la obligación para el Estado de establecer un sistema educativo cerrado y único, o lo que es lo mismo, sistemas educativos "a la carta", ni un derecho ni un deber dirigido a integrar dentro de los sistemas educativos nacionales una enseñanza o adoctrinamiento en una religión o creencia determinadas. [...]
> [...]
> Todo ello permite afirmar que la enseñanza de la religión católica en el marco de nuestro sistema educativo, como materia formando parte de las materias mínimas o comunes equiparadas al resto de las asignaturas fundamentales, tiene su origen o, mejor, su fundamento jurídico en el [acordo sobre ensino e asuntos culturais].

Nun sentido similar, Puente Ojea (2007b, 410) puntualiza que o artigo 26.3 da Declaración universal dos dereitos humanos

> *nada sabe de una supuesta obligación del Estado de crear, dotar de profesorado, escuelas o colegios privados costeados con dinero público, ni tampoco* –pues sería igualmente escandaloso– *de financiar con su presupuesto fiscal centros docentes privados que permitieran a los padres ejercitar, a cuenta del cuerpo ciudadano, su personal «libertad de conciencia»*. Pero esta situación intolerable –una verdadera irrisión– es la que sufre hoy el pueblo español. La concesión que le hacen los estados a las Iglesias *se limita estrictamente a la exención de los padres de someterse a la «obligatoriedad» de que sus hijos cumplan con el deber de su educación elemental o primaria en escuelas o colegios que no ajusten su docencia a la fe y a los mandamientos de sus convicciones, y ello se supone que con cargo íntegro a sus bolsillos, sin pretender que los estados les otorguen ayudas o subvenciones económicas de ningún tipo*. Todo ello sería inaudito en el modelo estándar de Naciones Unidas.

Tamén na análise que Puente Ojea (2007b, 411) fai do previsto no artigo 13.3 do Pacto internacional de dereitos económicos, sociais e culturais está presente –aínda que non se explicite– a distinción entre os dereitos-liberdade e os dereitos-prestación. Nesta liña, o autor fíxase no artigo 18.4 do Pacto internacional de dereitos civís e políticos, que é

> especialmente cuidadoso [...] de *descartar la prevalencia de cualquiera de las dos cosmovisiones antagónicas posibles –religiosa* o *irreligiosa*– en la redacción que confiere a los padres un *derecho preferente de opción respecto de sus hijos*, limitándose al compromiso de *«respetar la libertad de los padres* y, en su caso de los tutores legales, para garantizar que los hijos reciban la educación religiosa [o irreligiosa] y moral que esté de acuerdo con sus propias *convicciones»*. Se dice sólo *«respetar»* y *no «ejecutar»* o *«implementar» ese derecho preferente*. [...] El precepto es *deliberadamente de extrema parquedad*.

[1177] Lei orgánica 8/1985, do 3 de xullo, reguladora do dereito á educación (BOE do 4 de xullo).

[1178] Souto Paz (1999, 479-480) enumera as obrigas dos centros privados concertados: (a) a gratuidade, (b) a admisión do alumnado (cuxos criterios son iguais aos que rexen para os centros públicos), (c) a existencia dun consello escolar, (d) a selección do profesorado de acordo cos principios de mérito e capacidade e (e) o respecto da liberdade de conciencia con independencia do carácter propio dos centros. FERE-CECA (2008, 26) ofrece unha útil descrición do *concerto*: "Con el nombre de *contrato o de concierto* se alude a una forma jurídica de tipo formalmente contractual o convencional por la que la Administración se obliga a financiar, total o parcialmente, determinadas unidades (aulas) o plazas individuales escolares bajo ciertas condiciones que, en principio, vienen predeterminadas por el ordenamiento aplicable". FERE-CECA (2008, 29) recoñece que "los conciertos vienen permitiendo desde hace dos décadas el mantenimiento de un sector educativo privado que se cuenta entre los más importantes de los países europeos, que permite dar satisfacción, aun con dificultades, al derecho a la educación en libertad". FERE-CECA (2008, 41) tamén ofrece un exemplo paroxístico dun argumento coherente coa corporatización da función pública relixiosa no campo educativo:

> Si, excepcionalmente, no alcanzaran verdaderamente en algún momento los recursos públicos para cumplir ese deber constitucional [de implementar a gratuidade da educación obrigatoria privada], tras darle la prioridad obligada con respecto a otros gastos públicos, incluidos los relativos a la financiación del resto del sistema educativo, las reducciones de la cobertura financiera pública de la gratuidad deberán aplicarse por igual a los centros públicos y a los privados concertados, pues hay que recordar de nuevo que no son los centros sino los educandos sus destinatarios últimos, y que el principio de paridad de trato impedirá discriminarlos en razón de que elijan unos u otros tipos de centros. Deberán arbitrarse, en consecuencia, en tal excepcional hipótesis, las normas que limiten dicha cobertura financiera en razón del nivel de la renta familiar del educando, autorizando a los centros públicos y privados concertados a percibir de los padres o tutores las cuotas o contribuciones complementarias necesarias, debidamente tasadas, de modo que pueda alcanzarse la completa cobertura de los costes estandarizados.

[1179] *V*. Andrés-Gallego, Pazos e Llera, 1996, 224-233, Callahan, 2000, 455-456, Corral Salvador, 2007, 260-264, García Santesmases, 2003, 234-236, e Payne, 1984, 271.

[1180] Corral Salvador (2007, 232-238 e 244-259) precisa que en Europa (coa excepción de Francia) está xeneralizada a impartición, por parte de docentes designados polas distintas confesións relixiosas, da materia de relixión nos centros públicos, e que, en España, a materia de relixión católica ten carácter *fundamental*, pero *non é obrigatoria*.

[1181] En palabras dun membro da xerarquía corporativa católica, Dorado Soto (en Mérida, 1982, 259-260),

> para nosotros [a educación] es un verdadero campo de evangelización, tanto para los niños como para los padres. No deja de ser extraño que en un modelo de sociedad que aboga por el pluralismo y por la participación de los ciudadanos, se pretenda una enseñanza estatal única y obligatoria. Para la Iglesia, la enseñanza no es una empresa lucrativa, sino un servicio al que se siente vocacionada, por fidelidad a su misión.

A igrexa católica outórgalle unha importancia estratéxica á educación en calquera lugar. Moritz (2002, 222-224), por exemplo, relata como os bispos austríacos, que durante a Segunda Guerra Mundial amosaran unha entusiástica disposición colaboracionista verbo do réxime nacionalsocialista, esixiron, xa na súa primeira conferencia tras a contenda –en setembro de 1945–, a obrigatoriedade da materia de relixión no ensino.

[1182] *A sensu contrario*, Tello Lázaro (1984, 190) observa que, de acordo co principio católico de subsidiariedade, a familia como "sociedad básica, y por lo tanto mínima" non está "en condiciones de ejercer la función educativa en toda su complejidad". De aí que o Estado e a igrexa católica deban facerse cargo de completar a insuficiencia da familia para "organizar y orientar la educación".

[1183] Como recorda Presas Barrosa (1998, 231), o artigo I do acordo do 3 de xaneiro de 1979 entre o Estado español e a Santa Sé sobre ensino e asuntos culturais refírese á "educación moral y religiosa [...] en el ámbito escolar", o que, segundo a autora, significa que "la enseñanza católica tendrá su lugar –siempre que los padres lo requieran– dentro del recinto escolar. La Iglesia no tendrá así que reducir su magisterio a aquellos centros de su pertenencia". Corral Salvador (2007, 228) opina que o acordo "no sólo se mantiene dentro del marco constitucional, sino que además se queda por debajo de lo que aquél en buena lógica

podría permitir. Se podría afirmar que el [acordo] constituye [...] un desarrollo minimalista del artículo 27 de la Constitución en cuanto aplicado a la Iglesia".

[1184] Seguidamente utilizaremos os datos do departamento de educación do Goberno de España, pero tamén se poden consultar as bases do Instituto Nacional de Estatística (http://www.ine.es) e da Internacional da Educación (http://www.ei-ie.org).

[1185] Datos dos anos 2004 e 2005, que se poden consultar en liña en <http://www.mec.es/mecd/jsp/plantilla.jsp?id=3131&area=estadisticas&contenido=/estadisticas/educativas/cee/2006A/cee_2006A.html> e <http://www.mec.es/mecd/jsp/plantilla.jsp?id=311&area=estadisticas&contenido=/estadisticas/educativas/gasto/2005/gastos2005.html>; e previsións para o curso 2007-2008: Ministerio de Educación y Ciencia, *Datos y cifras. Curso escolar 2007/2008*, Madrid, 2007, accesíbel en liña en <http://www.mec.es/mecd/estadisticas> [consulta: 13 de outubro de 2007].

[1186] Educación infantil, primaria e secundaria, bacharelato, formación profesional, educación especial e educación a distancia. Non tratamos os datos sobre o ensino superior. Existen sete universidades confesionais en España: a de Deusto (xesuíta), a de Navarra (do Opus Dei), a de San Pablo-CEU (da Asociación Católica de Propagandistas), as pontificias de Comillas e de Salamanca, e as católicas de Murcia e de Ávila.

[1187] Para o ensino público: gasto público das Comunidades Autónomas e do MEC. Para o ensino privado: transferencias das Comunidades Autónomas e do MEC.

[1188] No gasto público no ensino público inclúense os servizos complementarios, a educación compensatoria e mais as actividades extraescolares e anexas.

[1189] Este dato remítenos ao *mito da secularización* que abordamos ao comezo do capítulo 15, e permítenos facer unha lectura crítica dunha aseveración de Jordán Villacampa (2001, 330):

> Estamos asistiendo al desarrollo de una realidad paradójica en materia educativa. Por una parte, la sociedad está cada vez más secularizada y, por otra, hay una gran demanda por parte de los padres de plazas en los colegios religiosos con la finalidad de educar en ellos a sus hijos menores.
>
> La enseñanza religiosa en la España actual es, por consiguiente, una realidad constatable: los colegios privados con ideario religioso son numerosos.

Evidentemente, se relativizamos o proceso de secularización, a demanda social do ensino relixioso perde a súa condición de fenómeno paradoxal.

[1190] Para estas conclusións baseámonos sobre os datos do Instituto Nacional de Estatística:

O ensino privado non universitario no curso 2004-2005		
Centros	En España	6.477
	En Galiza	331
	Relixiosos concertados en España	2.389
	Relixiosos concertados en Galiza	114
	Relixiosos non concertados en España	299
	Relixiosos non concertados en Galiza	12
Alumnado	En España	2.288.630
	En Galiza	107.917
	En centros relixiosos concertados en España	1.379.324
	En centros relixiosos concertados en Galiza	60.808
	En centros relixiosos non concertados en España	50.040
	En centros relixiosos non concertados en Galiza	1.444
Ingresos correntes en España (%)	• Administración pública	58
	• Fogares	35
	• Outros (doazóns, asociacións de pais, concesións de servizos, etc.)	7
Subvencións públicas correntes (euros)	En España	4.249.962.000
	En Galiza	190.745.000
	En España por alumno	1.857
	En Galiza por alumno	1.768
	Centros relixiosos concertados en España	2.854.515.000
	Centros relixiosos concertados en España por alumno	2.070
	Centros relixiosos non concertados en España	21.270.000
	Centros relixiosos non concertados en España por alumno	425
Beneficios correntes (euros)	En España	457.000.000

Fonte: Elaboración propia a partir dos datos do departamento de educación do Goberno de España (<http://www.mec.es/mecd/jsp/plantilla.jsp?id=3131&area=estadisticas&contenido=/estadisticas/educativas/cee/2006A/cee_2006A.html> [Consulta: 13 de outubro de 2007]) e de Instituto Nacional de Estadística, 2006.

O lector poderá comprobar que os datos que ofrece o Instituto Nacional de Estatística non coinciden exactamente cos que manexa o Goberno de España, e que expuxemos *supra*.

[1191] Sánchez Soler (2002, 159-171 e 237-240) fala do "imperio educativo de la Iglesia en España".

[1192] Non é este o lugar para realizar un estudo sociolóxico do alumnado matriculado en centros católicos. Gil Calvo (2008) entende que "subsiste el control por parte de la Iglesia de la educación de las élites y las clases medias, un control sin parangón en Europa que fue confirmado por la democracia actual y está reforzado por la elección de muchas familias secularizadas o incluso agnósticas, que prefieren llevar a sus hijos a colegios segregados por su limpieza étnica en busca no de capital humano (educación de calidad), sino de capital social (buenas relaciones y redes de influencia)".

[1193] FERE-CECA (2008, 32) expón este feito en forma de queixa: "Los conciertos no están aportando realmente a los centros privados concertados la financiación del coste real promedio de la educación que ellos han de ofrecer gratuitamente". Entre os factores que poden explicar a contención do gasto no ensino privado concertado atrevémonos a aventurar dous: (a) os centros privados concertados soen percibir dos pais cantidades a maiores polos máis diversos conceptos –unha práctica (de pagamentos encubertos) tolerada pero de máis que dubidosa legalidade, debida precisamente á suposta insuficiencia do financiamento público– e (b) o profesorado dos centros privados concertados soporta unha maior carga lectiva e percibe unha remuneración máis baixa que o profesorado de carreira no ensino público. En todo caso, habería que recordar aquí unha advertencia de Peña-Ruiz (1999, 435) en alusión aos centros privados que seleccionan o seu alumnado (algo que non poden facer os centros públicos): "Muchos representantes oficiales de las escuelas privadas reivindican la *paridad de la financiación* sin que se les ocurra proponer de igual modo la *paridad de las obligaciones*, cosa que, a fin de cuentas, haría su posición menos inadmisible".

[1194] Para este achegamento á problemática da materia de relixión seguimos moi de preto a Ferreiro Galguera (1997) e a Santos Díez (1980).

[1195] Jordán Villacampa (2001, 333) recolle esta idea: "Lo que *no aparece constitucionalmente definido es que el derecho a educar según las propias convicciones deba hacerse en la escuela* o fuera de ella, por medio de una asignatura destinada al efecto". A mesma autora (Jordán Villacampa, 2001, 334) subliña: "nuestro texto constitucional permite tanto un sistema educativo de neutralidad que posibilite la escuela pública laica, al estilo francés que proporciona tiempo libre a los alumnos para su formación religiosa fuera de la escuela, como un sistema pluralista en el [que] quepan tanto la enseñanza laica como la enseñanza religiosa". Obviamente, é lexítimo defender o primeiro dos sistemas apuntados por Jordán Villacampa, como fai o editorialista do xornal *El País* (País, 2002a e 2002b), para quen o coherente no Estado aconfesional español sería un apoio público a unha ensinanza da relixión no ámbito interno das igrexas e non na escola pública, ou polo menos fóra do horario escolar; e sempre sen contrapartidas para o alumnado que non queira cursar a materia de relixión. O segundo dos sistemas –polo que se optou en España– tería así un aquel de confesionalismo rancio. Tamén Contreras Mazarío e Celador Angón (2005, 46) entenden que "la enseñanza de la religión (de una concreta religión) no aparece constitucionalizada [...]. Por tanto, no es en la CE donde debe situarse el fundamento jurídico de la enseñanza de la religión en España".

Desde o noso punto de vista, a pregunta que hai que contestar neste punto é a seguinte: Tendo en conta o modelo español de corporatización das funcións relixiosa e educativa, debe estrañarnos que a materia de relixión (católica) se imparta dentro da escola? Algún autor católico intenta atopar explicacións plausíbeis para este feito. Así, Martín Patino (2005) apunta:

> El conocimiento de la doctrina y moral católica, exilado del conjunto del programa educativo, lo alejaría de los otros saberes contextuales y degradaría su razón de ser en el marco de la escuela pública. [...]
>
> [...]
>
> Expulsar el hecho religioso fuera del recinto escolar ahondará nuestras patologías sociales en vez de curarlas. El mercado de la credulidad, del esoterismo y de la irracionalidad contaminarán, como la peste, el aire que respiramos. [...] nos expondríamos peligrosamente a todo tipo de interpretaciones fundamentalistas tanto más perniciosas cuanto que provengan de jóvenes ignorantes, que no han recibido la instrucción necesaria para interpretar el Libro Sagrado de referencia.

[1196] Contreras Mazarío e Celador Angón (2005, 52) especifican que o artigo 27.3 da Constitución non prevé que "la Administración deba hacerse cargo de impartir dicha formación [relixiosa e moral] de forma directa, ya que ello supone un salto de calidad incompatible con el artículo 16.3 de la CE, al producirse una identificación entre formación religiosa o moral y confesiones religiosas organizadas, al tiempo que convierte a la Administración en una 'empresa de tendencia'".

[1197] De todos os xeitos, e como nos recorda Jordán Villacampa (2001, 338), a "interpretación de este artículo [II do acordo do 3 de xaneiro de 1979 sobre ensino e asuntos culturais] y de sus

concordantes dista mucho de ser pacífica habiendo generado normas contradictorias, enfrentamientos entre conservadores y progresistas y una nutrida dialéctica doctrinal y jurisprudencial".

[1198] Contreras Mazarío e Celador Angón (2005, 50) precisan que "sólo el ejercicio del derecho de opción crea la obligación educativa de ofertar" a materia de relixión (católica). Isto "conlleva la opción de no recibirla, lo que supone un estado de no obligación, por lo que el establecimiento de una alternativa obligatoria no es, a nuestro entender, un problema de constitucionalidad, sino que entra más bien en el ámbito de la libre discrecionalidad de la Administración, y más concretamente dentro de las facultades que la CE le atribuye a ésta de ordenación general del sistema educativo".

[1199] Pero a materia existiu en momentos anteriores. Para unha historia da materia e das actividades alternativas, *v*. Sánchez Soler, 2002, 133-147.

[1200] Artigo 18.3.k e apartado 3 da disposición adicional segunda do Decreto 133/2007, do 5 de xullo, polo que se regulan as ensinanzas da educación secundaria obrigatoria na Comunidade Autónoma de Galiza (DOG do 13 de xullo).

[1201] Esta constatación vese reforzada pola xurisprudencia do Tribunal Supremo, que determina que a materia alternativa, que non ten por que ter un contido moral, non pode implicar que o alumno que curse a materia de relixión conte con menos tempo para preparar as demais materias; polo tanto, a materia alternativa non pode consistir en tempo de estudo asistido para reforzar a aprendizaxe das demais materias.

[1202] *V*. Francisco Delgado Ruiz, 2001b, 27-28: "Si un ciudadano tiene el derecho a asistir a unos determinados cultos religiosos, a los ciudadanos que no asistieran se les debería de obligar a leerse las obras completas de Aristóteles o Engels, por ejemplo. Esto sería una aberración incomprensible". Segundo Souto Paz (1999, 474), "la alternativa más respetuosa con la libertad ideológica y religiosa será, naturalmente, el recreo".

Blas Zabaleta (2005) chama a atención sobre o curioso feito de que non se impuxese nunca

> una carga lectiva disuasoria a los alumnos que no elegían la asignatura [de relixión católica] hasta que un Gobierno de UCD, con Otero Novás como ministro de Educación, instauró en 1980 la Ética como alternativa a la Religión. Desde aquel momento la voluntariedad de la clase de Religión se convirtió en opción entre una u otra enseñanza. Se desvirtuaba con ello el carácter voluntario de la religión confesional y se creaba, de paso, un problema peculiar al sistema educativo, el de articular una asignatura "de relleno" en todos los cursos de la secundaria destinada a ocupar el tiempo de los que no quisieran religión confesional.

Sobre esta cuestión, *v*. tamén Andrés-Gallego, Pazos e Llera, 1996, 233-238.

Nós entendemos que o feito de que os pais teñan que pronunciarse sobre se desexan ou non unha formación relixiosa para os seus fillos escolarizados é constitucionalmente problemático, porque ninguén pode ser obrigado a declarar sobre a súa relixión ou as súas crenzas (art. 16.2 da lei fundamental). Neste caso, ademais, a declaración dos pais vai quedar recollida no expediente académico, que é un documento público. O único correcto constitucionalmente – combinando o previsto nos artigos 16.2 e 27.3– sería que os pais, facendo uso dun *dereito universal de reclamación individual* (por utilizarmos o termo empregado por González Barón [2001, 73]), decidisen *motu propio* solicitar expresamente a ensinanza da relixión para seus fillos. O que é moi discutíbel é que este dereito dos pais xere obrigas para terceiros pais, xa sexa (a) a de declarar sobre as súas crenzas, xa sexa (b) a de matricular a seus fillos en materias alternativas á de relixión. Ramírez Medina (2001, 149-150) explica así os problemas que provoca a actual regulación desta materia:

> en el impreso de matrícula oficial, el padre o tutor legal debe marcar la casilla correspondiente a la religión católica, musulmana, judía u otras confesiones religiosas, o bien la de alternativas, con lo que, en cualquier caso, hay capacidad de elección, mas también constricción en el hecho de manifestar las propias creencias. ¿Qué se hace con los alumnos cuyos padres, ejerciendo el derecho reconocido por la Constitución, decidan no marcar ninguna de esas casillas? ¿O con aquellos que, por pertenecer a opciones religiosas minoritarias, no desean manifestarse pero tampoco que sus hijos sean llevados a la alternativa? [...]
>
> Los alumnos de la alternativa han acabado convirtiéndose, de este modo, en rehenes de las creencias e intereses ajenos. A la postre, ellos sí han resultado discriminados.

(*V*. tamén, para este problema, Francisco Delgado Ruiz, 2001b, 26-28.)

González Barón (2001, 73) observa respecto da formación relixiosa nos centros escolares:

> Los demás, está claro, no podemos reclamar que nuestros hijos sean educados en el humanismo ateo, por ejemplo, o en los rituales de Eleusis. Para hacerlo tendríamos que constituirnos como confesión religiosa, lo cual, además, es imposible en nuestra actual legislación, que excluye como «organización religiosa» a las que tienen carácter filosófico, etc. Se está negando, pues, activamente un derecho universal a un amplio conjunto de ciudadanos. (¡Bastaría con que se le negara a uno solo para ilegitimar esta posición!)

En todo caso, nesta materia pódese chegar a unha situación pouco desexábel, que Tamayo-Acosta (2003a) describe do seguinte xeito:

puede darse, y no tardando, esta situación: que en un mismo centro, en un mismo curso y grupo de alumnos y a la misma hora se impartan simultáneamente las siguientes modalidades confesionales de religión: católica, evangélica, musulmana, judía (budista e hinduista, si algún día se reconocen el budismo y el hinduismo como religiones de notorio arraigo) y la alternativa no confesional. Cada profesor se reúne con sus "adeptos", a quienes confirma en sus creencias (y, en algunos casos, contra las creencias de los compañeros de clase), en los comportamientos propios de cada religión, sin posibilidad de diálogo ni comunicación interreligioso. El escenario puede ser lo más parecido a un campo de batalla, a una reedición de las viejas guerras de religión. El tiempo de recreo puede convertirse en el más apropiado para esa guerra en vez de servir para el ocio y la convivencia pacífica en un clima de tolerancia y respeto. Al final se da la razón a Huntington y se convierte la escuela en el espacio privilegiado para el choque de civilizaciones.

[1203] Esta norma recolle, mellorándoa tecnicamente, a redacción da disposición adicional segunda da anterior LOXSE (Lei orgánica 1/1990, do 3 de outubro, de ordenación xeral do sistema educativo [BOE do 4 de outubro]). O editorialista do xornal *El País* (País, 2006) reparou de inmediato en que a LOE non alude en ningún momento a unha "asignatura alternativa obligatoria para quienes no quieran cursar la asignatura confesional".

No cadro de distribución horaria que aparece no anexo III do Decreto 133/2007, do 5 de xullo, polo que se regulan as ensinanzas da educación secundaria obrigatoria na Comunidade Autónoma de Galiza, a materia de relixión aparece, no primeiro curso, cunha carga lectiva semanal de 2 horas, equiparada coa segunda lingua estranxeira, a educación física e a educación plástica e visual; no segundo e no terceiro curso, a materia de relixión ten a carga lectiva semanal máis baixa, dunha hora; no cuarto curso, a materia de relixión, sempre cunha hora semanal, está equiparada á educación ético-cívica. Na distribución horaria recollida no anexo II do Decreto 126/2008, do 19 de xuño, polo que se estabelece a ordenación e o currículo do bacharelato na Comunidade Autónoma de Galiza (DOG do 23 de xuño), a relixión aparece, tanto no primeiro como no segundo curso, cunha carga lectiva dunha hora semanal; nesta etapa, a materia de relixión é, polo tanto, a materia con menos horas de docencia.

[1204] Hai uns 15.000 docentes de relixión católica nos centros de ensino públicos; porén, e aínda que España alberga a cuarta comunidade musulmá da Unión Europea en número de fieis, os docentes desta relixión non chegan a 50.

[1205] A Presas Barrosa (1998, 231), esta norma só lle merece un breve comentario, desconcertante desde unha perspectiva laica, pero coherente coa reinvención do nacionalcatolicismo estudado no capítulo 21: "se intenta, de esta manera, encuadrar la enseñanza dentro de unos cauces que, si no son estrictamente propios del dogma católico, al menos se ciñen a los principios generales del cristianismo". Para Souto Paz (1999, 460; *v*. tamén, en termos moi parecidos, 1995[3], 307), esta norma é simplemente

innecesaria, porque está en relación directa con la obligada neutralidad de los centros públicos. El respeto hacia la doctrina y ética católicas –como respecto a cualquier otra confesión religiosa– es una exigencia constitucional, que limita incluso la propia libertad de cátedra, y por tanto, no sería necesario que se acordase entre el Gobierno y la Santa Sede, pues se trata de una obligación constitucional para todos los poderes públicos, órganos y centros estatales, derivada del principio de pluralismo ideológico y de la neutralidad del Estado.

[1206] Peña-Ruiz (1998, 20) observa a este respecto:

Si la laïcité délie la conscience des hommes pour que ceux-ci s'unissent librement, elle ne les voue pas pour autant à l'anarchie et au relativisme intégral qui installeraient le règne du rapport de forces. Il y a bien des valeurs laïques, ou si l'on veut des principes, qui procèdent d'une conception exigeante de la dignité de l'humanité. Liberté de conscience, égalité de droits, bien commun par-delà les différences, confiance de principe dans l'autonomie, affirmation simultanée de la souveraineté de la conscience individuelle, et du peuple sur lui-même : c'est tout un idéal qui retentit dans le mot « laicité ».

[1207] Para toda esta cuestión seguimos especialmente a exposición de Corral Salvador (2007, 238-244) e Santos Díez (1980). *V*. tamén Sánchez Soler, 2002, 147-158.

[1208] Souto Paz (1999, 473) subliña que "la confesión tiene reconocida una función de control de la ortodoxia que [...] se complementa con la función de vigilancia de esta enseñanza en los propios centros y la facultad de cesar a los profesores. Esto significa que en la impartición de esta asignatura está excluida la libertad científica, por tanto, la posibilidad de debate y la crítica; en cambio, está admitida la apología, la captación y el adoctrinamiento".

[1209] *V*. tamén os canons 228.1, 747, 750 e 804.

[1210] Esta disposición foi desenvolvida no Real decreto 696/2007, do 1 de xuño, polo que se regula a relación laboral dos profesores de relixión (BOE do 9 de xuño), e, para Galiza, na Orde do 17 de xullo de 2007 pola que se regula a relación laboral do profesorado de relixión e se ditan as instrucións relativas á provisión de postos (DOG do 24 de xullo).

[1211] No mesmo sentido, *v*. Contreras Mazarío e Celador Angón, 2005, 53. Desde o noso punto de vista, a caracterización que os autores fan das administracións educativas como *brazo secular do poder relixioso* resulta simplificador: en realidade, do que se trata, tanto para o

Estado como para a igrexa católica, é de atopar o mecanismo técnico máis axeitado para implementar o modelo de corporatización da función pública relixiosa no ámbito educativo, o que explica que a igrexa asuma funcións en materia de persoal docente da materia de relixión católica.

[1212] *V*., sobre estes documentos, Conferencia Episcopal Española, 2001.

[1213] Que supón "un compromiso que se manifiesta […] en la integridad de la fe y de las costumbres y en el testimonio de su vida cristiana [que] se va concretando a través de: La participación en los cursos de formación de profesores de religión, la integración en los grupos de formación permanente, la asistencia a las jornadas de convivencia y celebración de la fe y su compromiso y servicio en otras tareas apostólicas" (Conferencia Episcopal Española, 2001).

[1214] De acordo coa Conferencia Episcopal Española (2007c, punto 8), "los motivos de índole religiosa por los que un profesor puede perder su idoneidad como docente de la religión y moral católica no son susceptibles de evaluación por las leyes y por los tribunales civiles". Isto é indiscutibelmente coherente co modelo español de corporatización da función pública relixiosa no campo do ensino, pero é evidente que, desde un punto de vista constitucional, e con independencia do criterio do Tribunal Constitucional que veremos *infra*, é un asunto delicado: cuestiónanse radicalmente (a) a liberdade de cátedra (artigo 20.1.c) e (b) a intimidade persoal e familiar (artigo 18.1).

[1215] Que engade un novo parágrafo á disposición adicional segunda da LOXSE, hoxe substituída pola LOE.

[1216] O problema xorde repetidamente cando os bispos deciden non propor para que continúen impartindo a materia de relixión católica os docentes que, por exemplo, se divorcian ou manteñen relacións extramatrimoniais.

[1217] Quizais esta equiparación entre a catequese e a clase de relixión católica, que xa atopamos en Puente Ojea no capítulo 16, peque dunha certa falta de *finezza*. É posíbel que (a) a catequese impartida nas parroquias teña un enfoque máis ben espiritual e vivencial e que (b) a clase de relixión católica nos centros públicos de ensino se aborde dun xeito máis teolóxico e teórico. Sobre esta cuestión, *v*. Yanes Álvarez, 2008, 273.

[1218] De feito, hai algún xurista, como López Alarcón (2004, 289), que se pronuncia moi tallantemente sobre esta cuestión: que ningunha confesión poida ter carácter estatal "significa que el Estado español no podrá asumir ninguna de aquellas Confesiones, ni en sus principios dogmáticos, ni en sus prescripciones éticas, jurídicas, ceremoniales o de otra naturaleza, es decir, no cabe la confesionalidad sustantiva, lo que equivale a una configuración del Estado laico".

[1219] Trátase da ofrenda ou consagración de España a *Santiago Matamoros*. O fomento público desta cerimonia católica, que ten lugar sempre o 25 de xullo, Día Nacional de Galiza, pode parecer desconcertante porque (a) resulta paradoxal polo feito de que o ofertado sexa precisamente un país constitucionalmente aconfesional, (b) amosa unha escasa sensibilidade cara á cidadanía galega, cuxa festa nacional se ve sistemática e significativamente curtocircuitada desde a xefatura do Estado e desde a igrexa católica en Galiza (aínda que a elección do 25 de xullo como día da festa nacional se tomou hai menos dun século, en 1919, na II Asemblea das Irmandades da Fala celebrada en Santiago de Compostela), e (c) responde á chamada tradición *xacobea*, que engloba un conxunto de mitos sobre este discípulo de Xesús de Nazaret e está desautorizada pola historiografía, que, ante a falta de información sobre o apóstolo decapitado ao redor dos anos 42 ou 43 por orde de Agripa, o rei de Xerusalén, dubida do suposto descubrimento da súa tumba (a chamada *inventio*) que tivo lugar entre os anos 820 e 830 no lugar que hoxe ocupa a cidade de Santiago de Compostela. Porén, a lenda do apóstolo Santiago non carece dunha importante función política, da que Ridao (2008b, 11-13) ofrece unha interpretación que reproducimos *in extenso* polo seu interese:

> Si el mito del apóstol Santiago mantuvo su vigencia a lo largo de los siglos fue porque, de algún modo, sirvió para resolver lo que Claudio Sánchez Albornoz definió ilustrativamente como un enigma, cuando, en realidad, se trataba de una contradicción, producto, entre otras cosas, de tomar por hechos contrastados los que ofrecía la propaganda al servicio del proyecto político de los Reyes Católicos. ¿Por qué podía España reclamar el cristianismo como parte de su esencia si, al igual que el islam, declarado religión conquistadora y, en consecuencia, foránea, había surgido también en el exterior de sus fronteras? El mito tenía por función deshacer la contradicción, mantener la coherencia de un relato construido desde la interesada arbitrariedad: el apóstol Santiago propagando la fe en la Península y, finalmente, enterrado en Galicia, se erigió en nexo argumental imprescindible entre la historia de España y la del cristianismo, con el inevitable corolario de convertir el enclave donde la leyenda situó su tumba en una segunda Tierra Santa. Gracias a Santiago y a la leyenda construida a su alrededor, se podía resolver en parte la incongruencia de declarar nativa una religión que, como el cristianismo, no era menos foránea que el islam o el judaísmo si se atendía al lugar en el que surgió.

> Pero convertir el cristianismo en la religión propia de España, recurriendo para ello a un mito que representaba los lazos entre un credo y un territorio como necesarios, como esenciales, era un proyecto que no sólo tendría efectos sobre la lucha contra los restos del poder musulmán en la Península, convirtiéndolo en anómalo y, por último, en extranjero. Como si fuese la otra cara inevitable de la moneda, acabaría afectando, además, a la concepción del poder en el propio bando cristiano, haciendo que se equiparasen la disidencia religiosa y la disidencia política.

[1220] Nestes actos cabe o uso de diferentes fórmulas: (a) para os católicos, o *xuramento*, e (b) para os que non se manifestan como católicos, a *promesa*. A toma de posesión do presidente do Goberno de España e dos ministros ten lugar na sala de audiencias do palacio de La Zarzuela. Nunha mesa sitúanse a Constitución, un crucifixo –que representa a execución de Xesús de Nazaret– e mais un valioso exemplar d'*A Biblia* –de 1791, que pertenceu ao rei Carlos IV– aberto polo "Libro dos números" (cuxo capítulo 30, sobre "Os votos e as promesas", contén, por certo, unha detallada e patriarcal regulación do valor das manifestacións da vontade da muller). Estes dous últimos elementos, propios universo simbólico católico, mesmo se colocan cando *ningún* dos integrantes do Goberno de España xura o seu cargo, como sucedeu tras as eleccións lexislativas xerais do 9 de marzo de 2008. Que pasaría se alguén pedise expresamente a retirada dos símbolos relixiosos católicos ou a presenza de símbolos relixiosos doutras confesións? Curiosamente, a propia norma xurídica que regula esta toma de posesión, o Real decreto 707/1979, do 5 de abril, polo que se estabelece a fórmula de xuramento en cargos e funcións públicas (BOE do 6 de abril), non alude en ningún momento á colocación de símbolos relixiosos no lugar no que se realiza o acto, polo que estaríamos ante unha moi discutíbel pero significativa decisión protocolaria.

Dun xeito similar, o 21 de xullo de 2008 os membros do Estado Maior da Defensa tomaron posesión, no patio de armas do Ministerio de Defensa, perante unha Constitución, un exemplar d'*A Biblia* e mais un crucifixo.

[1221] En Galiza destacan a procesión do *Cristo de la Victoria* en Vigo e mais o *Voto de la Virgen del Rosario* na Coruña.

[1222] En moitas destas procesións interprétase o himno nacional español.

[1223] *V*. o artigo IV do acordo do 3 de xaneiro de 1979 sobre asuntos xurídicos asinado entre o Estado español e a Santa Sé, así como o acordo do 3 de xaneiro de 1979 sobre asistencia relixiosa ás forzas armadas e servizo militar de cregos e relixiosos asinado entre o Estado español e a Santa Sé. O dereito de presentación de bispos aínda aparece recollido no artigo III deste último acordo concordatario, así como no artigo I.3 do acordo do 28 de xullo de 1976. *V*. tamén Álvarez Espinosa, 2003, 202-203, Casanova Ruiz, 2008, e González Barón, 2001, 70.

Como precisa Junquera (2008), nestes momentos hai 69 sacerdotes católicos que traballan como capeláns no Servizo de Asistencia Relixiosa das forzas armadas. O arcebispo castrense ten categoría de xeneral de división. Neste sentido, Castellano Cardiallaget (2001, 82-83) utiliza o termo *militarcatolicismo*:

> Diferentes advocaciones de la Virgen María reciben fajines y gozan de rango militar, son declaradas patronas de armas y cuerpos del ejército, figuran en el escalafón y la tropa tiene para su espiritual consuelo hasta su propio y genuino clero. Los militares, a cambio, tienen para ellos solos una expresa Pascua Militar. El militarcatolicismo es la expresión castrense del nacionalcatolicismo; llega hasta hoy en día y a su calor se selecciona y valora, con discreción y recato, el mérito de los miembros de las Fuerzas Armadas.

Un problema recentemente debatido nos medios de comunicación é o da participación dos capeláns nos comités asistenciais de ética dos hospitais públicos. É lícito, desde un punto de vista laico, que un representante da corporación católica sexa membro, como tal, dun órgano encargado de emitir recomendacións para a resolución das dúbidas éticas xurdidas na práctica médica? Se respondemos afirmativamente, estamos a recoñecerlle aos cregos, como tales, a condición de expertos en cuestións éticas? E se respondemos negativamente, estamos a atentar contra o pluralismo moral negándolle a palabra a un representante da confesión relixiosa maioritaria entre os pacientes?

[1224] No artigo III do acordo do 3 de xaneiro de 1979 sobre asuntos xurídicos asinado entre o Estado español e a Santa Sé prevese: "O Estado recoñece como días festivos todos os domingos. De común acordo determinarase que outras festividades relixiosas son recoñecidas como días festivos". Os acordos de cooperación de 1992 entre o Estado español e as confesións evanxélica, xudía e musulmá tamén recollen previsións sobre os días festivos, pero cunha redacción moito máis laxa (sobre todo no ámbito laboral, onde se esixe un acordo entre as partes).

No Decreto 152/2007, do 19 de xullo, polo que se determina o calendario laboral para o ano 2008 na Comunidade Autónoma de Galiza (DOG do 6 de agosto), prevense varias festas

laborais no país que coinciden con celebracións católicas: san Xosé, xoves santo, venres santo, asunción, todos os santos, inmaculada e nadal. O resto das festas laborais son o aninovo, a festa do traballo, o Día das Letras Galegas, o Día Nacional de Galiza e o Día da Constitución. Polo tanto, *das 12 festas laborais previstas, 7 son celebracións católicas*. (No decreto precísase que as festas laborais de san Xosé e do Día das Letras Galegas se inclúen no calendario laboral porque coinciden en domingo o día de reis –unha celebración católica– e mais a Festa Nacional de España.) Desde o punto de vista da análise de xénero, é especialmente interesante reparar no feito de que o Día da Muller non é festa laboral, pero si o da *inmaculada concepción da virxe María*.

No ámbito escolar, a Orde do 29 de maio de 2008 pola que se aproba o calendario escolar para o curso 2008-2009 nos centros docentes sostidos con fondos públicos (DOG do 5 de xuño) prevé os seguintes períodos de vacacións dentro do período de actividades lectivas: nadal (17 días), semana santa (8 días) e entroido (3 días); tampouco é lectivo o Día do Ensino. Polo tanto, *o 86% dos días de vacacións escolares dentro do período de actividades lectivas corresponden a celebracións católicas*; a estes días hai que lles sumar as festas laborais previstas no calendario laboral, así como as festas laborais de carácter local que coincidan no período de actividades lectivas.

[1225] O prelado Asenjo Pelegrina (2008, 56) avoga abertamente pola presenza pública de símbolos católicos aducindo unha razón dificilmente compatíbel co carácter aconfesional do Estado e descubrindo unha grave eiva argumental de cara a algún dos posíbeis problemas aos que España terá que se enfrontar como país de inmigración:

> Personalmente estoy en contra de la eliminación de los crucifijos en la escuela pública, en los hospitales y en las cárceles si los usuarios de estos servicios o sus padres, en el caso de los niños, desean mantener estos símbolos. Es un derecho que nace de la misma libertad religiosa. Lo que no me parece de recibo es que haya que retirar un crucifijo, símbolo de los sentimientos más nobles, la piedad, la compasión y el amor más grande, porque un padre o dos así lo decidan. Y porque estoy en contra de la eliminación unilateral de los crucifijos, también estoy en contra de que se impida el uso del velo en la escuela, que en definitiva es otro símbolo religioso.

[1226] Así sucedeu tras o atentado do 11 de marzo de 2004 en Madrid, malia que moitas vítimas non pertencían á igrexa católica. O último exemplo é o funeral de Estado, que tivo lugar o 8 de maio de 2008, polo ex presidente do Goberno de España, Leopoldo Calvo Sotelo, falecido o día 3. A cerimonia, exclusivamente católica e *oficiada polo arcebispo* de Madrid e presidente da Conferencia Episcopal, Antonio María Rouco Varela, celebrouse na catedral de La Almudena de Madrid coa *asistencia* do xefe do Estado e das máximas autoridades parlamentarias e gobernamentais. Nin o xefe do Estado nin o xefe do Goberno de España *presidiron* a cerimonia. Apenas se suscitou un debate público sobre a conveniencia de separar o funeral de Estado, libre de connotacións confesionais, dunha eventual cerimonia católica privada. (Tamén se celebran segundo o rito católico os funerais polos soldados mortos en acto de servizo ou con ocasión doutros feitos lutuosos de alcance público.) Tamayo-Acosta (2008b e 2008d) opina que o exemplo dos funerais de Estado, así como o das tomas de posesión do presidente do Goberno de España e dos seus ministros, poñen de relevo "la alargada sombra del nacionalcatolicismo, que se extiende hasta las más altas instituciones del Estado". No caso dos funerais de Estado, concretamente, estaríamos ante a "confesionalización católica de la muerte", incompatíbel coa laicidade do Estado e mais co actual pluralismo relixioso español: "Ningunha religión ni cultura pueden apropiarse del dolor humano ni del sentido de la muerte, y menos aún imponer sus formas simbólicas de celebrarlo. Y menos aún con el respaldo del Estado".

Conclusións

[1227] Contreras Mazarío, 1992, 189-190, e Contreras Mazarío e Celador Angón, 2005, 54-56.

[1228] *V*. artigos 59 e 60 do Código civil.

[1229] Foi paradoxalmente nunha pasaxe das doce leccións contidas en *El hombre y la gente*, de José Ortega y Gasset, onde atopamos, malia o noso distanciamento verbo desta serodia obra orteguiana –pretenciosa, decepcionante e machista–, a idea para o título do noso traballo. *V*. Ortega y Gasset, José, *El hombre y la gente* (nota preliminar de Paulino Garagorri), Madrid, Revista de Occidente / Alianza, Colección Obras de José Ortega y Gasset, 1980[2] [1957], 185-186. Unha crítica desta obra atopámola en Morán Suárez, 1998, 260-270.

Polo demais, non é a primeira vez que se utiliza o concepto de *Estado oculto*. Así, nalgún estudo sobre os dereitos humanos na era da globalización, o conxunto dos traballadores inmigrantes nos países industrializados, cuxos dereitos están sometidos a fortes restricións, descríbese como *Estado oculto*. *V*. o documento E/CN.4/Sub.2/2000/13, do 15 de xuño de 2000, da Comisión de Dereitos Humanos do Consello Económico e Social das Nacións Unidas, titulado *Realización de los derechos económicos, sociales y culturales. La mundialización y sus consecuencias para el pleno disfrute de los derechos humanos. Informe preliminar presentado por J. Oloka-Onyango y Deepika Udagama, de conformidad con la resolución 1999/8 de la Subcomisión* [de Promoción e Protección dos Dereitos Humanos].

A República Social Italiana, coñecida como a *Repubblica di Salò*, fundada por Mussolini en setembro de 1943, foi descrita como un *Stato occulto*, é dicir, como un réxime fascista co que a Alemaña nacionalsocialista, a potencia ocupante, mantivo totalmente controlado o territorio septentrional da península. Tamén en Italia se ten empregado o termo de *Stato occulto* para referirse á relación entre as organizacións mafiosas sicilianas e sectores do *Stato legale*. Habería así un *doppio Stato*, que combate e ao mesmo tempo chega a acordos coa *Cosa Nostra*.

Nos Estados Unidos, o costume do presidente George W. Bush de procurar en segredo os elementos de decisión política nun aparato de poder paralelo, situado fóra do gabinete, tense descrito igualmente como un intento de pór en pé un *hidden State* de máis que dubidosa constitucionalidade. O concepto de *hidden State* utilízase tamén co propósito de aludir criticamente ao intento do executivo conservador de utilizar unha linguaxe ambigua e, polo tanto, enganosa, para presentar o terrorismo como un fenómeno militar –e non criminal– e mais para camuflar as reformas socialmente regresivas nos campos sanitario e educativo.

Finalmente, Wittmann (2003[4] e 2003, 125-129 e 172-173), desde unha perspectiva democrática, liberal e de defensa da economía de mercado, describe e critica o sistema helvético como un Estado corporativo no que se produce un entrelazamento ou unha contextura persoal de funcións que abrangue a política, o exército e a economía. Este cartel de persoas (o *Filz*, que, botando man dunha idea de Giner e Pérez Yruela [1985, 42], poderíamos describir como unha *nova aristocracia*) constrúese sobre unha rede (tanto informal como formal, pero sempre secreta ou discreta) na que o mérito se ve desprazado polas relacións e pola cooptación, o que produce unha sociedade cerrada. As corporacións económicas –que até hai pouco eran cualificadas de *goberno federal na sombra*, unha idea moi próxima, cremos, á nosa do *Estado oculto*– dispoñen constitucionalmente do instrumento do *referendo facultativo*, que lles permite contrarrestar, mediante o recurso ao voto popular, as decisións parlamentarias que consideran incovenientes para os seus intereses privados. O xornalista Gsteiger (2005, esp. 101 e 121-134) tamén alude ao feito de que a maior parte dos parlamentarios suízos actúan como representantes dos intereses corporativos (especialmente da organización empresarial *Economiesuisse* –antes *Vorort*–, así como do sector bancario), e describe a relación entre o tamaño reducido, a estreiteza económica e a penuria programática dos partidos suízos e mais o peso dunhas corporacións tan potentes, tanto financeira como tecnicamente, que se converten en protagonistas –dun xeito formal ou informal– do proceso lexislativo.

ANEXO

Entrevista a Gonzalo Puente Ojea

[1230] Contactamos con Gonzalo Puente Ojea o 27 de xaneiro de 2005 en Pontevedra, con ocasión dunha conferencia que o autor pronunciou por invitación da Aula Castelao de Filosofía. Propuxémoslle a realización desta entrevista, para a que nos pediu que lle enviásemos un guión. O 6 de marzo de 2005 desprazámonos ao domicilio de Puente Ojea en Madrid, onde gravamos a entrevista. Posteriormente levamos a cabo o traballo de transcrición, no que, alén do inevitábel labor de transformación da linguaxe oral nun texto intelixíbel e estilisticamente aceptábel, reordenamos varias pasaxes das respostas para darlle ao texto unha maior coherencia interna. O 1 de xuño de 2005 enviámoslle a entrevista a Puente Ojea para que a corrixise e nos dese o seu visto e prace, cousa que fixo con data do 11 de xuño de 2005.

Somos conscientes de que as entrevistas teñen un forte compoñente autobiográfico, e compartimos con Juliá Díaz (2006c) a idea de que "las memorias de los interesados [son] válidas para saber lo que son sus autores en el momento en que recuerdan, jamás lo que fueron en el momento recordado".
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".
As nosas intervencións van en cursiva.

[1231] *Cfr.* Beyme, 1980, 99-102.

[1232] *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".

[1233] *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".

[1234] *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".

[1235] *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".

[1236] *V*. Geißler, 1985, 387-410.

[1237] 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.

[1238] 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 mesmo día 20, porén, produciuse un motín a bordo á altura do cabo Mondego. A marinaría 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 acurralada, 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, 1987[2], 44-45, Máiz Vázquez, 1987[2], 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.

[1239] *V*., *v.g*., Corral Salvador, 2007, 154.

[1240] 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.

[1241] Xoán XXIII, 1963.

[1242] Pío IX, 1864.

[1243] *V*. tamén Concilio Ecuménico Vaticano II, 1964. No número 18 deste documento recóllese a *doutrina do maxisterio infalíbel* do papa, que se describe con detalle no número 25:

> Esta infalibilidad 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.

[1244] Refírese a Lucas María de Oriol y Urquijo, promotor, propietario e articulista da revista *Punta Europa*, que mantiña unha liña católica integrista.

[1245] *V*. Puente Ojea, 2003, 29-49.

[1246] 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).

[1247] Para estes episodios, *v*. Puente Ojea, 1995[2], 396-401.

[1248] Sobre o *contubernio de Múnic*, é dicir, o IV Congreso internacional do Movemento Europeo celebrado en Múnic en 1962, *v*. Vidal-Beneyto, 2007d, 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 membos da ACNP e da ACE 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 (1991b, 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,

[1249] Puente Ojea, 1993[6].

[1250] 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, 2005b, 13, e Tusell Gómez, 1984b, 21-22 e 45-47. Sobre a asociación *Pax Romana* como recurso político internacional da ditadura franquista, *v*. Sánchez Recio, 2005c.

[1251] 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 lexitima explicitamente o réxime ditatorial, e Laboa Gallego (1988b, 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, 1988b, 35, Piñol, 1999, 271, e Raguer i Suñer, 2006b, 392-394). Sobre Guerra Campos, *v*. Cuenca Toribio, 1986, 578-579.

[1252] Concilio Ecuménico Vaticano II, 1965b.
[1253] Concilio Ecuménico Vaticano II, 1965c.
[1254] Garcés, 1996, e 1999, 25-101.
[1255] Puente Ojea, 1994b, 81-146, e 1995[2], 330-392.
[1256] Martín Patino, 1984, 163-164.
[1257] Tamayo-Acosta, 2003b. *V*. a correspondente recensión de Araujo Cardalda (2004b).
[1258] Sobre esta cuestión, *v*. Erbacher, 2008, 17, Puente Egido, 1965, e Rossi, 2005[3], 16-18.
[1259] Suárez González, 1997, 281-284.
[1260] Martín Patino, 1984, 173.
[1261] 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.
[1262] Segundo Prego (1999, 455), Pérez-Llorca "fue dirigente del «Felipe», Frente de Liberación Popular".
[1263] Como indicamos no capítulo 22, 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

Agua Pérez, Agustín del

2006 (ed.), *Aconfesionalidad del Estado, laicidad e identidad cristiana. Actas del II Encuentro Interdisciplinar de profesores universitarios, investigadores y profesionales católicos. Salamanca, 22-24 de Junio de 2005* (pres. de Agustín Cortés Soriano), Madrid, Conferencia Episcopal Española, Colección Laicos y Misión. Encuentros Interdisciplinares, 2.

Agüero Piwonka, Felipe, e Mariano Torcal Loriente

1993 "Élites, factores estructurales y democratización (Una discusión de aportes recientes en la literatura)", *Revista de Estudios Políticos*, nueva época, 80, Abril-Junio, 329-350.

Águila Tejerina, Rafael del

2000 *La senda del mal. Política y razón de Estado*, Madrid, Santillana/Taurus, Colección Pensamiento.

2006 "Desmemoria y rememoración: la guerra y el franquismo hoy", *Historia y Política. Ideas, procesos y movimientos sociales*, 16, 2006/2, 183-206.

Aguilar, Miguel Ángel

1981 "La cota del Parlamento", en VV.AA., *El golpe. Anatomía y claves del asalto al Congreso*, Barcelona, Ariel, Colección Horas de España, 23-92.

Aguilar Fernández, Paloma

[199-] *Aproximaciones teóricas y analíticas al concepto de memoria histórica. La memoria histórica de la Guerra Civil española (1936-1939)*, Madrid, Instituto Universitario Ortega y Gasset, Seminario de Historia Contemporánea, Documentos de Trabajo, 0196.

1996a *Memoria y olvido de la Guerra Civil española*, Madrid, Alianza.

[1996]b “La amnistía y la memoria histórica de la Guerra Civil en la Transición”, en Tusell Gómez, Javier, e outros (eds.), *Historia de la transición y consolidación democrática en España (1975-1986)*, I (*Transición y consolidación política. Estructura territorial del Estado*), Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia / Universidad Autónoma de Madrid, 3-13.

1996c *Collective Memory of the Spanish Civil War: The Case of the Political Amnesty in the Spanish Transition to Democracy*, Madrid, Instituto Juan March de Estudios e Investigaciones, Centro de Estudios Avanzados en Ciencias Sociales, Estudio/Working Paper 1996/85, December.

1998 “La guerra civil española en el discurso nacionalista vasco. Memorias peculiares, lecciones diferentes”, en Ugarte, Javier (ed.), *La transición en el País Vasco y España. Historia y Memoria* (intr. de Javier Ugarte), Bilbao, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitateko Argitalpen Zerbitzua, 121-154.

2001 *Justicia, política y memoria: los legados del franquismo en la transición española*, Madrid, Instituto Juan March de Estudios e Investigaciones, Centro de Estudios Avanzados en Ciencias Sociales, Estudio/Working Paper 2001/163, febrero.

2002 “Justicia, política y memoria: los legados del franquismo en la transición española”, en Barahona de Brito, Alexandra, Paloma Aguilar Fernández e Carmen González Enríquez (eds.), *Las políticas hacia el pasado. Juicios, depuraciones, perdón y olvido en las nuevas democracias* (pref. de Laurence Whitehead e intr. de Alexandra Barahona de Brito, Paloma Aguilar Fernández e Carmen González Enríquez), Tres Cantos (Madrid), Istmo, Colección Fundamentos, Serie Ciencia Política, 207, 135-193.

2003 “La hora de las víctimas”, *El País*, 15 de junio, 14.

2004 “Guerra civil, franquismo y democracia”, *Claves de razón práctica*, 140, Marzo, 24-33.

2005 “Una reconversión inevitable”, *El País*, 8 de mayo, 17.

2007a “Un paso más hacia la reconciliación”, *ib.* (ed. Galicia), 22 de abril, 24.

2007b “Los debates sobre la memoria histórica”, *Claves de razón práctica*, 172, Mayo, 64-68.

Aguirre Rojas, Carlos Antonio

2003a (ed.), *Immanuel Wallerstein: Crítica del sistema-mundo capitalista* (intr. de Carlos Antonio Aguirre Rojas), México, D. F., Era.

2003b “Una perspectiva global del ‘análisis de los sistemas-mundo’”, *ib.*, 15-135.

Alameda, Irene Zoe

2006 “Memoria histórica: justicia o fracaso”, *El País*, 11 de marzo, 13.

Alberigo, Giuseppe

2002 (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II. II. La formación de la conciencia conciliar. El primer período y la primera intersesión (octubre 1962-septiembre 1963)* (premisa de *id.*, trad. española de José María Hernández Blanco), Leuven/Salamanca, Peeters / Sígueme, Colección El Peso de los Días, 28.

2005 *Breve historia del Concilio Vaticano II (1959-1965). En busca de la renovación del cristianismo* (trad. española de Luis Rubio Morán), Salamanca, Sígueme, Colección El Peso de los Días, 48.

Alcaina, Celso

2006 “O conclave, nin democrático nin teocrático”, *Tempos Novos*, 110, xullo, 60-63.

Alemann, Ulrich von

1996 “Interessenverbände”, *Informationen zur politischen Bildung*, 253, 4. Quartal.

Alemann, Ulrich von, e Rolf G. Heinze

1981 “Kooperativer Staat und Korporatismus. Dimensionen der Neo-Korporatismusdiskussion”, en Alemann, Ulrich von (ed.),

Neokorporatismus (intr. de Ulrich von Alemann), Frankfurt am Main/New York, Campus, Colección Kritische Sozialwissenschaft, 43-61.

Almond, Gabriel A.

1990 *A Discipline Divided. Schools and Sects in Political Science*, Estados Unidos/London/New Delhi, Sage Publications. Cítase pola tradución mexicana de Hélène Levesque Dior, *Una disciplina segmentada. Escuelas y corrientes en las ciencias políticas* (estudio intr. de Juan de Dios Pineda Guadarrama), México, Fondo de Cultura Económica / Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública, Sección de Obras de Administración Pública, 1999.

Álvarez Bolado, Alfonso

1976 *El experimento del nacional-catolicismo (1939-1975)*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, Colección Divulgación Universitaria, Serie Cuestiones Españolas, 100.

1995 *Para ganar la guerra, para ganar la paz. Iglesia y guerra civil: 1936-1939*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, Serie I. Estudios, 59.

1999 *Teología política desde España. Del nacionalcatolicismo y otros ensayos*, Bilbao, Desclée de Brouwer, Colección Palimpsesto, Serie Memoria del cristianismo, memoria humana, 2.

Álvarez Espinosa, Daniel Francisco

2003 *Cristianos y marxistas contra Franco* (pres. de José Sánchez Jiménez e pról. de Julio Pérez Serrano), Cádiz, Universidad de Cádiz.

Alvear, Carmen de

1986 “La España de la educación: un problema político”, en VV.AA., 1986, 75-96.

Alvilares Moure, Xosé

1992 *Memorial de agravios*, Vigo, Galaxia, Colección Literaria, 108.

Amigo Vallejo, Carlos

2008 "Carlos Amigo Vallejo", en Catela Marcos, 2008, 17-41.

André-Bazzana, Bénédicte

2006 *Mitos y mentiras de la transición* (trad. española de Lourdes Arencibia Rodríguez), [Barcelona], Intervención Cultural / El Viejo Topo.

Andrés Sanz, Jesús de

1998 "Las transiciones en Europa y sus repercusiones teóricas en las ciencias sociales", en Ugarte, Javier (ed.), *La transición en el País Vasco y España. Historia y Memoria* (intr. de Javier Ugarte), Bilbao, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitateko Argitalpen Zerbitzua, 215-217.

Andrés-Gallego, José, e Antón M. Pazos

1999a *La Iglesia en la España contemporánea. I. 1800-1936*, Madrid, Encuentro, Colección Ensayos, Serie Historia, 141.

1999b *La Iglesia en la España contemporánea. II. 1936-1999*, Madrid, Encuentro, Colección Ensayos, Serie Historia, 150.

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

2003 Recensión de Águila Tejerina, 2000, *Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, 2, 1-2, 163-164.

2004a "Entre a inmanencia e o poder. Sistema de crenzas e canon politolóxico", *ib.*, 3, 2, 41-59.

2004b Recensión de Tamayo-Acosta, 2003b, *ib.*, 152-154.

2006 Recensión de Barreiro Rivas, Xosé Luís, *As inxurias da guerra. O que Bush non sabía pero eu si*, Vigo, Xerais, Colección Crónica, 2006,

Encrucillada. Revista galega de pensamento cristián, XXX, 149, setembro-outubro, 105/457-108/460.

Araújo Iglesias, Miguel Anxo

1993 *Memoria de vida*, Vigo, Ir Indo, Colección A fraga, 16.

1996 *Os bispos de Galicia e o Concilio Vaticano II* (pres. de José Rodríguez Reza), Fundación Caixa Galicia.

Arcas Cubero, Fernando

2004 (ed.), *Tiempo de Cambio. Historia y Memoria de la Transición en Málaga* (intr. de *id.*), Málaga, Fundación Unicaja.

Areilza Martínez Rodas y Arana, José María de

1977 *Diario de un ministro de la Monarquía*, Barcelona, Planeta, Colección Espejo de España, Serie Biografías y memorias, 36.

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.

1989 *Política exterior de España en democracia* (pról. de Marcelino Oreja Aguirre), Madrid, Espasa-Calpe, Colección Crónica.

Arza, Antonio

1988 "El nuevo sistema de dotación económica del Estado a la Iglesia", *Revista Española de Derecho Canónico*, 45, 124, enero-junio, 36-96.

Arzoz Santisteban, Xabier

2004 "Aproximación a la relación entre Estado y religión en el ámbito escolar en Alemania", en Lasagabaster Herrarte, 2004, 215-253.

Asenjo Pelegrina, Juan José

2008 "Juan José Asenjo Pelegrina", en Catela Marcos, 2008, 43-68.

Ash, Timothy Garton

2005 "El primer líder mundial", *El País*, 4 de abril, 21-22.

2007 "¿Penalizar la negación del Holocausto?" (trad. española de María Luisa Rodríguez Tapia), *ib.* (ed. Galicia), 21 de enero, 11/Domingo.

2008 "La necesidad del debate histórico" (trad. española de María Luisa Rodríguez Tapia), *ib.*, 19 de octubre, 11/Domingo.

Azaña, Manuel

2008 "Discurso sobre el artículo 26 de la Constitución", en Ridao, 2008a, 159-182.

Aznar Gil, F. R.

1994 "Los obispos españoles ante la asignación tributaria (1988-1993)", *Revista Española de Derecho Canónico*, 51, 136, enero-junio, 83-113.

Bailer-Galanda, Brigitte

1996 ‚Revisionismus' – pseudowissenschaftliche Propaganda des Rechtsextremismus", en Stiftung Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes (ed.), *...ihrer Überzeugung treu geblieben. Rechtsextremisten, „Revisionisten" und Antisemiten in Österreich*, Wien, Stiftung Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes, 28-39.

Ball, Terence

1987a "Is There Progress in Political Science?", en *id*. (ed.), *Idioms of Inquiry. Critique and Renewal in Political Science* (pref. e intr. de *id.*), Albany, State University of New York Press, Colección Political Theory: Contemporary Issues, 13-44.

1987b "Deadly Hermeneutics; Or, *SINN* and the Social Scientist", *ib.*, 95-112.

Ballester Brage, Lluís

2004 "La metodología de las ciencias sociales en los últimos trabajos de Pierre Bourdieu", *Sistema. Revista de Ciencias Sociales*, 182, septiembre, 75-103.

Baran, Paul A.

1989 "El compromiso del intelectual" (trad. española de Julio Velasco), *Selección de artículos de la Monthly Review. Mayo 1989*, Madrid, Revolución, 171-183.

Barberis, Julio A.

1984 *Los sujetos del derecho internacional actual*, Madrid, Tecnos, Colección de Ciencias Sociales, Serie de Relaciones Internacionales.

Barnavi, Élie

2006 *Les religions meurtrières*, [Paris,] Flammarion. Cítase pola tradución española de Carmen García Cela, *Las religiones asesinas*, Madrid, Turner, Colección Noema, 45, 2007.

Barreiro Fernández, Xosé Ramón

1996 "Edad Contemporánea: Los hombres del altar. (Aproximación al clero secular como grupo social)", *Semata. Ciencias Sociais e Humanidades*, 7 (número monográfico: *Las religiones en la historia de Galicia*), 181-232.

Barreiro Rivas, Xosé Luís

1997 *La función política de los caminos de peregrinación en la Europa medieval. Estudio del Camino de Santiago*, Madrid, Tecnos, Serie de Historia.

1999a *The Construction of Political Space: Symbolic and Cosmological Elements (Jerusalem and Santiago in Western History). A Study of the Way of St. James*, Jerusalem/Santiago de Compostela, Al-Quds University / The Araguaney Foundation.

1999b “La ruptura del discurso eclesial de la transición: claves para una interpretación del actual marco de relaciones Iglesia-Estado”, *Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, 1, 2, 35-49.

2004 “O camiño de Europa. Unha análise politolóxica do fenómeno xacobeo”, *Grial. Revista Galega de Cultura*, XLII, 161, xaneiro, febreiro, marzo, 34-43.

Bassets, Lluís

2007 “Tótem y tabú”, *El País* (ed. Galicia), 8 de febrero, 3.

Bastida, Xacobe

1998 *La nación española y el nacionalismo constitucional*, Barcelona, Ariel, Colección Ariel Derecho.

Beardsley, Philip L.

1974 “Political Science: The Case of The Missing Paradigm”, *Political Science. An International Journal of Political Philosophy*, 2, 1, February, 46-61.

Beevor, Antony

2006 “España debe levantar el manto de silencio”, *El País*, 25 de junio, 17-18.

Ben-Dror, Graciela

2003 *La Iglesia católica ante el Holocausto. España y América Latina, 1933-1945*, Madrid, Alianza, Colección Ensayo, 220.

Berger, Peter L., e Thomas Luckmann

1976[6] *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, London, Allen Lane/Penguin [1967].

Berger, Suzanne

1981a (comp.), *Organizing interest in Western Europe. Pluralism, corporatism, and the transformation of politics* (pref. e intr. de *id*.), New York e Melbourne, Cambridge University Press. Cítase pola tradución española, *La organización de los grupos de interés en Europa Occidental. El pluralismo, el corporativismo y la transformación de la política* (pref. e intr. de *id*.), Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Colección Economía del Trabajo, 1988.

1981b "Introducción", en *id.* 1981a, 13-39.

Berzosa Martínez, Raúl

2007 *Iglesia, sociedad y comunidad política. Entre la confesionalidad y el laicismo*, Bilbao, Desclée de Brouwer, Colección Cristianismo y sociedad, 75.

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.

1981 "Der liberale Korporatismus als Mittel gegen die Unregierbarkeit?", en Alemann, Ulrich von (ed.), *Neokorporatismus* (intr. de Ulrich von Alemann), Frankfurt am Main/New York, Campus, Colección Kritische Sozialwissenschaft, 80-91.

Blanco, María

1999 *La primera ley española de libertad religiosa. Génesis de la ley de 1967*, Barañain (Pamplona), EUNSA, Colección Jurídica.

Blas Zabaleta, Patricio de

2005 "Religión y educación secundaria. Ayer y hoy", *El País*, 26 de septiembre, 43.

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.

Boberski, Heiner

2006 "Anschlag auf den Mann in Weiß. Die Yallop-Attacke. Mysterium Konklave. Als ‚Gottes Bankier' lebt man gefährlich. Was geschah mit Emanuela Orlandi? Blutbad im Vatikan. Nuntiaturen und Denunziaturen. Vatikanische Vernetzungen", en VV.AA., 2006, 131-202.

Boiral, Olivier

2003 "Poderes opacos de la Trilateral", *Le Monde diplomatique* (edición española), VII, 97, noviembre, 16.

Bonfils-Mabilon, Béatrice, e Bruno Étienne

1998 *La science politique est-elle une science?*, [Paris,] Flammarion, Colección Dominos, 158.

Bonnewitz, Patrice

2002[2] *Premières leçons sur La sociologie de P. Bourdieu*, Paris, Presses Universitaires de France, Colección Bibliothèque Major, 9 [1998].

Botey Vallés, Jaume

2007 "Memoria histórica, asesinatos y beatificación", *El Viejo Topo*, 238, noviembre, 8-17.

Botti, Alfonso

1993[2] *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)* (pról. de Fernando García de Cortázar), Madrid, Alianza, Colección Alianza Universidad, 717 [1992].

Bourdieu, Pierre

1971 “Genèse et structure du champ religieux”, *Revue française de Sociologie*, XII, 3, Juillet-Septembre, 295-334.

1976 “Le champ scientifique”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2/3, juin, 88-104.

1984 *Homo academicus*, Paris, Minuit, Colección Le sens commun.

1991 “Le champ littéraire”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 89, septembre, 3-46. (Hai tradución galega de Carlos Pérez Varela, *O campo literario* (presentación de Carlos Pérez Varela), Ames, Laiovento, Colección Ensaio, 185, 2004.)

1997 *Les usages sociaux de la science. Pour une sociologie clinique du champ scientifique* (pref. de Patrick Champagne), Paris, Institut National de la Recherche Agronomique, Colección Sciences en question.

2001 *Science de la science et réflexivité*, Paris, Raisons d’agir. Cítase pola tradución española de Jordi Jordá, *El oficio del científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*, Barcelona, Anagrama, Colección Argumentos, 305, 2003.

Bourdieu, Pierre, e Monique de Saint Martin

1982 “La sainte famille. L’épiscopat français dans le champ du pouvoir”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 44-45, novembre, 2-53.

Bouza, Fermín

2003 “Giros metodológicos y nuevo sujeto digital en la investigación científica”, *Recerca. Revista de pensament i análisi*, nueva época, 2, 37-46.

Boyd, Carolyn P.

2007 (ed.), *Religión y política en la España contemporánea* (intr. de *id*.), Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Colección Estudios Políticos.

Brassloff, Audrey

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

Bruckmoser, Josef

2006 "Der Papst und die Seinen. Mini-Bürokratie für den Weltkonzern. Verurteilungen, Verbote und späte Einsichten. Heine ja, Hitler nein: 400 Jahre Zensur. Geheime Akten und umstrittene Päpste. Große Vorbilder, zweifelhafte Wunder. Die Prinzessin und die Ritter. ‚Strahlende' Sender rund um den Globus", en VV.AA., 2006, 49-130.

Burckhardt, Jacob

1980[4] *Reflexiones sobre la historia universal* (trad. mexicana de Wenceslao Roces, pról. de Alfonso Reyes), México, Fondo de Cultura Económica, Colección Popular, 24 [1943].

Burdiel, Isabel

2007 "Cuando los obispos rezan por el Rey", *El País* (ed. Galicia), 31 de octubre, 35.

Burleigh, Michael

2006 *Causas sagradas. Religión y política en Europa. De la Primera Guerra Mundial al terrorismo islamista* (trad. española de José Manuel Álvarez Flórez), Madrid, Santillana/Taurus, Colección Historia.

Bustelo, Francisco

2005 "A vueltas con el franquismo", *El País*, 23 de julio, 15.

2007a "Cuentas con el pasado", *ib.* (ed. Galicia), 12 de febrero, 19.

2007b "Laicismo", *ib.*, 4 de octubre, 15-16.

Caamaño, Xosé Manuel, e Pedro Castelao

2006 "O Concilio Pastoral de Galicia: unha visión 'nova'", *Encrucillada. Revista galega de pensamento cristián*, XXX, 147, marzo-abril, 174/54-189/69.

Calderón Fernández, Javier, e Florentino Ruiz Platero

2004 *Algo más que el 23-F. Testimonios y vivencias en torno a la Transición española*, Madrid, La Esfera de los Libros.

Callahan, William James

2000 *The Catholic Church in Spain, 1875-1998*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press. Cítase pola tradución española de Jordi Beltrán, *La Iglesia católica en España (1875-2002)* (colaboración de Alberto Clavería e Ferran Esteve), Barcelona, Crítica, Serie Mayor, 2002.

2003 "La tacañería del católico español para sostener al clero es histórica" (entrevista de Juan González Bedoya), *El País*, 11 de enero, 12/Babelia.

Calleja Sáenz de Navarrete, José Ignacio

1988 *Discurso Eclesial para la Transición Democrática (1975-1982)*, Vitoria, ESET, Colección Victoriensia, 51.

Campo García, Esther del

2002[2] "Los grupos de presión", en Román Marugán, Paloma (coord.), *Sistema político español*, Aravaca (Madrid), McGraw-Hill/Interamericana de España [2001], 155-181.

2007 "¿Otra oportunidad para la política? Los grupos de presión y el segundo circuito de la política", *Temas para el Debate*, 152, julio, 68-70.

Cañizares Llovera, Antonio

2008 "Antonio Cañizares Llovera", en Catela Marcos, 2008, 89-109.

Capella, Juan-Ramón

2003 "La Constitución tácita", en *id.* (ed.), *Las sombras del sistema constitucional español* (pres. de *id.*), Madrid, Trotta, Colección Estructuras y Procesos, Serie Derecho, 17-41.

Carballo Carballo, Francisco

1995 *A Igrexa galega*, Vigo, Promocións Culturais Galegas, Colección Historia de Galicia, 7.

2006 "O Concilio Vaticano II", *Encrucillada. Revista galega de pensamento cristián*, XXX, 147, marzo-abril, 125/5-142/22.

Cárcel Ortí, Vicente

1993 "Nombramientos de obispos en la España del siglo XX. Algunas cuestiones canónicas, concordatarias y políticas", *Revista Española de Derecho Canónico*, 50, 135, julio-diciembre, 553-589.

1994 "Los nombramientos de obispos durante el régimen de Franco", *ib.*, 51, 137, julio-diciembre, 503-566.

1997 *La gran persecución. España, 1931-1939*, Barcelona, Planeta, Colección Planeta Testimonio.

2002 *Historia de la Iglesia en la España contemporánea (siglos XIX y XX)*, Madrid, Palabra, Colección Ayer y Hoy de la Historia.

2003 *La Iglesia y la transición española*, València, Edicep, Colección Lo eterno y el tiempo, 35.

2008 *Caídos, víctimas y mártires. La Iglesia y la hecatombe de 1936*, Madrid, Espasa Calpe, Colección Espasa Fórum.

Carr, Raymond, e Juan Pablo Fusi Aizpurua

1979 *España, de la dictadura a la democracia*, Barcelona, Planeta, Colección Espejo de España, Serie La España de la posguerra, 51.

Carrillo, Marc

2006 "Libertad de expresión, sátira y religión", *El País*, 16 de febrero, 13-14.

2007a "Libertad y expresiones odiosas", *ib.* (ed. Galicia), 20 de febrero, 15.

2007b “La religión devalúa la Constitución”, *ib.*, 8 de marzo, 17.

2008 “El discurso del odio en democracia”, *ib.*, 4 de enero, 29.

Casanova, José

1998 “¿España como modelo de cambio?”, en Ugarte, Javier (ed.), *La transición en el País Vasco y España. Historia y Memoria* (intr. de Javier Ugarte), Bilbao, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitateko Argitalpen Zerbitzua, 37-46.

Casanova Ruiz, Julián

2005 “Poderes terrenales”, *El País*, 12 de noviembre, 18.

2006a “Guerra Civil y religión”, *ib.*, 14 de junio, 17.

2006b “La Iglesia se volcó con los golpistas”, *ib.*, 18 de julio, 32.

2006c “Moral, religión y política”, *ib.* (ed. Galicia), 6 de diciembre, 13.

2007a “Franco, la Iglesia católica y sus mártires”, *ib.*, 26 de junio, 15-16.

2007b “La huella de la violencia anticlerical”, *ib.*, 22 de octubre, 33.

2008 “A vueltas con los símbolos religiosos”, *ib.*, 19 de abril, 37-38.

Castellano Cardalliaget, Pablo

2001 *Por Dios, por la Patria y el Rey. Una visión crítica de la transición española*, Madrid, Temas de Hoy, Colección Grandes Temas.

Castro Berrojo, Luis

2007 “El recuerdo de los caídos: una memoria hemipléjica”, en Taibo Arias, 2007, 307-327.

Catecismo de la Iglesia Católica

1993[2] Barcelona, Editores del Catecismo de la Iglesia Católica.

Catela Marcos, Isidro

2008 *Entrevistas con doce obispos españoles* (intr. de *id*.), Madrid, La Esfera de los Libros.

Cavallaro, Maria Elena

2007 “La integración europea de España: los organismos comunitarios y los debates políticos en las Cortes”, en Powell e Jiménez Redondo, 2007, 143-158.

Cawson, Alan

1981 “Pluralismo, corporativismo e ruolo dello stato”, en Maraffi, 1981, 283-300.

1985a “Introduction. Varieties of corporatism: the importance of the meso-level of interest intermediation”, en *id.* (ed.), *Organized Interests and the State. Studies in Meso-Corporatism* (pref. de Philippe C. Schmitter e Wolfgang Streeck), London/Beverly Hills/New Delhi, Sage Publications, Colección Sage Series in Neo-Corporatism, 1985, 1-21.

1985b “Conclusion: some implications for state theory”, *ib.*, 221-226.

Cazorla, José

1993 “The Theory and Reality of the Authoritarian Regime, Thirty Years Later” (trad. norteamericana de Richard Gunther), en Gunther, Richard (ed.), *Politics, Society and Democracy. The Case of Spain* (pref. de Richard Gunther), Boulder/San Francisco/Oxford, Westview Press, 70-87.

Cazorla Sánchez, Antonio

2005 “El secuestro del dolor”, *El País*, 27 de noviembre, 16-17.

Cercas, Javier

2005 “Cómo acabar de una vez por todas con el franquismo”, *El País*, 29 de noviembre, 13-14.

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.

Cierva y Hoces, Ricardo de la

1997 *La transición y la Iglesia. Así actuó el Vaticano*, Madrid, Colección Episodios Históricos de España, 9.

Collado Seidel, Carlos

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

Colomer Calsina, Josep María

1998 *La transición a la democracia: el modelo español*, Barcelona, Anagrama, Colección Argumentos, 211.

2004 "La democracia musulmana", *El País*, 14 de julio, 13-14.

Compte-Sponville, André

2006 *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios* (trad. española de Jordi Terré), Barcelona, Paidós, Colección Contextos, 108.

Colonna-Cesari, Constance

1992 *Urbi et Orbi. Enquête sur la Géopolitique Vaticane*, Paris, La Découverte. Cítase pola tradución portuguesa de Alice Nicolau, *Urbi et Orbi. A Geopolítica do Vaticano*, Lisboa, Caminho, 1993.

Combalía, Zoila

1994 "Financiación de las confesiones no católicas en el Derecho español", en Roca, María J. (ed.), *La Financiación de la Iglesia Católica en España* (pres. de María J. Roca), Santiago de Compostela, Fundación Alfredo Brañas, Colección Igrexa, 3, 191-218.

Concilio Ecuménico Vaticano II

1963 *Constitución "Sacrosanctum Concilium" sobre la Sagrada Liturgia*, 4 de decembro. Cítase polo texto en español publicado en *Documentos completos del Vaticano II*, Bilbao, Mensajero, Colección Bolsillo, Sección Religión, [1996][18], 97-133.

1964 *Constitución Dogmática "Lumen gentium" sobre la Iglesia*, 21 de novembro. *Ib*., 9-80.

1965a *Decreto "Christus Dominus" sobre el ministerio pastoral de los Obispos*, 28 de outubro. *Ib.*, 229-254.

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

1965c *Declaración "Dignitatis humanae" sobre la libertad religiosa*, 7 de decembro. *Ib.*, 463-475.

1965d *Decreto "Presbyterorum ordinis" sobre el ministerio y vida de los sacerdotes*, 7 de decembro. *Ib*., 261-295.

Conferencia Episcopal Española

1966a *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio Vaticano II*, 29 de junio, en Martín Martínez, 1975, 41-76.

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

1973 *La Iglesia y la comunidad política*, 23 de enero, en Martín Martínez, 1975, 3-41.

1975 *Carta pastoral colectiva del Episcopado español sobre la reconciliación en la Iglesia y en la sociedad*, 17 de abril de 1975, en Iribarren Rodríguez, 1984, 343-363.

1977 *Los valores morales y religiosos en la Constitución*, 26 de noviembre, en Recio Adrados, Uña e Díaz-Salazar Martín, 1990, 129-133.

1979 *Instrucción colectiva sobre dificultades graves en el campo de la enseñanza*, Madrid, 23 de noviembre [en liña]. <http://www.conferenciaepiscopal.es/DOCUMENTOS/Conferencia/divorcio_ensenanza.htm> [Consulta: 6 de outubro de 1999]

1999 *La fidelidad de Dios dura siempre. Mirada de fe al siglo XX*, Madrid, 26 de noviembre [en liña]. <http://www.conferenciaepiscopal.es/documentos/Conferencia/fidelidad_dios.htm> [Consulta: 3 de decembro de 1999]

2001 *Principios y criterios para la inspección del área y el seguimiento de los profesores de Religión Católica*, Madrid, 27 de abril [en liña]. <http://www.conferenciaepiscopal.es/documentos/Conferencia/profesores_religion.htm> [Consulta: 21 de maio de 2001]

2006a *Teología y secularización en España. A los cuarenta años de la clausura del Concilio Vaticano II. Instrucción Pastoral de la LXXXVI Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española*, Madrid, 30 de marzo.

2006b *Orientaciones morales ante la situación actual de España. Instrucción Pastoral de la LXXXVIII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española*, Madrid, 23 de noviembre [en liña]. <http://www.conferenciaepiscopal.es/documentos/Conferencia/OrientacionesSituacionActual.htm> [Consulta: 29 de novembro de 2006]

2007a *Colección Documental Informática. Documentos oficiales de la Conferencia Episcopal Española. 1966-2006. Índices y CD-Rom* (ed. e intr. de María del Carmen del Valle Sánchez, pres. de Juan Antonio Martínez Camino), Madrid, Conferencia Episcopal Española / Edice, Colección Documentos de la Conferencia Episcopal Española, 47.

2007b *La escuela católica. Oferta de la Iglesia en España para la educación en el siglo XXI*, Madrid, 27 de abril [en liña]. <http://www.conferenciaepiscopal.es/documentos/Conferencia/EscuelaCatolica.html> [Consulta: 13 de xullo de 2007]

2007c *Nueva declaración sobre la Ley Orgánica de Educación (LOE) y sus desarrollos: profesores de religión y "ciudadanía"*, Madrid, 20 de junio [en liña]. <http://www.conferenciaepiscopal.es/documentos/Conferencia/LOE2007b.html> [Consulta: 21 de xuño 2007]

2008a *Informe sobre el número de alumnos que reciben formación religiosa y moral católica en el curso 2007-2008*, Madrid, 25 de febrero [en liña]. <http://www.conferenciaepiscopal.es/ensenanza/estadisticas/2008/InformeEre2008.pdf> [Consulta: 8 de xullo de 2008]

2008b *Alumnos que reciben formación religiosa y moral católica en el curso 2007-2008*, Madrid, febrero [en liña]. <http://www.conferenciaepiscopal.es/ensenanza/estadisticas/2008/GraficosEre2008.pdf> [Consulta: 8 de xullo de 2008]

2008c *Laicos cristianos: sal y luz del mundo. Mensaje para el "Día de la Acción Católica y del Apostolado Seglar"*, Madrid, 11 de mayo [en liña]. <http://www.conferenciaepiscopal.es/documentos/Conferencia/comisiones/ceas/pentecostes2008.html> [Consulta: 11 de maio de 2008]

Connell, R. W.

1997 "Why Is Classical Theory Classical?", *American Journal of Sociology*, 102, 6, May, 1511-1557.

Contogeorgis, Georges

2001 "Samuel Huntington et 'le Choc des Civilisations'. 'Civilisation religieuse' ou cosmosystème?", *Pôle Sud. Revue de Science Politique de l'Europe méridionale*, 14, mai, 107-124.

Contreras, Delia

2007 "Las relaciones de España y la CEE (1962-1979)", en Powell e Jiménez Redondo, 2007, 119-142.

Contreras Mazarío, José María

1992 *La enseñanza de la religión en el sistema educativo*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, Colección Cuadernos y Debates, 35.

Contreras Mazarío, José María, e Óscar Celador Angón

2005 *Estatuto de laicidad y Acuerdos con la Santa Sede: dos cuestiones a debate*, Madrid, Fundación Alternativas, Documento de trabajo 70/2005.

Cooper, Norman B.

1975 *Catholicism and the Franco Regime*, Beverly Hills/London, Sage Publications, Colección Sage Research Papers in the Social Sciences, 3, Serie Contemporary European Studies, 90-019.

1976 "The Church: From Crusade To Christianity", en Preston, Paul (ed.), *Spain in Crisis. The Evolution and Decline of the Franco Régime* (intr. e pref. de Paul Preston), Hassocks (Sussex), The Harvester Press, 48-81.

Corral Salvador, Carlos

1980 "El sistema constitucional y el régimen de acuerdos específicos", en Corral Salvador, Carlos, e Lamberto de Echeverría (dirs.), *Los acuerdos entre la Iglesia y España* (pres. de Luigi Dadaglio), Madrid, Católica, Colección Biblioteca de Autores Cristianos, 410, 99-128.

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

Cortada, James W.

1980 "The United States", en *id*. (ed.), *Spain in the Twentieth-Century World. Essays on Spanish Diplomacy, 1898-1978* (pref. de *id*.), London, Aldwych Press, 235-259.

Cotarelo, Ramón

1992 (comp.), *Transición política y consolidación democrática. España (1975-1986)* (pres. de Ramón Cotarelo), Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.

Crouch, Colin

1981 “Strategie di dominio: alcuni tipi ideali”, en Maraffi, 1981, 115-130.

Cuadra, Bonifacio de la

2007 “¿Para cúando el Estado laico?”, *El País* (ed. Galicia), 4 de septiembre, 15.

Cuenca Toribio, José Manuel

1984 “Los católicos españoles ante la Segunda República”, en Ruiz-Giménez Cortés, Joaquín (dir.), *Iglesia, Estado y Sociedad en España. 1930-1982*, Barcelona, Argos Vergara, 70-84.

1985 *Relaciones Iglesia-Estado en la España contemporánea (1933-1985)*, Madrid, Alhambra, Área editorial de Divulgación y Ensayo, Colección Mezquita, Serie Historia.

1986 *Sociología del episcopado español e hispanoamericano (1789-1985)*, Madrid, Pegaso.

2000 *Sindicatos y partidos católicos españoles. ¿Fracaso o frustración? 1870-1977*, Madrid, Unión.

2003 *Catolicismo social y político en la España contemporánea (1870-2000)*, *ib*.

2008 *Nacionalismo, Franquismo y Nacionalcatolicismo*, San Sebastián de los Reyes (Madrid), Actas, Colección El Estado de la Cuestión, 11.

Cueva Merino, Julio de la

2007 “Anticlericalismo e identidad anticlerical en España: del movimiento a la política (1910-1931)”, en Boyd, 2007, 165-185.

Dahrendorf, Ralf

1957 *Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft*, Stuttgart, Ferdinand Enke. Cítase pola tradución española de Manuel Troyano de los Ríos, *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial*, Madrid, Rialp, Colección Hombre y sociedad, 4, 1979[4].

1990 *El conflicto social moderno. Ensayo sobre la política de la libertad* (trad. española de Francisco Ortiz), Barcelona, Grijalbo Mondadori.

Delgado Ruiz, Francisco

2001a "Estado no confesional y Religión en la escuela", *Escuela española. Periódico profesional de educación*, LXI, 3.506, 20 de septiembre, 2.

2001b "La influencia religiosa en la enseñanza española: estado de la cuestión al inicio del siglo XXI", en VV.AA., 2001, 21-32.

Delgado Ruiz, Manuel

2006 "La sinrazón de un acuerdo", *El País*, 1 de octubre, 19.

Descola, Jean

1976 *Ô Espagne*, Paris, Albin Michel. Cítase pola tradución española de Ignacio Gaos, *Oh España*, Barcelona, Argos Vergara, 1977[2] [1976].

Di Febo, Giuliana

2007 "El modelo beligerante del nacionalcatolicismo franquista. La influencia del carlismo", en Boyd, 2007, 57-79.

Díaz Gijón, José Ramón

1996 "Estrategias de análisis y modelos de transición a la democracia", en Tusell Gómez e Soto Carmona, 1996[2], 89-108.

Díaz Merchán, Gabino

2008 "Gabino Díaz Merchán", en Catela Marcos, 2008, 145-161.

Díaz Moreno, José María

2006 "El proceso de negociación y conclusión de los Acuerdos entre la Santa Sede y el Estado Español de 1979", en Agua Pérez, 2006, 13-48.

Díaz-Salazar Martín, Rafael

1981 *Iglesia, dictadura y democracia. Catolicismo y sociedad en España (1953-1979)* (pról. de Alfonso Álvarez Bolado), [Madrid], HOAC.

2006 *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo*, Madrid, PPC.

2008a "La transición pendiente", *El País* (ed. Galicia), 16 de abril, 33.

2008b "Institución religiosa y democracia en España", en Pérez-Agote e Santiago, 2008, 129-148.

Díez de Velasco Vallejo, Manuel

1985[7] *Instituciones de Derecho Internacional Público. I*, Madrid, Tecnos, Colección Biblioteca Universitaria [1973].

Dijk, Teun A. van

1998 *Ideology. A Multidisciplinary Approach*, London, Sage Publications. Cítase pola tradución española de Lucrecia Berrone de Blanco, *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria* (corrección estilística de Margarita N. Mizraji e colaboración técnica de María Laura Pardo e Yamila Sevilla), Barcelona, Gedisa, Colección Lingüística / Análisis del discurso, 1999.

Dobbelaere, Karel

2008 "La secularización: teoría e investigación", en Pérez-Agote e Santiago, 2008, 17-34.

Doherty, Earl

1999 *The Jesus Puzzle. Did Christianity begin with a mythical Christ? Challenging the existence of an historical Jesus*, Ottawa, Canadian Humanist Publications. Cítase pola tradución alemá de Arnher E. Lenz, *Das Jesus-Puzzle. Basiert das Christentum auf einer Legende?*, Neustadt am Rübenberge, Angelika Lenz, 2003.

Drake, Paul W.

1994 *International Factors in Democratization*, Madrid, Instituto Juan March de Estudios e Investigaciones, Centro de Estudios Avanzados en Ciencias Sociales, Estudio/Working Paper, November.

Duato Gómez-Novella, Antonio

1977 "Los obispos en el proceso de cambio de la Iglesia en España", en VV.AA., *Iglesia y sociedad en España: 1939/1975*, Madrid, Popular, 121-133.

1985 "Retos a la Iglesia española a los veinte años del concilio", en Floristán, Casiano, e Juan José Tamayo-Acosta (eds.), *El Vaticano II, veinte años después* (pres. de Casiano Floristán e Juan José Tamayo-Acosta), Madrid, Cristiandad, 385-404.

Eagleton, Terry

1995 *Ideology. An introduction*, London/New York, Verso. Cítase pola tradución española de Jorge Vigil Rubio, *Ideología. Una introducción*, Barcelona, Paidós, Colección Básica, 94, 1997.

Eichmann, Eduard

1931 *Manual de Derecho Eclesiástico a tenor del* Codex Juris Canonici*. I. Introducción, parte general, derecho de personas* (trad. española e pról. de T. Gómez Piñán), Barcelona, Bosch.

Elorza, Antonio

2004 "El hilo de la memoria", *El País*, 17 de julio, 24.

2006a "La España rota", *ib.* (ed. Galicia), 9 de diciembre, 23.

2006b "La realidad y el sueño", *ib.*, 23 de diciembre, 20.

Elster, Jon

2004 *Closing the books. Transitional justice in historical perspective*, Cambridge, Cambridge University Press. Cítase pola tradución arxentina de Ezequiel Zaidenwerg, *Rendición de cuentas. La justicia*

transicional en perspectiva histórica, Buenos Aires, Katz, Colección Conocimiento, 3016, 2006.

Enrique y Tarancón, Vicente

1980a "La iglesia en la España de hoy", en VV.AA., *Iglesia y política en la España de hoy*, Salamanca, Sígueme, Colección Materiales, 19, 61-82.

1980b "Apéndice: El compromiso de la iglesia con la patria", *ib*., 135-143.

1985 "¿El catolicismo español en crisis?", *Cuenta y Razón*, 20, Mayo-Agosto, 9-24.

1996 *Confesiones*, 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.

Erbacher, Jürgen

2008 *Vatikan. Wissen was stimmt*, Freiburg im Breisgau, Herder, Colección Spektrum, 5985.

Espinosa Maestre, Francisco

2008 "De fosas y desaparecidos", *El País* (ed. Galicia), 10 de septiembre, 23.

Estany Profitós, Anna

1990 *Modelos de cambio científico* (pról. de Jesús Mosterín), Barcelona, Crítica, Colección Crítica/Filosofía, 9.

Estrada, Juan Antonio

2007 "Los conflictos teológicos en una sociedad moderna", *El País* (ed. Galicia), 17 de marzo, 49.

Estruch, Joan

1996 “El mito de la secularización”, en Díaz-Salazar Martín, Rafael, Salvador Giner de San Julián e Fernando Velasco (eds.), *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza, Colección Alianza Universidad [1994], 266-280.

Even-Zohar, Itamar

1990 “Polysystem Theory”, *Poetics Today*, 11, 1, Spring, 9-26.

1997a “Factors and Dependencies in Culture: A Revised Outline for Polysystem Culture Research”, *Canadian Review of Comparative Literature/Revue Canadienne de Littérature Comparée*, marzo, 15-34. Cítase pola tradución española de Montserrat Iglesias Santos, “Factores y dependencias en la cultura. Una revisión de la teoría de los polisistemas”, Tel Aviv, 1999 [en liña].
<http://www.atu.ac.il/~itamarez/ps_esp/fac-dep_es.htm> [Consulta: 26 de xaneiro de 2003]

1997b “Polysystem Theory”, Tel Aviv [en liña].
<http://www.atu.ac.il/~itamarez/papers/ps-th-r.htm> [Consulta: 26 de xaneiro de 2003]

1997c “Polysystem Theory and Culture Research”, Tel Aviv [en liña].
<http://www.atu.ac.il/~itamarez/papers/psth-cr.htm> [Consulta: 26 de xaneiro de 2003]

2000 “The Making of Repertoire, Survival and Success under Heterogeneity”, en Zurstiege, Guido (ed.), *Festschrift für die Wirklichkeit*, Darmstadt, Westdeutscher Verlag, 41-51. Cítase pola tradución española, “La fabricación de repertorios, supervivencia y éxito dentro de las condiciones de heterogeneidad”, Tel Aviv, 2000 [en liña].
<http://www.atu.ac.il/~itamarez/papers/rep-exito.htm> [Consulta: 26 de xaneiro de 2003]

Federación Española de Religiosos de la Enseñanza – Titulares de Centros Católicos (FERE-CECA)

2008 *Financiación pública de la enseñanza. Conclusiones del Seminario sobre financiación pública de la enseñanza* (pres. de Manuel de Castro Barco), Madrid, FERE-CECA, Colección FERE-CECA – Equipos Directivos – Cuadernos Monográficos, 9.

Fernández, Carlos

[1987] *La Guerra Civil en Galicia*, [A Coruña,] La Voz de Galicia.

Fernández Arruty, José Ángel

1958 "¿Qué es una conferencia de Metropolitanos?", *Ecclesia. Órgano de la Dirección Central de la Acción Católica Española*, XVIII, 863, 25 de enero, (97) 13 – (98) 14.

Fernández de la Mora, Gonzalo

1965 *El crepúsculo de las ideologías*, Madrid, Rialp.

1987[3] *Los errores del cambio*, Barcelona, Plaza & Janés, Colección Época [1986].

Fernández Fernández, Gerardo

1999 *Religión y poder. Transición en la Iglesia española* (pres. de Honorio M. Velasco), León, Edilesa.

Fernández Prieto, Lourenzo

1996 "Guerra Civil e franquismo", en VV.AA., *Nova Historia de Galicia*, Oleiros, Tambre, 449-507.

Fernández Tresguerres, Alfonso

2006 "El nacimiento de una religión", *MUY Historia*, 4, 48-55.

Ferreiro Galguera, Juan

1997 “La enseñanza de la religión en la escuela pública: respuesta legislativa y jurisprudencial a un debate inacabado”, *Anuario da Facultade de Dereito da Universidade da Coruña*, 1, 277-290.

2005 *Relaciones Iglesia-Estado en la II República española* (pról. de José Antonio Souto Paz), Barcelona, Ate1ier, Colección Canónico.

Fleck, Ludwik

1980 *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*, Frankfurt am Main, Suhrkamp. Cítase pola versión española de Luis Meana, *La génesis y el desarrollo de un hecho científico. Introducción a la teoría del estilo de pensamiento y del colectivo de pensamiento* (pról. de Lothar Schäfer e Thomas Schnelle e revisión de Ángel González de Pablo), Madrid, Alianza, Colección Alianza Universidad, 469, 1986.

Flessau, Kurt-Ingo

1979 *Schule der Diktatur. Lehrpläne und Schulbücher des Nationalsozialismus* (pról. de Hans-Jochen Gamm), Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch, 980.

Flores d’Arcais, Paolo

2007 “Una cruzada oscurantista” (trad. española de Carlos Gumpert), *El País* (ed. Galicia), 1 de abril, 17.

Floristán, Casiano

1985 “La Iglesia después del Vaticano II”, en Floristán e Tamayo-Acosta, 1985, 67-103.

2005a “El cónclave”, *El País*, 5 de abril, 20.

2005b “El espíritu del Concilio Vaticano II”, *ib.*, 29 de abril, 16.

Floristán, Casiano, e Juan José Tamayo-Acosta

1985 (eds.), *El Vaticano II, veinte años después* (pres. de *id*.), Madrid, Cristiandad.

Fontana Làzaro, Josep

1986 (ed.), *España bajo el franquismo*, València/Barcelona, Departamento de Historia Contemporánea de la Universitat de València/Crítica, Serie General, Temas Hispánicos, 156.

2006 "La caza del maestro", *El País*, 10 de agosto, 13-14.

Forment, Albert

2000 *José Martínez: la epopeya de Ruedo ibérico*, Barcelona, Anagrama, Colección Argumentos, 247.

Fraga Iribarne, Manuel

2007 "Si ETA vuelve a matar, también serán culpables los que negocian con ella" (entrevista de María Antonia Iglesias), *El País* (ed. Galicia), 12 de agosto, 6-7/Domingo.

Frías García, María del Carmen de

2000 *Iglesia y Constitución. La jerarquía católica ante la II República* (pról. de José Giménez y Martínez de Carvajal), Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Colección Estudios Políticos.

Friedrich, Jörg

2007 *Die kalte Amnestie. NS-Täter in der Bundesrepublik*, Berlin, Ullstein / List.

Fuentes, Carlos

2004 "El racista enmascarado", *El País*, 23 de marzo, 15-16.

Fukuyama, Francis

1992 *The end of History and the last man*, New York, The Free Press. Cítase pola tradución española de P. Elías, *El fin de la Historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, Colección Documento, 306, 1992.

1999 "Pensando sobre el fin de la historia diez años después", *El País*, 17 de junio, 17-18.

2001 "Seguimos en el fin de la historia", *ib.*, 21 de octubre, 21-22.

Fuller, Steve

2000 *Thomas Kuhn. A Philosophical History of Our Times*, Chicago, The University of Chicago Press.

Fusi Aizpurua, Juan Pablo

2000 "La cultura", en García Delgado, 2000^2, 171-231.

Galbraith, John Kenneth

2004 *La economía del fraude inocente. La verdad de nuestro tiempo* (trad. española de Jordi Pascual e Luis Noriega), Barcelona, Crítica.

Gallego-Díaz, Soledad

2007 "Lo que inquieta a Dorota y la herencia laica", *El País* (ed. Galicia), 20 de abril, 28.

Gallego-Díaz, Soledad, e Bonifacio de la Cuadra

1989 *Crónica secreta de la Constitución* (pról. de Diego López Garrido), Madrid, Tecnos, Colección Ventana abierta.

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. Reprodución de Garcés, 1996, 156-226.

García Abad, José

2004[7] *La soledad del Rey. ¿Está la monarquía consolidada 25 años después de la Constitución?*, Madrid, La Esfera de los Libros [2004].

García Cendán, Bernardo

2006 "As Enquisas: investigacións socio-relixiosas previas ao Concilio Pastoral de Galicia", *Encrucillada. Revista galega de pensamento cristián*, XXX, 147, marzo-abril, 159/39-173/53.

García de Cortázar, Fernando

1993 "Prólogo", en Botti, 1993[2], 9-12.

García de Cortázar, Fernando, e José María Lorenzo Espinosa

1991[2] *Los pliegues de la tiara. Los Papas y la Iglesia del siglo XX*, Madrid, Alianza [1991].

García de Andoin, Carlos

2006a "Laicidad incluyente", *El País*, 1 de octubre, 19.

2006b "La cuestión religiosa en la Segunda República", *ib.* (ed. Galicia), 14 de diciembre, 15-16.

García Delgado, José Luis

2002[2] (coord.), *Franquismo. El juicio de la historia*, Madrid, Temas de Hoy, Colección Historia [2000].

García Escudero, José María

1987 *Los españoles de la conciliación*, Madrid, Espasa-Calpe, Colección Austral, Serie Historia, A 32.

García Hervás, Dolores

1994 "El actual sistema de financiación directa de la Iglesia Católica: consideraciones críticas y propuestas de futuro", en Roca, María J. (ed.), *La Financiación de la Iglesia Católica en España* (pres. de María J. Roca), Santiago de Compostela, Fundación Alfredo Brañas, Colección Igrexa, 3, 159-189.

1995 "Cooperación económica con la Iglesia Católica y laicidad del Estado", *Dereito. Revista Xurídica da Universidade de Santiago de Compostela*, IV, 2, 201-223.

García Prous, Concha

1996 *Relaciones Iglesia-Estado en la Segunda República Española* (pról. de José Giménez y Martínez de Carvajal), Córdoba, Obra Social y Cultural Cajasur.

García San Miguel, Luis

1981 *Teoría de la transición. Un análisis del modelo español. 1973-1978*, Madrid, Nacional, Colección Cultura y Sociedad, Serie Investigación.

García Santesmases, Antonio

2003 "Los retos pendientes del laicismo. Ante el difícil porvenir de la escuela pública", en Capella, Juan-Ramón (ed.), *Las sombras del sistema constitucional español* (pres. de José-Ramón Capella), Madrid, Trotta, Colección Estructuras y Procesos, Serie Derecho, 227-248.

Gates, Henry Louis, Jr.

1998 "Las obras del amo: sobre la formación del canon y la tradición afroamericana" (trad. española de Ariadna Esteve Miranda), en Sullà, 1998a, 161-187.

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.

Genieys, W.

1994 "Un 'portrait intellectuel': entre Clio et Minerve, J.J. Linz", *Pôle Sud. Revue de Science Politique*, 1, automne, 79-87.

Gibson, Ian

2006 "Lorca: setenta años después", *El País*, 18 de agosto, 11.

Gil Calvo, Enrique

2006 "La memoria oculta", *El País* (ed. Galicia), 22 de diciembre, 13-14.

2008 "Una nueva contrarreforma", *ib*, 12 de febrero, 33-34.

Gimbernat Ordeig, José Antonio

1982 "La Iglesia española en la transición", *Leviatán. Revista de hechos e ideas*, 8, 51-57.

Giménez y Martínez de Carvajal, José

1994 "Situación actual de la financiación de la Iglesia católica", en Roca, María J. (ed.), *La Financiación de la Iglesia Católica en España* (pres. de María J. Roca), Santiago de Compostela, Fundación Alfredo Brañas, Colección Igrexa, 3, 43-82.

Giner de San Julián, Salvador

1971 "Spain", en Archer, Margaret Scotford, e Salvador Giner de San Julián (eds.), *Contemporary Europe. Class, Status and Power*, London, Weidenfeld and Nicolson / University of Reading, 125-161.

1972a "Spain", en Archer, Margaret Scotford (ed.), *Students, University and Society. A Comparative Sociological Review* (pról. de Margaret Scotford Archer), London, Heinemann Educational Books, 103-126.

1972b “La estructura social de España”, *Horizonte español. 2*, Paris, Ruedo ibérico, 2-43.

1974 *El progreso de la conciencia sociológica*, Barcelona, Península/Edicions 62, Colección Homo sociologicus, 1.

1977 “Virtudes e indigencias de la sociología española”, en VV.AA., *La cultura bajo el franquismo*, Barcelona, Anagrama e outros, Colección Ediciones de Bolsillo, 500, 133-155.

1981 “Economía política y legitimación cultural en los orígenes de la democracia parlamentaria: el caso de la Europa del Sur”, en Santamaría Ossorio, Julián (comp.), *Transición a la democracia en el sur de Europa y América* (intr. de Julián Santamaría Ossorio), Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, Colección «Monografías», 49, 11-58.

1984 “Sobre mi trabajo”, *Anthropos. Boletín de información y documentación*, 36, abril, 4-10.

1985 Resposta á “Encuesta sobre la transición democrática en España”, *Sistema. Revista de Ciencias Sociales*, 68-69 (número monográfico: *La transición democrática en España*), noviembre, 211-215.

1994 “La economía política, la legitimación y el Estado en la Europa meridional”, en O’Donnell, Schmitter e Whitehead, [1986]a, 27-75.

1996a “La religión civil”, en Díaz-Salazar Martín, Rafael, Salvador Giner de San Julián e Fernando Velasco (eds.), *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza, Colección Alianza Universidad [1994], 129-171.

1996b “La iluminación carismática de la razón”, *Sociológica. Revista de pensamiento social*, 1, diciembre, 31-47.

1997[2] *Sociología*, Barcelona, Península, Colección Historia, Ciencia, Sociedad, 253 [1996].

2001 “O descrédito da verdade e a banalización da ideoloxía”, *Grial. Revista Galega de Cultura*, XXXIX, 150, abril, maio, xuño, 277-292.

2002 *Algunas notas sobre mi trabajo sociológico*, Alacant, “III Seminario ‘La imaginación sociológica’”, relatorio, febrero-mayo [en liña]. <http://www.dste.ua.es/seminarioimaginacion2002/TextoSalvadorGiner.pdf> [Consulta: 29 de marzo de 2003]

2004 “El ejercicio de la conciencia sociológica. Entrevista con Salvador Giner” (entrevista de Héctor Romero Ramos), *Política y Sociedad*, 41, 2, 183-197.

2005 “Necesitamos algún sentido de lo sagrado” (entrevista de Juan Pablo Palladino), en *Teína*, 7 [en liña]. <http://www.revistateina.com/teina/web/teina7/dos6imp.htm> [Consulta: 30 de marzo de 2005]

2006 “La huella de Hannah Arendt”, *El País*, 25 de octubre, 15-16.

2007 “Somos una sociedad muy insolente” (entrevista de Carles Geli), *ib.* (ed. Galicia), 22 de febrero, 55.

Giner de San Julián, Salvador, Emilio Lamo de Espinosa e Cristóbal Torres Albero

1998 (eds.), *Diccionario de Sociología*, Madrid, Alianza, Colección Referencia, 3.

Giner de San Julián, Salvador, e Manuel Pérez Yruela

1979 *La sociedad corporativa*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, Colección «Monografías», 10.

Giner de San Julián, Salvador, e Manuel Pérez Yruela

1985 “Corporatismo: el estado de la cuestión”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 31, Julio-Septiembre, 9-45.

1988a “Sobre el origen, naturaleza y modalidades del corporatismo”, en *id*. (eds.), *El corporatismo en España* (pref. de *id*.), Barcelona, Ariel, Colección Ariel Sociología, 15-65.

1988b “El desarrollo del corporatismo en España (1975-1987)”, *ib.*, 125-150.

Giner de San Julián, Salvador, e Sebastián Sarasa Urdiola

1993 “Religión y modernidad en España”, en Díaz-Salazar Martín, Rafael, e Salvador Giner de San Julián (comps.), *Religión y sociedad en España*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, Colección Academia, 51-91.

Giner de San Julián, Salvador, e Eduardo Sevilla-Guzmán

1975 "Absolutismo despótico y dominación de clase. El caso de España", *Cuadernos de Ruedo ibérico*, 43/45, enero-junio, 83-104.

1980 "From Despotism to Parliamentarianism: Class Domination and Political Order in the Spanish State", en Scase, Richard (ed.), *The State in Western Europe* (pref. e intr. de Richard Scase), London, Croom Helm, 197-229.

Giner de San Julián, Salvador, Eduardo Sevilla-Guzmán e Manuel Pérez Yruela

1978 "Despotismo moderno y dominación de clase. Para una sociología del régimen franquista", *Papers. Revista de Sociología*, 8, 103-141.

Goldblatt, David

2000[2] "Democracy in Europe, 1939-89", en Potter, David, e outros (eds.), *Democratization* (pref. de David Potter, David Goldblatt, Margaret Kiloh e Paul Lewis), Milton Keynes/Cambridge, The Open University / Polity Press [1997], 95-117.

Goldfrank, Walter L.

2000 "Paradigm Regained? The Rules Of Wallerstein's World-System Method", *Journal of World-Systems Research*, XI, 2 (número monográfico: *Festschrift for Immanuel Wallerstein. I*), Summer/Fall, 150-195.

Goldthorpe, John H.

1984 "The End of Convergence: Corporatist and Dualist Tendencies in Modern Western Societies", en *id*. (ed.), *Order and Conflict in Contemporary Capitalism. Studies in the Political Economy of Western European Nations* (pref. e intr. de *id*.), Oxford, Oxford University Press, 315-343.

Gómez Movellán, Antonio

1999 *La Iglesia católica y otras religiones en la España de hoy. Un ensayo político*, Madrid, Vosa, Colección Documentos-Sociedad.

2001 "Laicismo y pluralismo religioso en la sociedad española", en VV.AA., 2001, 49-59.

Gómez Pérez, Rafael

1976 *Política y religión en el régimen de Franco*, Barcelona, Dopesa, Colección Testimonio de actualidad, 28.

1986 *El franquismo y la Iglesia*, Madrid, Rialp, Colección Libros de Historia, 18.

Gómez-Reino, Manuel, Francisco A. Orizo e Darío Vila Carro

1993 "Spain: a Recurrent Theme for Juan Linz" (trad. norteamericana de Rhonda Oladoye e Richard Gunther), en Gunther, Richard (ed.), *Politics, Society and Democracy. The Case of Spain* (pref. de Richard Gunther), Boulder/San Francisco/Oxford, Westview Press, 11-29.

Gomis, Joaquim

2006 Recensión de Alberigo, 2005, *El Ciervo. Revista mensual de pensamiento y cultura*, LV, 658, enero, 45.

González Barón, Juan Francisco

2001 "Concordato: la realidad de un Estado confesional", en VV.AA., 2001, 61-75.

González Bedoya, Juan

2005a "El poder de los obispos españoles", *El País*, 21 de noviembre, 32.

2005b "Los obispos creen 'claramente insuficiente' el dinero que reciben del Estado español", *ib.*, 26 de noviembre, 29.

2006 "Las cuentas del catolicismo español", *ib.*, 30 de septiembre, 33.

2008a "Las otras religiones piden paso", *ib.* (ed. Galicia), 9 de mayo, 40-41.

2008b “José María Cirarda, el último obispo del Concilio Vaticano II”, *ib.*, 18 de septiembre, 48.

González Beramendi, Justo

1999 *La historia política: algunos conceptos básicos*, Santiago de Compostela, Tórculo.

González Cuevas, Pedro Carlos

1989 “Gonzalo Fernández de la Mora y la «legitimación» del franquismo”, *Sistema. Revista de Ciencias Sociales*, 91, julio, 83-105.

González de Cardedal, Olegario

1980 “Introducción: Iglesia y política en España”, en VV.AA., *Iglesia y política en la España de hoy*, Salamanca, Sígueme, Colección Materiales, 19, 23-60.

2006 “La memoria, ¿alma o arma?”, *El País*, 2 de octubre, 15-16.

González de Mesa, Amaro

2000 *Esto no es histórico, es verdad*, Burgos, Dossoles, Colección Valija Diplomática.

González Armendia, J. R.

1988 “La autofinanciación de la Iglesia en el Acuerdo sobre Asuntos Económicos (bases generales)”, *Revista Española de Derecho Canónico*, 45, 125, julio-diciembre, 581-621.

González Márquez, Felipe

2006 “Crispación”, *El País* (ed. Galicia), 29 de diciembre, 13-14.

González Ruiz, José María

1977 “Religión”, en VV.AA., 1977, 159-185.

1985 “El Vaticano II: reforma y restauración”, en Floristán e Tamayo-Acosta, 1985, 47-64.

González-Carvajal Santabárbara, Luis

1984 “El compromiso cristiano. La Iglesia de los pobres”, en Ruiz-Giménez Cortés, Joaquín (dir.), *Iglesia, Estado y Sociedad en España. 1930-1982*, Barcelona, Argos Vergara, 301-311.

Goti Ordeñana, Juan

2001 “Financiación de la Iglesia”, *Revista Española de Derecho Canónico*, 58, 150, julio-diciembre, 699-748.

Gouldner, Alvin W.

1970 *The Coming Crisis of Western Sociology*, New York, Basic Books. Cítase pola tradución arxentina de Néstor Míguez, *La crisis de la sociología occidental* (revisión de María R. Viganó de Bonacalza e Ariel Bignami), Buenos Aires, Amorrortu, Colección Biblioteca de sociología, [1973].

Gourevitch, Peter

1978 “The second image reversed: the international sources of domestic politics”, *International Organization*, 32, 4, autumn, 881-912.

Gràcia García, Jordi

2007 “La mala vida”, *El País* (ed. Galicia), 21 de marzo, 15.

Graf, Friedrich Wilhelm

2004 *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, Bonn, Bundeszentrale für politische Bildung, Colección Schriftenreihe, 465.

Granado, Octavio

2001 “La financiación de las iglesias en un Estado laico”, *Temas para el Debate*, 83, octubre, 52-55.

Grimaldos Feito, Alfredo

2004 *La sombra de Franco en la Transición* (pról. de Eduardo Haro Tecglen), Madrid, Oberon/Anaya, Serie Memoria.

Gsteiger, Fredy

2005 *Der Musterstaat. Wie in der Schweiz Politik gemacht wird*, München/Wien, Carl Hanser / Nagel & Kimche.

Gunther, Richard, e Roger A. Blough

1980 "Conflicto religioso y consenso en España: historia de dos Constituciones", *Revista de Estudios Políticos*, nueva época, 14, marzo-abril, 65-109.

Gurrutxaga Abad, Ander

2008 "La institución *lobby*: la religión en la política. El reencuentro de la religión con la política en contextos múltiples", en Pérez-Agote e Santiago, 2008, 67-86.

Gutiérrez, José Luis

1987 *Estudios sobre la organización jerárquica de la Iglesia*, Barañain (Pamplona), EUNSA, Colección Canónica.

Gutiérrez Inclán, José Manuel

1976 "Azaña: 'España ha dejado de ser católica'", *Tiempo de Historia*, II, 23, octubre, 4-19.

Halliday, Fred

1997 Recensión de Huntington, 1996, *Papeles de cuestiones internacionales*, 62, 209-213.

Halstead, Charles R.

1980 “Spanish foreign policy, 1936-1978”, en Cortada, James W. (ed.), *Spain in the Twentieth-Century World. Essays on Spanish Diplomacy, 1898-1978* (pref. de James W. Cortada), London, Aldwych Press, 41-94.

Hanley, David, e John Loughlin

2002 “Église, État et société dans le monde méditerranéen”, *Pôle Sud. Revue de Science Politique de l’Europe méridionale*, 17, novembre, 3-7.

Harel, Víctor

2007 “Negación del Holocausto y libertad de expresión”, *El País* (ed. Galicia), 25 de enero, 15.

Harris, Wendell V.

1998 “La canonicidad” (trad. española de Ariadna Esteve Miranda), en Sullà, 1998a, 37-60.

Hartmann, Jürgen

2003 *Geschichte der Politikwissenschaft. Grundzüge und Fachentwicklung in den USA und in Europa*, Opladen, Leske + Budrich, Colección UTB, 2403.

Hera, Alberto de la

1987 “Actitud del franquismo ante la Iglesia”, en Ibán, Iván C. (coord.), *Iglesia católica y regímenes autoritarios y democráticos (experiencia española e italiana)*, [Madrid,] EDERSA, 43-70.

Herf, Jeffrey

1984 *Reactionary modernism. Technology, culture, and politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge, Cambridge University Press.

Hermet, Guy

1973 "Les fonctions politiques des organisations religieuses dans les régimes à pluralisme limité", *Revue française de science politique*, 23, 3, juin, 439-472.

1977 "Espagne: changement de la société, modernisation autoritaire et démocratie octroyée. Des faits à leur interprétation conceptuelle", *ib.*, 27, 4-5, août-octobre, 582-600.

1980 *Les catholiques dans l'Espagne de Franco. 1. Les acteurs du jeu politique*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

1981 *Les catholiques dans l'Espagne de Franco. 2. Chronique d'une dictature*, *ib*.

2002 "À trop chercher le modèle espagnol, on perd le changement", *Pôle Sud. Revue de Science Politique de l'Europe méridionale*, 16, mai, 173-179.

Herrero y Rodríguez de Miñón, Miguel

1993 *Memorias de estío*, Madrid, Temas de Hoy, Colección Grandes Temas, 13.

Hitchens, Christopher

2008 *Dios no es bueno. Alegato contra la religión* (trad. española de Ricardo García Pérez), Barcelona, Random House Mondadori / Debate, Colección Sociedad.

Hopkin, Jonathan

1999 *Party Formation and Democratic Transition in Spain. The Creation and Collapse of the Union of Democratic Centre*, Basingstoke/London, Macmillan Press. Cítase pola tradución española de María Dolores Crispín, *El partido de la transición. Ascenso y caída de la UCD*, Madrid, Acento, 2000.

2007 “Entre el gobierno y la oposición: los empresarios políticos y la formación de la Unión de Centro Democrático”, en Quirosa-Cheyrouze y Muñoz, 2007a, 269-283.

Huguet Santos, Montserrat

2003 “La política exterior del franquismo (1939-1975)”, en Pereira Castañares, Juan Carlos (coord.), *La política exterior de España (1800-2003). Historia, condicionantes y escenarios* (intrs. de Juan Carlos Pereira Castañares), Barcelona, Ariel, Colección Ariel Historia, 495-515.

Huntington, Samuel P.

1970 “Social and Institutional Dynamics of One-Party Systems”, en Huntington, Samuel P., e Clement H. Moore (eds.), *Authoritarian Politics in Modern Society. The Dynamics of Established One-Party Systems* (pref. de Samuel P. Huntington e Clement H. Moore), New York, Basic Books, 3-47.

[1991] *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century*, Norman (OK), University of Oklahoma Press. Cítase pola tradución española de Josefina Delgado, *La tercera ola. La democratización a finales del siglo XX* (pról. de Carl B. Albert), Barcelona, Paidós, Colección Estado y sociedad, 20, 1994.

1996 *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster. Cítase pola tradución española de José Pedro Tosaus Abadía, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* (revisión técnica de Rafael Grasa), Barcelona, Paidós, Colección Estado y sociedad, 29, 1997[2] [1997].

Huntington, Samuel P., e Clement H. Moore

1970 “Authoritarianism, Democracy, and One-Party Politics”, en *id*. (eds.), *Authoritarian Politics in Modern Society. The Dynamics of Established One-Party Systems* (pref. de *id.*), New York, Basic Books, 509-517.

Ibán, Iván C.

1987 “Iglesia católica y regímenes autoritarios y democrátios”, en *id*. (coord.), *Iglesia católica y regímenes autoritarios y democráticos (experiencia española e italiana)*, [Madrid,] EDERSA, 5-19.

Iglesias Santos, Montserrat

1997 *La lógica del campo literario y el problema del canon*, València, Episteme, Colección Eutopías, Serie Documentos de trabajo, 162.

Iniesta Jiménez, Alberto

2002 *Recuerdos de la transición* (pról. de Rodolfo Martín Villa), Madrid, PPC.

Innerarity, Daniel

2004 “¿Y quién se ocupa de todos?”, *El País*, 13 de diciembre, 13-14.

Instituto Nacional de Estadística

2006 *Encuesta de financiación y gastos de la enseñanza privada*, 19 de julio [en liña].
<http://www.ine.es/prensa/np465.pdf> e
<http://www.ine.es/jaxi/menu.do?type=pcaxis&path=%2Ft13%2Fp122&file=inebase&L=0> [Consulta: 23 de xullo de 2007]

Iribarren Rodríguez, Jesús

1988 “Episcopado y Conferencia Episcopal”, en Laboa Gallego, 1988a, 219-248.

1992 *Papeles y memorias. Medio siglo de relaciones Iglesia-Estado en España (1936-1986)* (pres. de Antonio Montero Moreno), Madrid, Católica, Colección Biblioteca de Autores Cristianos, 518.

Jackson, Gabriel

2006 “El reconocimiento del pasado trágico”, *El País*, 2 de abril, 17-18.

Jerez Mir, Miguel

1993 "Juan Linz's Contribution to Political Science in Spain" (trad. norteamericana de Richard Gunther e Rhonda Oladoye), en Gunther, Richard (ed.), *Politics, Society and Democracy. The Case of Spain* (pref. de Richard Gunther), Boulder/San Francisco/Oxford, Westview Press, 30-54.

1996 "El régimen de Franco: élite política central y redes clientelares (1938-1957)", en Robles Egea, Antonio (comp.), *Política en penumbra. Patronazgo y clientelismo políticos en la España contemporánea*, Madrid, Siglo XXI, Colección Historia, 253-274.

1999 *Ciencia política, un balance de fin de siglo* (pról. de Manuel Ramírez), Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Colección Estudios Políticos.

Jiménez, Cristóbal

2007 "La financiación de la Iglesia", *Mensajero*, 1.377, abril [en liña]. <http://www.mensajero.com/detallenoticia.php?noticia=27> [Consulta: 4 de abril de 2007]

Jiménez Lozano, José

1980 "Cinco años de convivencia: Iglesia y Democracia", *Tiempo de Historia*, VI, 72, noviembre, 122-133.

Jordán Villacampa, María Luisa

2001 "Secularización y enseñanza religiosa", en Llamazares Fernández, Dionisio (ed.), *Estado y religión. Proceso de secularización y laicidad. Homenaje a Don Fernando de los Ríos* (pról. de Gregorio Peces-Barba Martínez), Madrid, Universidad Carlos III e Boletín Oficial del Estado, Colección Monografías, 36, 327-346.

Juliá Díaz, Santos

2000 "La sociedad", en García Delgado, 2000^2, 57-114.

2006a “Bajo el imperio de la memoria”, *Revista de Occidente*, 302-303, Julio-Agosto, 7-19.

2006b “Todo empezó un 17 de julio”, *El País*, 18 de julio, 24-25.

2006c “Trampas de la memoria”, *ib.*, 14 de octubre, 2/Babelia.

2006d “Víctima y verdugo”, *ib.* (ed. Galicia), 3 de diciembre, 12-13/Domingo.

2006e “Año de memoria”, *ib.*, 31 de diciembre, 12-13/Domingo.

2007 “Religión y muerte en la España del 36”, *ib.*, 21 de octubre, 20/Domingo.

Junquera, Natalia

2008 “A sus órdenes, mi capellán”, *El País* (ed. Galicia), 26 de octubre, 26-27.

Jüsten, Karl

2003 “Trennung von Staat und Kirche”, *Das Parlament*, 53. Jahrgang, 18-19, 28. April / 5. Mai, 10.

Kallscheuer, Otto

2002 “Die Trennung von Politik und Religion und ihre ‚Globalisierung’ in der Moderne”, *Das Parlament* (separata “Aus Politik und Zeitgeschichte”, B 42 – 43 / 2002), 21. Oktober, 3-5.

2005 “Der Vatikan als Global Player”, *ib.* (separata “Aus Politik und Zeitgeschichte”, 7/2005), 14. Februar, 7-14.

Kastendiek, Hans

1981 “Die Selbstblockierung der Korporatismus-Diskussion. Teilproblematisierungen der gesellschaftlichen Politikorganisation und gesellschaftspolitische Entproblematisierungen korporativer Strukturen und Strategien”, en Alemann, Ulrich von (ed.), *Neokorporatismus* (intr. de Ulrich von Alemann), Frankfurt am Main/New York, Campus, Colección Kritische Sozialwissenschaft, 92-116.

Kaye, Ephraim

1997 *The Desecraters of Memory. Holocaust Denial: A Marginal Phenomenon or a Real Danger? Methodology for Confrontation*, Jerusalem, Yad Vashem.

Kepel, Gilles

1991 *La revanche de Dieu*, Paris, Éditions du Seuil. Cítase pola tradución española de Marcelo Cohen, *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1995[2] [1991].

Kermode, Frank

1998 "El control institucional de la interpretación", en Sullà, 1998a, 91-112.

Kesselman, Mark

1973 "Order or Movement? The Literature of Political Development as Ideology", *World Politics. A Quarterly Journal of International Relations*, XXVI, 1, October, 139-154.

Kitschelt, Herbert

1999 "Panoramas de intermediación de intereses políticos: movimientos sociales, grupos de interés y partidos a comienzos del siglo XXI", *Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, 1, 2, 7-25.

2001 "Panoramas de intermediación de intereses políticos: movimientos sociales, grupos de interés y partidos a comienzos del siglo XXI", en Máiz Suárez, Ramón (ed.), *Construcción de Europa, democracia y globalización. I* (pres. de Ramón Máiz Suárez), Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 361-385. Repetición de Kitschelt, 1999.

Kuhn, Thomas S.

1962 *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press. Cítase pola tradución española de Agustín Contín, *La estructura*

de las revoluciones científicas, Madrid, Fondo de Cultura Económica, Colección Breviarios, 213, 2001[20] [1971]. (Hai tradución galega de Luciano Fernández de Sanmamed, *A estructura das revolucións científicas*, Vigo, Universidade de Vigo, Colección Clásicos da ciencia, 1, 2000.)

1977 *The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, Chicago, The University of Chicago Press.

Küng, Hans

2000 *The Catholic Church. A Short History*, London, Weidenfeld & Nicolson. Cítase pola tradución española de Albert Borràs, *La Iglesia Católica*, Barcelona, Random House Mondadori, Colección Breve Historia Universal, 2002.

2004 *Erkämpfte Freiheit. Erinnerungen*, München, Piper, Colección Serie Piper, 4135.

2005 "Las contradicciones del Papa", *El País*, 5 de abril, 13-14.

Laboa Gallego, Juan María

1981 *Iglesia y religión en las constituciones españolas*, Madrid, Encuentro.

1988a (ed.), *El Postconcilio en España*, Madrid, Encuentro, Colección Ensayos, Serie Historia, 51.

1988b "Marco histórico y recepción del Concilio", *ib*., 11-59.

1991 "Relaciones Iglesia-Estado", *Historia 16*, XVI, 181 (extra *15 años de Historia, 15 años de España*), mayo, 129-140.

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.

2000a "Fueron mártires", *La Aventura de la Historia*, 2, 17, marzo, 18.

2000b "La política exterior de Franco: las relaciones con el Vaticano", en Tusell Gómez, Avilés Farré e Pardo Sanz, 2000, 371-390.

2006a "Una dictadura bajo palio", *La Aventura de la Historia*, 9, 98, diciembre, 68-75.

2006b “La recepción del Vaticano II en la Iglesia española”, en Tejerina Arias, 2006b, 109-126.

Lagares Díez, María Nieves

1992 *Teorías de la transición* (memoria de licenciatura), Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela.

Lakatos, Imre

1978 *The Methodology of Scientific Research Programmes – Philosophical Papers. Volume I*, Cambridge, Cambridge University Press. Cítase pola tradución española de Juan Carlos Zapatero, *La metodología de los programas de investigación científica* (revisión de Pilar Castrillo), Madrid, Alianza, Colección Alianza Universidad, 349, 1993[3] [1982].

Landete Casas, José

2006 “Los Acuerdos con las confesiones religiosas ante el Derecho comunitario”, en Agua Pérez, 2006, 313-333.

Lang, Werner

1981 “Spanien nach Franco: Vom autoritären zum liberalen Korporatismus?”, en Alemann, Ulrich von (ed.), *Neokorporatismus* (intr. de Ulrich von Alemann), Frankfurt am Main/New York, Campus, Colección Kritische Sozialwissenschaft, 230-255.

Lannon, Frances

1990 *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia Católica en España. 1875-1975* (versión española de Juan Luis Pan Montojo), Madrid, Alianza.

Lasagabaster Herrarte, Iñaki

2004 (dir.), *Multiculturalidad y laicidad. A propósito del informe Stasi* (intr. de Anjeles Iztueta Azkue, pres. de Iñaki Lasagabaster Herrarte), LETE argitaletxea.

Laudan, Larry

1977 *Progress and Its Problems. Towards a Theory of Scientific Growth*, Berkeley/Los Angeles/Oxford, University of California Press. Cítase pola tradución española de Javier López Tapia, *El progreso y sus problemas. Hacia una teoría del crecimiento científico* (ed. de Alfonso Pérez de Laborda), Madrid, Encuentro, 1986.

Laurin-Frenette, Nicole

1993[4] *Las teorías funcionalistas de las clases sociales. Sociología e ideología burguesas*, Madrid, Siglo XXI, Colección Sociología y política [1976].

Leftwich, Adrian

2000[2] "From democratization to democratic consolidation", en Potter, David, e outros (eds.), *Democratization* (pref. de David Potter, David Goldblatt, Margaret Kiloh e Paul Lewis), Milton Keynes/Cambridge, The Open University / Polity Press [1997], 517-536.

Lehmbruch, Gerhard

1984a "Concertation and the Structure of Corporatist Networks", en Goldthorpe, John H. (ed.), *Order and Conflict in Contemporary Capitalism. Studies in the Political Economy of Western European Nations* (pref. e intr. de John H. Goldthorpe), Oxford, Oxford University Press, 60-80.

1984b "Introduzione: Il neocorporativismo in una prospettiva comparativa" (trad. italiana de Sergio Mercuri), en Lehmbruch, Gerhard, e Philippe C. Schmitter (eds.), *La politica degli interessi nei paesi industrializzati. Modelli di politica neocorporativa*, Bologna, Il Mulino, 7-40.

Lemus López, Encarnación

2001 *En Hamelin... La Transición Española más allá de la Frontera*, Oviedo, Septem, Colección Universitas.

2007 “Entre la intervención y la supervisión. Las potencias occidentales ante el cambio político peninsular”, en Quirosa-Cheyrouze y Muñoz, 2007a, 369-380.

Lemus López, Encarnación, e Juan Carlos Pereira Castañares

2003 “Transición y política exterior (1975-1986)”, en Pereira Castañares, Juan Carlos (coord.), *La política exterior de España (1800-2003). Historia, condicionantes y escenarios* (intrs. de Juan Carlos Pereira Castañares), Barcelona, Ariel, Colección Ariel Historia, 517-538.

Lendermann, Heiner B.

2003 “Sind Konkordate noch zeitgemäß?”, *Das Parlament*, 53. Jahrgang, 18-19, 28. April / 5. Mai, 9.

León XIII

1891 *Rerum novarum. Carta Encíclica del Sumo Pontífice León XIII sobre la situación de los obreros*, Roma [en liña]. <http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum_sp.html> [Consulta: 15 de xullo de 2003]

Lijphart, Arend

1977 *Democracy in Plural Societies. A Comparative Exploration*, New Haven e London, Yale University Press.

Linz Storch de Gracia, Juan José

1967[2] “The Party System of Spain: Past and Future”, *International Yearbook of Political Behavior Research*, 7 (volume de Lipset, Seymour Martin, e Stein Rokkan [eds.], *Party System and Voter Alignments: Cross-National Perspectives* [prefacio de Heinz Eulau, pról. de Seymour Martin Lipset e Stein Rokkan], New York, The Free Press), 197-282.

1970 “From Falange to Movimiento-Organización: The Spanish Single Party and the Franco Regime, 1936-1968”, en Huntington, Samuel P., e

Clement H. Moore (eds.), *Authoritarian Politics in Modern Society. The Dynamics of Established One-Party Systems* (pref. de Samuel P. Huntington e Clement H. Moore), New York, Basic Books, 128-203.

1973 "Opposition in and under an Authoritarian Regime: The Case of Spain", en Dahl, Robert A. (ed.), *Regimes and Oppositions*, New Haven, Yale University Press, 171-259.

1978a "Una teoría del régimen autoritario. El caso de España", en Payne, Stanley G., *Política y sociedad en la España del siglo XX* (intr. de Stanley G. Payne), Madrid, Akal, Colección Manifiesto, Serie Historia, 61, 205-263.

1978b "Una interpretación de los regímenes autoritarios", *Papers. Revista de Sociología*, 8, 11-26.

1979 "Europe's Southern Frontier: Evolving Trends Toward What?", *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, Winter, 175-209.

1980 "Religion and Politics in Spain: From Conflict to Consensus above Cleavage", *Social Compass. Revue Internationale de Sociologie de la Religion / International Review of Sociology of Religion*, 27, 2-3, 255-277.

1984 "Introducción", en *id.* (coord.), *España: un presente para el futuro. I. La sociedad*, Madrid, Instituto de Estudios Económicos, 9-20.

1986a "Religión y política", en *id.* e José Ramón Montero Gibert (eds.), *Crisis y cambio: electores y partidos en la España de los años ochenta*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, Colección Estudios Políticos, 27, 201-256.

1986b "Consideraciones finales", *ib.*, 645-662.

1988 "Política e intereses a lo largo de un siglo en España, 1880-1980", en Giner de San Julián, Salvador, e Manuel Pérez Yruela (eds.), *El corporatismo en España* (pref. de Salvador Giner de San Julián e Manuel Pérez Yruela), Barcelona, Ariel, Colección Ariel Sociología, 67-123.

1990 “Transiciones a la democracia” (trad. española de T. González de la Fé), *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 51, Julio-Septiembre, 7-33.

1992 “La transición a la democracia en España en perspectiva comparada”, en Cotarelo, 1992a, 431-457.

1993 “Religión y política en España”, en Díaz-Salazar, Rafael, e Salvador Giner de San Julián (comps.), *Religión y sociedad en España*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, Colección Academia, 1-50.

1996[5]a *La quiebra de las democracias* (versión española de Rocío de Terán), Madrid, Alianza, Colección Alianza Universidad, 497 [1987].

1996b “La transición española en perspectiva comparada”, en Tusell Gómez e Soto Carmona, 1996[2], 21-45.

1997 “Between nations and disciplines: personal experience and intellectual understanding of societies and political regimes”, en Daalder, Hans (ed.), *Comparative European Politics: The Story of a Profession* (intr. de Hans Daalder), London/Washington, Pinter, 101-114.

2001 “El problema de la democracia es la calidad de los políticos” (entrevista de Aurelio Arteta), *El País*, 12 de agosto, 8-9/Domingo.

2002 “El político está obligado a decir que un problema no tiene solución” (entrevista de Juan González Bedoya), *ib.*, 14 de febrero, 23.

Linz Storch de Gracia, Juan José, e Alfred Stepan

1989 “Political Crafting of Democratic Consolidation or Destruction: European and South American Comparisons”, en Pastor, Robert A. (ed.), *Democracy in the Americas. Stopping the Pendulum* (prefacio de Robert A. Pastor, próls. de James Carter e Raúl Alfonsín), New York, Holmes & Meier, 41-61.

1996 *Problems of Democratic Transition and Consolidation. Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

Linz Storch de Gracia, Juan José, Alfred Stepan e Richard Gunther

1995 "Democratic Transition and Consolidation in Southern Europe, with Reflections on Latin America and Eastern Europe", en Gunther, Richard, P. Nikiforos Diamandouros e Hans-Jürgen Puhle (eds.), *The Politics of Democratic Consolidation. Southern Europe in Comparative Perspective* (prefacio de P. Nikiforos Diamandouros e Richard Gunther), Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 77-123.

Lipset, Seymour Martin

1992 "Algunos requisitos sociales de la democracia: desarrollo económico y legitimidad política", en Batlle, Albert, *Diez textos básicos de Ciencia Política* (intr. de Albert Batlle), Barcelona, Ariel, Colección Ariel Ciencia Política, 113-150.

Llamazares Fernández, Dionisio

1987 "Actitud de la España democrática ante la Iglesia", en Ibán, Iván C. (coord.), *Iglesia católica y regímenes autoritarios y democráticos (experiencia española e italiana)*, [Madrid,] EDERSA, 159-194.

2001a "Proceso de secularización y relaciones concordatarias", en *id.* (ed.), *Estado y religión. Proceso de secularización y laicidad. Homenaje a Don Fernando de los Ríos* (pról. de Gregorio Peces-Barba Martínez), Madrid, Universidad Carlos III e Boletín Oficial del Estado, Colección Monografías, 36, 229-261.

2001b "Libertad de conciencia, laicidad y tradiciones constitucionales comunes en los países miembros de la Unión Europea", en VV.AA., 2001, 77-101.

2002 "Profesores de religión: cuestión de inconstitucionalidad", *El País*, 29 de octubre, 14.

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,] EDERSA, 81-102.

López Alarcón, Mariano

2004 "La 'cuestión religiosa' como tema clave de la transición política española. Su expresión jurídica", *Anales de Derecho*, 22, 281-292.

López Alonso, Carmen

2008 "Religión y política en Israel. La tensión religiosa en la dinámica política israelí", *Claves de razón práctica*, 183, Junio, 66-73.

López Aranguren, José Luis

1970[2] *La crisis del catolicismo*, Madrid, Alianza, Colección El Libro de Bolsillo, Sección Humanidades, 184 [1969].

López Galán, Juan Salvador

2003 "El método biográfico en las obras del sociólogo Juan F. Marsal" [en liña]. <http://www.ugr.es/~pwlac/G12_12JuanSalvador_Lopez_Galan.html> [Consulta: 15 de novembro de 2003]

López Vidal, José Manuel

2003 *Habemus papam. De Juan Pablo II al Papa del olivo* (epíl. de Xabier Pikaza Ibarrondo), Tres Cantos (Madrid), Foca, Colección Investigación, 36.

Lösche, Peter

2004 "Außenpolitik als Teil des Systems", *Informationen zur politischen Bildung*, 283, 2. Quartal, 54-55.

Luca de Tena, Gustavo

1987[2] "A história 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.

Maier, Charles S.

1981 "«Los vínculos ficticios... de la riqueza y de la ley»: sobre la teoría y la práctica de la representación de intereses", en Berger, 1981a, 43-85.

1984 "Preconditions for Corporatism", en Goldthorpe, John H. (ed.), *Order and Conflict in Contemporary Capitalism. Studies in the Political Economy of Western European Nations* (pref. e intr. de John H. Goldthorpe), Oxford, Oxford University Press, 39-59.

Mainer, José-Carlos

1998 "Sobre el canon de la literatura española del siglo XX", en Sullà, 1998a, 271-299.

Máiz Vázquez, Bernardo

1987[2] "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.

Malefakis, Edward E.

2000 "La dictadura de Franco en una perspectiva comparada", en García Delgado, 2000[2], 11-55.

2006 "Lo que falta para terminar la Guerra Civil" (trad. española de María Luisa Rodríguez Tapia), *El País* (ed. Galicia), 31 de diciembre, 16-17/Domingo.

Mannheim, Karl

1990 *El problema de una sociología del saber* (estudio preliminar e trad. española de J. Carlos Gómez Muñoz), Madrid, Tecnos, Colección Clásicos del Pensamiento, 75.

1997[4] *Ideología y Utopía. Introducción a la sociología del conocimiento* (pref. de Louis Wirth e trad. española de Salvador Echevarría), Madrid, Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Sociología [1941].

Mansilla, H. C. F.

[2003] "Las carencias de la democracia actual y las limitaciones de las teorías de la transición", La Paz, [inédito].

Manzanares Marijuán, Julio

1995 "La Iglesia ante los organismos internacionales. El hecho y su sentido", *Revista Española de Derecho Canónico*, 52, 138, enero-junio, 191-215.

Maraffi, Marco

1981 (ed.), *La società neo-corporativa* (intr. de *id*.), Bologna, Il Mulino, Colección Problemi e prospettive, Serie di sociologia.

Maravall, José María

1981 *La política de la transición*, Madrid, Taurus, Colección Biblioteca Política Taurus, 46.

1984[2] *La política de la transición*, Madrid, Taurus, Colección Ensayistas, 247 [1981].

Maravall, José María, e Julián Santamaría Ossorio

1994 "El cambio político en España y las perspectivas de la democracia", en O'Donnell, Schmitter e Whitehead, [1986]a, 112-164.

Margenat Peralta, Josep M.

1997 "Política religiosa de la República", en Viñuales Solé, Julián (dir.), *La Iglesia durante la guerra*, Barcelona, Folio, Colección La Guerra Civil Española, 13, 48-55.

Marín Arce, José María

2006 "Condicionantes económicos y sociales de la Transición", en Molinero, 2006, 81-116.

Marina García-Tuñón, Ángel

2006 *Gobierno corporativo, información económica y Registro Mercantil* (pról. de Luis Fernández del Pozo), Madrid, Colegio de Registradores de la Propiedad y Mercantiles de España, Colección Monografías.

Marquina Barrio, Antonio

1978 "El Vaticano contra la Cruzada. El Cardenal Gomá reparó el fracaso diplomático del Marqués de Magaz", *Historia 16*, III, 22, febrero, 39-52.

1980 "Introducción histórico-jurídica", en Corral Salvador, Carlos, e Lamberto de Echeverría (dirs.), *Los acuerdos entre la Iglesia y España* (pres. de Luigi Dadaglio), Madrid, Católica, Colección Biblioteca de Autores Cristianos, 410, 5-31.

1982 *La diplomacia vaticana y la España de Franco (1936-1945)* (pról. de José Giménez y Martínez de Carvajal), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

1984 "Las relaciones Iglesia-Estado durante la Segunda Guerra Mundial", en Ruiz-Giménez Cortés, Joaquín (dir.), *Iglesia, Estado y Sociedad en España. 1930-1982*, Barcelona, Argos Vergara, 116-125.

1990 "El contexto internacional y el contexto interior de la guerra española en la actuación de la diplomacia vaticana", en Fundación Friedrich Ebert e Instituto Fe y Secularidad (coords*.), La Iglesia Católica y la Guerra Civil Española. (Cincuenta años después)*, [Madrid], Fundación Friedrich Ebert, 39-65.

1996 "La política exterior de los gobiernos de la Unión de Centro Democrático", en Tusell Gómez e Soto Carmona, 1996[2], 182-215.

Marsal, Juan Francisco

1979 *Pensar bajo el franquismo. Intelectuales y política en la generación de los años cincuenta*, Barcelona, Península/Edicions 62, Colección Temas de historia y política contemporánea, 8.

Martí, Casimir

1977 "La Iglesia en la vida política española", en VV.AA., *Iglesia y sociedad en España: 1939/1975*, Madrid, Popular, 137-170.

Martí i Puig, Salvador

2001 "¿Y después de las transiciones qué? Un balance y análisis de las teorías del cambio político", *Revista de Estudios Políticos*, nueva época, 113, Julio/Septiembre, 101-124.

Martín de Pozuelo, Eduardo

2007[2] *Los secretos del franquismo. España en los papeles desclasificados del espionaje norteamericano desde 1934 hasta la transición*, Barcelona, La Vanguardia, Colección Libros de Vanguardia, 3 [2007].

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 Garzo, Gustavo

2007 "Sobre el catolicismo", *El País* (ed. Galicia), 24 de julio, 11-12.

Martín Martínez, Isidoro

1975 (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.

1976 *Iglesia y comunidad política en la enseñanza del episcopado mundial después del Vaticano II*, Madrid, Fundación Universitaria Española, Colección Conferencias, 67.

Martín Pallín, José Antonio

2007 “La memoria del golpe militar de 1936”, *Claves de razón práctica*, 174, Julio/Agosto, 42-45.

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.

1998 “La «laicidad» del Estado español”, *ABC*, 17 de julio, 3.

2004a “Respetar la ‘laicidad’”, *El País*, 16 de febrero, 11-12.

2004b “Entre la ‘laicidad’ y el ‘laicismo’”, *ib.*, 5 de noviembre, 22.

2005 “La religión en la escuela pública”, *ib.*, 31 de enero, 15-16.

2007 “Tarancón ante la crisis del cambio religioso”, *ib.* (ed. Galicia), 14 de mayo, 19-20.

Martínez Alier, Juan

1975 “Contra la reconciliación”, *Cuadernos de Ruedo ibérico*, 43/45, enero-junio, 27-81.

1977 “El Pacto de La Moncloa. La lucha sindical y el nuevo corporativismo”, *ib.*, 58/60, julio-diciembre, 32-51.

1978 “Notas sobre el franquismo”, *Papers. Revista de Sociología*, 8, 27-51.

1985 “Viejas ideologías y nuevas realidades corporativistas”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 31, Julio-Septiembre, 119-142.

1988 “Viejas ideologías y nuevas realidades corporativistas”, en Giner de San Julián, Salvador, e Manuel Pérez Yruela (eds.), *El corporatismo en España* (pref. de Salvador Giner de San Julián e Manuel Pérez Yruela), Barcelona, Ariel, Colección Ariel Sociología, 293-317.

Martínez García, Xosé Antonio

1991 “Igrexa e deslexitimación política do franquismo en Galicia (1965-1975)”, *Seiva. Actualidade e Debate*, 4 (número monográfico: *Igrexa e poder en Galicia*), maio, 43-52.

1995 *A Igrexa antifranquista en Galicia (1965-1975). Análise histórica da crise posconciliar*, Sada, Ediciós do Castro.

Martínez Lillo, Pedro Antonio

1996 "Consenso y política exterior en la transición española", en Tusell Gómez e Soto Carmona, 1996[2], 159-181.

2000 "La política exterior de España en el marco de la Guerra Fría: del aislamiento limitado a la integración parcial en la sociedad internacional, 1945-1953", en Tusell Gómez, Avilés Farré e Pardo Sanz, 2000, 323-340.

2001 "La política exterior franquista entre 1939 y 1957", en Soto Carmona, 2001[2], 81-99.

Martínez Montávez, Pedro

2002 "Epílogo crítico", en Huntington, 2002, 71-90.

Martínez Sistach, Lluís

2008 "Lluís Martínez Sistach", en Catela Marcos, 2008, 163-181.

Marx, Karl, e Friedrich Engels

1848 *Manifest der Kommunistischen Partei*, London, Bildungs-Gesellschaft für Arbeiter. Edición facsimilar, Trier, Karl-Marx-Haus, 1998.

Mate, Reyes

2007 "Víctimas o mártires", *El País* (ed. Galicia), 8 de mayo, 15.

Matt, Peter von

2004 *Die tintenblauen Eidgenossen. Über die literarische und politische Schweiz*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 34094.

Mayer, Arno J.

1981 *The persistence of the Old Regime. Europe to the Great War*, New York, Pantheon Books. Cítase pola versión española de Fernando

Santos Fontenla, *La persistencia del Antiguo Régimen. Europa hasta la Gran Guerra*, Madrid, Alianza, Colección Alianza Universidad, 395, 1986[2] [1984].

Mclaughlin, Eugene

1997[4] "Ireland: Catholic Corporatism", en Cochrane, Allan, e John Clarke (eds.), *Comparing Welfare States. Britain in International Context*, London/Newbury Park (California)/New Delhi, Sage Publications / The Open University [1993].

Meer Lecha-Marzo, Fernando de

1978 *La Constitución de la II República. Autonomías, propiedad, Iglesia, enseñanza*, Barañain (Pamplona), EUNSA, Colección Biblioteca Cultural NT Historia, 1.

2007 "La guerra de los obispos. Franco frente a Pablo VI", *La Aventura de la Historia*, 9, 99, enero, 28-33.

Mella Márquez, Manuel

1993 "Los grupos de presión en la transición política", en Tezanos, Cotarelo e Blas Guerrero, 1993[2], 149-181.

Melloni, Alberto

2001 *Il conclave. Storia di una istituzione*, Bologna, Il Mulino. Cítase pola tradución española de Marcelo Tombetta, *El cónclave. Historia de una Institución*, Barcelona, Herder, 2002.

Mérida, María

1982 *Entrevista con la Iglesia*, Barcelona, Planeta, Colección Espejo de España, Serie Los españoles, 79.

Mesa, Roberto

1992 "La normalización exterior de España", en Cotarelo, 1992, 137-160.

Mignolo, Walter

1998 “Los cánones y (más allá de) las fronteras culturales (o ¿de quién es el canon del que hablamos?)” (trad. española de Ariadna Esteve Miranda), en Sullà, 1998a, 237-270.

Miguel Rodríguez, Amando de

1993 “The Lynx and the Stork” (trad. norteamericana de Richard Gunther e Rhonda Oladoye), en Gunther, Richard (ed.), *Politics, Society and Democracy. The Case of Spain* (pref. de Richard Gunther), Boulder/San Francisco/Oxford, Westview Press, 3-10.

Miguélez Díaz, Xosé A.

2007 “Miguel Anxo Araúxo, bispo de Mondoñedo-Ferrol”, *Encrucillada. Revista galega de pensamento cristián*, XXXI, 154, setembro-outubro, 70/414-72/416.

Mínguez Goyanes, Xosé Luís

2000 *Quiroga Palacios no seu tempo* (pról. de Xosé Ramón Barreiro Fernández), Santiago de Compostela, Sotelo Blanco / Consorcio da Cidade de Santiago de Compostela, Colección Realidade.

Minkenberg, Michael, e Ulrich Willems

2002 “Neuere Entwicklungen im Verhältnis von Politik und Religion im Spiegel politikwissenschaftlicher Debatten”, *Das Parlament* (separata “Aus Politik und Zeitgeschichte”, B 42 – 43 / 2002), 21. Oktober, 6-14.

Molinero, Carme

2006 (ed.), *La Transición, treinta años después*, Barcelona, Grup Editorial 62 / Península, Colección Atalaya, 250.

Montero, Manuel

2007 “Otros ‘mártires’ de la Guerra Civil”, *El País* (ed. Galicia), 6 de mayo, 54.

Montero García, Feliciano

1994 *La Iglesia del Vaticano II (de Pío XII a Pablo VI)*, Madrid, Historia 16, Colección Cuadernos del Mundo Actual, 45.

1996 "La Iglesia y la transición", en Redero San Román, 1996[2], 223-241.

2007a "Autocríticas del nacionalcatolicismo en los años cincuenta", en Boyd, 2007, 139-162.

2007b "Las derechas y el catolicismo español: del integrismo al socialcristianismo", *Historia y Política. Ideas, procesos y movimientos sociales*, 18, julio-diciembre, 101-128.

2007c "El taranconismo. La transición de la Iglesia antes de la Transición", en Quirosa-Cheyrouze y Muñoz, 2007a, 195-210.

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 Làzaro, 1986, 100-122.

Montero Moreno, Antonio

1997 "Como vivió la Iglesia los últimos cincuenta años de vida de España", 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, 193-199.

Mora, Francisco

2000 *El Elefante Blanco. La investigación más completa sobre el 23-F*, Barcelona, Ediciones B, Colección Crónica actual.

Morán Suárez, Gregorio

1998 *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, Barcelona, Tusquets, Colección Andanzas, 324.

Moreno Juste, Antonio

2005 "La política europea de los católicos españoles en los años 40 y 50", en Sánchez Recio, 2005a, 175-211.

Moreno María, Nuria Alicia

[1996] "La Iglesia ante el cambio político 1975-1979", en Tusell Gómez, Javier, e outros (eds.), *Historia de la transición y consolidación democrática en España (1975-1986)*, I (*Transición y consolidación política. Estructura territorial del Estado*), Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia / Universidad Autónoma de Madrid, 141-149.

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.

Moritz, Stefan

2002 *Grüß Gott und Heil Hitler. Katholische Kirche und Nationalsozialismus in Österreich*, Wien, Picus.

Morodo, Raúl

1984 *La transición política* (pról. de Alfonso Guerra González), Madrid, Tecnos, Colección Temas Clave de la Constitución Española.

Mostaza Rodríguez, Antonio

1980 "Sistema español de dotación estatal a la Iglesia", en Giménez y Martínez de Carvajal, José, e Carlos Corral Salvador (dirs.), *Iglesia y Estado en España. Régimen jurídico de sus relaciones*, Madrid, Rioduero (Católica), 165-194.

Muniesa i Brito, Bernat

2005 *Dictadura y Transición. La España lampedusiana. II. La monarquía parlamentaria*, Barcelona, Universitat de Barcelona, Colección Historia-Perspectiva, 2.

Naïr, Sami

2002 "El Mediterráneo, línea de fractura", *El País*, 12 de mayo, 17-18/Domingo.

Navarro, Vicenç

2001 "¿Franquismo o fascismo?", *Claves de razón práctica*, 115, Septiembre, 70-77.

2004a "Ideología y política en España", *El País*, 24 de febrero, 12.

2004b "No fue culpabilidad sino debilidad. Respuesta a Paloma Aguilar Fernández", *Sistema. Revista de Ciencias Sociales*, 181, julio, 127-130.

2006a "Los costes políticos del silencio histórico", *El País*, 18 de enero, 12.

2006b "Recuperar o corregir la memoria histórica", *ib.*, 21 de septiembre, 17.

Navarro-Valls, Rafael

2007 "Potenciar fórmulas de consenso", *El País* (ed. Galicia), 4 de marzo, 19.

Neuberger, Benyamin

2008 "Staatsaufbau und politisches System", *Informationen zur politischen Bildung*, 278, 29-40.

Newman, Otto

1981 *The Challenge of Corporatism*, Basingstoke/London, Macmillan Press, Colección New Studies in Sociology.

Nigsch, Otto

1994 "Kanon und Krise der Soziologie", *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie/Revue Suisse de Sociologie*, 20, 1, 207-238.

Odifreddi, Piergiorgio

2007 *Perché non possiamo essere cristiani*, Milano, Longanesi. Cítase pola tradución española de Juan Carlos Gentile Vitale, *Por qué no podemos ser cristianos y menos aún católicos*, Barcelona, RBA, 2008.

O'Donnell, Guillermo, e Philippe C. Schmitter

[1986] *Transitions from Authoritarian Rule. Tentative Conclusions about Uncertain Democracies*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press. Cítase pola tradución española de Leandro Wolfson e supervisión de Óscar Oszlak*, Transiciones desde un gobierno autoritario. 4. Conclusiones tentativas sobre las democracias inciertas* (pról. de Abraham F. Lowenthal), Barcelona, Paidós, Colección Estado y Sociedad, 4, 1994.

O'Donnell, Guillermo, Philippe C. Schmitter e Laurence Whitehead

[1986]a (comps.), *Transitions from Authoritarian Rule. Southern Europe*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press. Cítase pola tradución española de Jorge Piatigorsky*, Transiciones desde un gobierno autoritario. 1. Europa meridional* (pról. de Abraham F. Lowenthal, supervisión de Óscar Oszlak), Barcelona, Paidós, Colección Estado y Sociedad, 1, 1994.

[1986]b (comps.), *Transitions from Authoritarian Rule. Comparative Perspectives*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press. Cítase pola tradución española de Jorge Piatigorsky*, Transiciones desde un gobierno autoritario. 3. Perspectivas comparadas* (pról. de Abraham F. Lowenthal, supervisión de Óscar Oszlak), Barcelona, Paidós, Colección Estado y Sociedad, 3, 1994.

Offe, Claus

1981 "La atribución de un estatus público a los grupos de interés: observaciones sobre el caso de Alemania Occidental", en Berger, 1981a, 155-197.

O.I.D.

1962 *Church and State in Spain*, Madrid.

Olmos Ortega, María Elena

2006 "Naturaleza jurídica de los Acuerdos entre la Santa Sede y el Estado español de 1979", en Agua Pérez, 2006, 49-80.

Onfray, Michel

2005 *Traité d'athéologie*, Paris, Grasset & Fasquelle. Cítase pola tradución española de Luz Freire, *Tratado de ateología. Física de la metafísica* (revisión técnica de Florencia Verlatsky), Barcelona, Anagrama, Colección Argumentos, 339, 2006[4] [2006].

Ortuño Anaya, Pilar

2002 *European Socialists and Spain. The Transition to Democracy, 1959-77*, Palgrave, Basingstoke. Cítase pola versión española, *Los socialistas europeos y la transición española (1959-1977)* (pref. de Frances Lannon), Madrid, Marcial Pons, Colección Historia Estudios, 2005.

2004 "La influencia internacional sobre el proceso de transición española. Estado de la cuestión", en Arcas Cubero, 2004, 41-49.

Oz-Salzberger, Fania

2008 "Die Zukünfte der israelischen Gesellschaft", *Das Parlament* (separata "Aus Politik und Zeitgeschichte", 17/2008), 21. April, 6-12.

País, El

1999 "Iglesia y perdón" (editorial), *El País*, 4 de diciembre.

2002a "Enseñanzas religiosas" (editorial), *ib.*, 10 de marzo, 18.

2002b "El cambio educativo" (editorial), *ib.*, 12 de mayo, 18.

2003a "Regresiones escolares" (editorial), *ib.*, 15 de julio, 12.

2003b "Catequesis en las aulas" (editorial), *ib.*, 19 de diciembre, 12.

2006 "Adaptación educativa" (editorial), *ib.*, 7 de abril, 12.

2007a “Negar el negacionismo” (editorial), *ib.* (ed. Galicia), 17 de enero, 12.

2007b “¿Catequista o profesor?” (editorial), *ib.*, 24 de febrero, 12.

2007c “Nada es intocable” (editorial), *ib.*, 3 de marzo, 12.

2007d “¿Es la mejor fórmula?” (editorial), *ib*., 20 de abril, 14.

2007e “No violarás la intimidad” (editorial), *ib.*, 26 de julio, 10.

Palacios, Jesús

2001 *23-F: El golpe del CESID* (pról. de Carlos Rojas), Barcelona, Planeta.

Palard, Jacques

2002 “Religion et politique dans l’Europe du Sud: Permanence et changement”, *Pôle Sud. Revue de Science Politique de l’Europe méridionale*, 17, novembre, 23-44.

Palenzuela Velázquez, Antonio

1976 *Cuál es el pensamiento de la Iglesia respecto de la política*, Barcelona, La Gaya Ciencia, Colección Biblioteca de Divulgación Política.

Palomar Baró, Eduardo

2007 “La persecución religiosa en España desde 1931 a 1939”, *Razón Española*, 145, Septiembre-Octubre, 227-238.

Pardo Lancina, Víctor

2007 “El obispo combatiente”, *El País* (ed. Galicia), 29 de octubre, 40.

Pardo Sanz, Rosa

2000 “La etapa Castiella y el final del Régimen, 1957-1975”, en Tusell Gómez, Avilés Farré e Pardo Sanz, 2000, 341-369.

2003 “La política norteamericana”, *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, 49, 13-53.

Parri, Leonardo

1987 "Neo-corporatist arrangements, 'Konkordanz' and direct democracy: the Swiss experience", en Scholten, Ilja (ed.), *Political Stability and Neo-Corporatism. Corporatist Integration and Societal Cleavages in Western Europe* (pról. de Philippe C. Schmitter e Wolfgang Streeck, pref. e intr. de Ilja Scholten), London/Beverly Hills/Newbury Park (California)/New Delhi, Sage Publications, Colección Sage Series in Neo-Corporatism, 71-94.

Pasquino, Gianfranco

1995[8] "Naturaleza y evolución de la disciplina", en *ib.* (comp.), *Manual de ciencia política* (versión española de Pilar Chávarri, María Luz Morán e Miguel A. Ruiz de Azúa), Madrid, Alianza, Colección Alianza Universidad Textos, 125 [1988], 15-38.

Payne, Stanley G.

1984 *El catolicismo español* (trad. española de P. Elías), Barcelona, Planeta, Colección Documento.

2000 "La política", en García Delgado, 2000[2], 233-285.

Paxton, Robert O.

2005 *Anatomía del fascismo* (trad. española de José Manuel Álvarez Flórez), Barcelona, Grup Editorial 62 / Península, Colección Atalaya, 200.

Peces-Barba Martínez, Gregorio

1988 *La elaboración de la Constitución de 1978*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, Colección Estudios Políticos, 31.

2005 "Elogio de Adolfo Suárez", *El País*, 6 de julio, 13-14.

2007 "Sobre laicidad y laicismo", *ib.* (ed. Galicia), 19 de septiembre, 15-16.

Peña-Ruiz, Henri

1998 *La laïcité*, [Paris,] Flammarion, Colección Dominos, 183.

1999 *Dieu et Marianne. Philosophie de la laïcité*, Paris, Presses Universitaires de France. Cítase pola tradución española de Teresa López Pardina e Beatriz Simó Roig, *La emancipación laica. Filosofía de la laicidad* (pref. de Luis María Cifuentes Pérez), Madrid, Laberinto, Colección Hermes, 18, 2001.

Pereira Castañares, Juan Carlos

2007 "La crisis de la política exterior franquista y el inicio del cambio político (1973-1976)", en Quirosa-Cheyrouze y Muñoz, 2007a, 353-367.

Pereira Martínez, Carlos

1998 (ed.), *O que fixeron en Galicia. 1936*, Vigo, Promocións Culturais Galegas, Colección O fardel da memoria, 5.

Pérez de Pablos, Susana

2005 "¿Hacia una escuela de religiones?", *El País*, 11 de abril, 38.

Pérez Díaz, Víctor Miguel

1987 "Economic policies and social pacts in Spain during the transition", en Scholten, Ilja (ed.), *Political Stability and Neo-Corporatism. Corporatist Integration and Societal Cleavages in Western Europe* (pról. de Philippe C. Schmitter e Wolfgang Streeck, pref. e intr. de Ilja Scholten), London/Beverly Hills/Newbury Park (California)/New Delhi, Sage Publications, Colección Sage Series in Neo-Corporatism, 216-246.

1994[2] *La primacía de la sociedad civil. El proceso de formación de la España democrática*, Madrid, Alianza [1993].

Pérez Galán, Mariano

2001 "Escuela y laicismo, hoy", *Temas para el Debate*, 83, octubre, 42-44.

Pérez López, Segundo L.

1997 "Unha tese sobre o cardeal Quiroga", *Estudios mindonienses. Anuario de estudios histórico-teológicos de la diócesis de Mondoñedo-Ferrol*, 13, 729-737.

Pérez Royo, Javier

2008 "Acuerdos leoninos", *El País* (ed. Galicia), 5 de enero, 20.

Pérez Sedeño, Eulalia

2005 "Las ligaduras de Ulises o la supuesta neutralidad valorativa de la ciencia y la tecnología", *Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura*, CLXXXI, 716, noviembre-diciembre, 447-462.

Pérez Tapias, José Antonio

2001 "Una visión laica de lo religioso", en VV.AA., 2001, 127-140.

Pérez Varela, Carlos

2004 "Presentación", en Bourdieu, Pierre, *O campo literario* (trad. galega e presentación de Carlos Pérez Varela), Ames, Laiovento, Colección Ensaio, 185, 7-17.

Pérez Vilariño, Xosé

1974 *O factor relixioso na España actual (O cambio socio-relixioso como cambio político na España dos anos 70)*, Santiago de Compostela/Vigo, Sept, Colección Xeira Nova.

Pérez-Agote, Alfonso

2003 "Sociología histórica del nacional-catolicismo español", *Historia Contemporánea*, 26, 207-237.

2008 "Altar y trono: sociología histórica de las relaciones Iglesia-Estado en España", en Pérez-Agote e Santiago, 2008, 87-128.

Pérez-Agote, Alfonso, e José Santiago

2008 (eds.), *Religión y política en la sociedad actual* (intr. de *id*.), Madrid, Complutense / Centro de Investigaciones Sociológicas, Colección Debate social.

Pérez-Llantada Gutiérrez, Jaime

1972 "La Ley 44/1967 y los derechos civiles individuales de libertad religiosa", en VV.AA., *El fenómeno religioso en España. Aspectos jurídico-políticos* (pres. de Isidoro Martín Martínez), Madrid, Instituto de Estudios Políticos, Colección Serie Jurídica, Estudios de Derecho eclesiástico español y comparado, I, 305-348.

1974 *La libertad religiosa en España y el Vaticano II*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, Colección Serie Jurídica.

Pfeifer, Andreas

2006 "Exegese des Nebulösen. Management eines Mysteriums. Zwischen Alltag und Ewigkeit. Ein Reich von dieser Welt", en VV.AA., 2006, 9-48.

Pikaza Ibarrondo, Xabier

2003 "Epílogo. Papa y papado. Origen, historia y actualidad", en López Vidal, 2003, 343-444.

Pike, Fredrick B.

1974 "The New Corporatism in Franco's Spain and Some Latin American Perspectives", en *id.* e Thomas Stritch (eds.), *The New Corporatism. Social-Political Structures in the Iberian World* (intr. de Thomas Stritch), Notre Dame (Indiana)/London, University of Notre Dame Press, Colección International Studies of the Committee on International Relations, 171-209.

Pinto, Louis

2002 *Pierre Bourdieu et la théorie du monde social*, Paris, Éditions du Seuil/Albin Michel, Colección Essais, 485.

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]

Pío XI

1931 *Quadragesimo anno. Lettera Enciclica di Sua Santità Pio XI*, Roma [en liña]. <http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno_it.html> [Consulta: 15 de outubro de 2003]

1933 *Dilectissima nobis. Encyclical of Pope Pius XI*, Roma, 3 de xuño [en liña]. <http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_03061933_dilectissima-nobis_en.html> [Consulta: 7 de marzo de 2007]

Pisarello, Gerardo

2003 "Constitución y gobernabilidad: razones de una democracia de baja intensidad", en Capella, Juan-Ramón (ed.), *Las sombras del sistema constitucional español* (pres. de José-Ramón Capella), Madrid, Trotta, Colección Estructuras y Procesos, Serie Derecho, 129-149.

Pizzorno, Alessandro

1981 "Los intereses y los partidos en el pluralismo", en Berger, 1981a, 307-351.

Pla i Casadevall, Josep

2006 *La Segunda República española. Una crónica, 1931-1936* (ed. de Xavier Pericay, pról. de Valentí Puig e trad. española de Jorge Rodríguez Hidalgo e Pau Joan Hernández), Barcelona, Destino, Colección Imago Mundi, 94.

Pollack, Benny

1987 *The Paradox of Spanish Foreign Policy. Spain's International Relations from Franco to Democracy*, London, Pinter.

Potter, David

2000[2] "Explaining democratization", en Potter, David, e outros (eds.), *Democratization* (pref. de David Potter, David Goldblatt, Margaret Kiloh e Paul Lewis), Milton Keynes/Cambridge, The Open University / Polity Press [1997], 1-40.

Poulantzas, Nicos

1975 *La crise des dictatures*, Paris, Maspero. Cítase pola tradución española de Tununa Mercado, *La crisis de las dictaduras. Portugal, Grecia, España*, Madrid, Siglo XXI, Colección Sociología y política, 1976.

Powell, Charles T.

1991 *El piloto del cambio. El rey, la Monarquía y la transición a la democracia*, Barcelona, Planeta, Colección Espejo de España, Serie La historia viva, 145.

1994 "La dimensión exterior de la transición política española", *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, 18, mayo-agosto, 79-116.

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.

2000 “Cambio de régimen y política exterior: España, 1975-1989”, en Tusell Gómez, Avilés Farré e Pardo Sanz, 2000, 413-453.

2007a “Estados Unidos y España, de la dictadura a la democracia: el papel de Henry A. Kissinger (1969-1977)”, en Powell e Jiménez Redondo, 2007, 19-71.

2007b “Henry Kissinger y España, de la dictadura a la democracia (1969-1977)”, *Historia y Política. Ideas, procesos y movimientos sociales*, 17, enero-junio, 223-251.

Powell, Charles T., e Juan Carlos Jiménez Redondo

2007 (eds.), *Del autoritarismo a la democracia. Estudios de política exterior española*, Madrid, Sílex, Serie Historia Contemporánea.

Pozo Sánchez, Cándido

1993 “*Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*. Introducción”, en *Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*, Madrid, Católica, Colección Biblioteca de Autores Cristianos, Serie Minor, 75, 226-237.

Pozuelo Yvancos, José María

1995 *El canon en la teoría literaria contemporánea*, Valencia, Episteme, Colección Eutopías, 2ª época, Serie Documentos de trabajo, 108.

2000 “Teoría del canon”, en VV.AA., *Teoría del canon y literatura española* (intr. de José María Pozuelo Yvancos e Rosa María Aradra Sánchez), Madrid, Cátedra, Colección Crítica y estudios literarios, 11-140.

Pradera, Javier

2007a “Mandar, pagar y callar”, *El País* (ed. Galicia), 28 de febrero, 23.

2007b “Justicia retroactiva”, *ib.*, 29 de abril, 12/Domingo.

Prado, Abdennur

2007 “Ciudadanía antes que teocracia”, *El País* (ed. Galicia), 6 de mayo, 21.

Prego, Victoria

1999 *Diccionario de la Transición*, Barcelona, Plaza & Janés, Colección Así Fue, 32.

Presas Barrosa, Concepción

1998 *El clero católico en el Derecho español. Dotación, asignación tributaria, ¿autofinanciación?* (pról. de José Antonio Souto Paz), Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, Colección Monografías da Universidade de Santiago de Compostela, 201.

Preston, Paul

1986 *The Triumph of Democracy in Spain*, London, Methuen & Co. Cítase pola tradución española de Manuel Vázquez, *El triunfo de la democracia en España*, Barcelona, Grijalbo Mondadori, Colección Arena abierta, 2001.

Pridham, Geoffrey

1991a "International influences and democratic transition: problems of theory and practice in linkage politics", en *id.* (ed.), *Encouraging Democracy: The International Context of Regime Transition in Southern Europe* (pref. de *id.*), Leicester, Leicester University Press, 1991, 1-30.

1991b "The politics of the European Community, transnational networks and democratic transition in Southern Europe", *ib.*, 212-245.

1997[2] "The international dimension of democratisation: theory, practice and inter-regional comparisons", en Pridham, Geoffrey, Eric Herring and George Sanford (eds.), *Building Democracy? The International Dimension of Democratisation in Eastern Europe* (intr. de Geoffrey Pridham, Eric Herring e George Sanford), London, Leicester University Press [1994], 7-29.

Prieto, Joaquín

2005a "El dinero de la Iglesia católica", *El País*, 25 de abril, 17-18.

2005b "Los desafíos de un Estado laico", *ib.*, 26 de abril, 15-16.

Proeschel, Claude

2003 “Les relations Église-État dans la constitution espagnole de 1978: philosophie d’un systéme”, *Pôle Sud. Revue de Science Politique de l’Europe méridionale*, 18, mai, 133-149.

Prol Blanco, Santiago

2000 “Fernando Quiroga Palacios, biografia dun cardeal”, *A Nosa Terra*, 918, 20 de xaneiro, 32-33.

Przeworski, Adam

1994 “Algunos problemas en el estudio de la transición hacia la democracia”, en O’Donnell, Schmitter e Whitehead, [1986]b, 79-104.

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

1993[6] *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid, Siglo XXI, Colección Teoría [1974].

1994[2]a *El Evangelio de Marcos. Del Cristo de la fe al Jesús de la historia*, *ib.* [1992].

1994b “Del confesionalismo al criptoconfesionalismo. Una nueva forma de hegemonía de la Iglesia”, en VV.AA., *La influencia de la religión en la sociedad española*, Madrid, Libertarias/Prodhufi, 81-146.

1995[2] *Elogio del ateísmo. Los espejos de una ilusión*, Madrid, Siglo XXI, Colección Teoría [1995]. Co título “Del confesionalismo al cripto-confesionalismo. Una nueva forma de hegemonía de la Iglesia en España” aparece *id*., 1994b.

1997 *Ateísmo y religiosidad. Reflexiones sobre un debate*, *ib*.

2000 *El mito de Cristo*, Madrid, Siglo XXI, Colección Teoría.

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.

2005 Entrevista de Laureano Xoaquín Araujo Cardalda, Madrid, 6 de marzo.

2007a "Decir que, al fin, los católicos financian a su iglesia es, además de un sarcasmo, una enorme estupidez" (entrevista de Alfredo Grimaldos Feito), *El otro país de este mundo*, VII, 36, enero, 6-8.

2007b *Vivir en la realidad. Sobre mitos, dogmas e ideologías*, Madrid, Siglo XXI, Colección Biblioteca Gonzalo Puente Ojea.

Quirosa-Cheyrouze y Muñoz, Rafael

2007a (coord.), *Historia de la Transición en España. Los inicios del proceso democratizador*, Madrid, Biblioteca Nueva, Colección Historia Biblioteca Nueva.

2007b "La Transición a la democracia: una perspectiva historiográfica", *ib*., 13-27.

Raguer i Suñer, Hilari

1981 "La Iglesia española en la II República", *Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura*, CIX, 426-427, junio-julio, 51 [195]-66 [210].

2001 *La pólvora y el incienso. La Iglesia y la Guerra Civil española (1936-1939)* (pról. de Paul Preston), Barcelona, Península, Colección Historia, Ciencia, Sociedad, 309.

2002 "Primera fisonomía de la asamblea", en Alberigo, 2002, 167-223.

2006a "Cruzada. El aval de los sublevados", *La Aventura de la Historia*, 9, 98, diciembre, 62-66.

2006b *Réquiem por la cristiandad. El Concilio Vaticano II y su impacto en España*, Barcelona, Grup Editorial 62 / Península, Colección Atalaya, 256.

2007 "Giuseppe Alberigo, historiador del Vaticano II", *El País* (ed. Galicia), 21 de junio, 56.

2008 “El día que Juan XXIII cenó aparte”, *ib.*, 27 de septiembre, 25-26.

Ramírez Jiménez, Manuel

2004 “Muy pronto para el ayer”, *El País*, 23 de noviembre, 14.

2005a “Aquella ansiada República”, *ib.*, 14 de abril, 14.

2005b “La sociedad irritable”, *ib.*, 29 de julio, 12.

Ramírez Medina, Ángel

2001 “Escuela laica: la libertad de conciencia sin rehenes”, en VV.AA., 2001, 141-155.

Ramonet, Ignacio

1995 “La pensée unique”, *Le Monde diplomatique*, janvier, 1.

Recio Adrados, Juan-Luis, Octavio Uña e Rafael Díaz-Salazar Martín

1990 *Para comprender la transición española. Religión y política* (pról. de Raúl Morodo), Estella (Navarra), Verbo Divino.

Redero San Román, Manuel

1996[2] (ed.) *La transición a la democracia en España* (intr. de *id.*), *Ayer*, 15 (número monográfico) [1994].

Reese, Thomas J.

2003[6] *Inside the Vatican. The Politics and the Organization of the Catholic Church*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press [1996].

Reig Tapia, Alberto

2006a “Reescribir la historia”, *El País*, 26 de julio, 15.

2006b *Anti-Moa* (pról. de Paul Preston), Barcelona, Ediciones B, Colección Crónica actual.

2006c *La Cruzada de 1936. Mito y memoria*, Madrid, Alianza.

2008 *Revisionismo y política. Pío Moa revisitado*, Tres Cantos (Madrid), Foca, Colección Investigación, 87.

Reina, Víctor

1987 “La actitud de la Iglesia ante la España democrática”, en Ibán, Iván C. (coord.), *Iglesia católica y regímenes autoritarios y democráticos (experiencia española e italiana)*, [Madrid,] EDERSA, 123-135.

Reina, Víctor, e Antonio Reina

1983 *Lecciones de Derecho Eclesiástico Español*, Barcelona, Promociones Publicaciones Universitarias.

Ridao, José María

2008a (ed.), *Por la gracia de Dios. Catolicismo y libertades en España* (pról. de *id*.), Barcelona, Círculo
de Lectores, Colección Galaxia Gutenberg, Serie Ensayo.

2008b “Prólogo”, *ib*., 7-28.

Riezu Martínez, Jorge

1996 “Desde la óptica del clientelismo: reparto del poder entre el régimen de Franco y la Iglesia católica e integración política”, en Robles Egea, Antonio (comp.), *Política en penumbra. Patronazgo y clientelismo políticos en la España contemporánea*, Madrid, Siglo XXI, Colección Historia, 275-289.

Ring-Eifel, Ludwig

2006 *Weltmacht Vatikan. Päpste machen Politik*, München, Knaur, 77877.

Riquer i Permanyer, Borja de

2007 “Asumir el pasado incómodo refuerza la democracia”, *El País* (ed. Galicia), 10 de julio, 15.

Rivera Vázquez, Evaristo

1996 "Lembrando a Asemblea de bispos e cregos", *Encrucillada. Revista galega de pensamento cristián*, XX, 100, novembro-decembro, 559/127-565/133.

Roca, María J.

1994 "Sistemas de financiación de la Iglesia católica en España", en *id.* (ed.), *La Financiación de la Iglesia Católica en España* (pres. de *id.*), Santiago de Compostela, Fundación Alfredo Brañas, Colección Igrexa, 3, 13-42.

Röhrich, Wilfried

2006[2] *Die Macht der Religionen. Im Spannungsfeld der Weltpolitik*, München, C. H. Beck, Colección Beck'sche Reihe, 1585 [2004].

Roiz Parra, Javier

2000[2] "Categorías y teorías de la Ciencia Política", en Blas Guerrero, Andrés de, e Jaime Pastor Verdú, (coords.), *Fundamentos de Ciencia Política* (pres. de Andrés de Blas Guerrero e Jaime Pastor Verdú), Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Colección Unidad Didáctica, 11101 [1997], 13-70.

Rojas Marcos, Alejandro [A. Sáez Alba]

1974 *La Asociación Católica Nacional de Propagandistas*, Paris, Ruedo ibérico.

Rosa, Isaac

2006 "Empacho de memoria", *El País*, 6 de julio, 13-14.

Rossi, Fabrizio

2005[3] *Der Vatikan. Politik und Organisation*, München, C. H. Beck, Colección Beck'sche Reihe, 2182 [2004].

Rouco Varela, Antonio María

2008a "Antonio María Rouco Varela", en Catela Marcos, 2008, 183-199.

2008b *Las relaciones Iglesia y Estado. Perspectivas actuales*, Madrid, 25 de junio de 2008 [en liña]. <http://www.revistaecclesia.com/index.php?option=com_content&task=view&id=5005&Itemid=48> [Consulta: 26 de xuño de 2008]

Rovira Belloso, Josep María

1985 "Significación histórica del Vaticano II", en Floristán, Casiano, e Juan José Tamayo-Acosta (eds.), *El Vaticano II, veinte años después* (pres. de Casiano Floristán e Juan José Tamayo-Acosta), Madrid, Cristiandad, 17-46.

Ruano de la Fuente, Yolanda

2008 "Modernidad y secularización. El nuevo rostro de lo religioso", en Pérez-Agote e Santiago, 2008, 35-49.

Ruiz Rico, Juan José

1975 "Las demandas de la Iglesia al sistema político español. Notas introductorias", en VV.AA., 1975b, 179-242.

1977 *El papel político de la Iglesia católica en la España de Franco (1936-1971)*, Madrid, Tecnos, Colección de Ciencias Sociales, Serie de Sociología.

Ruiz-Giménez Cortés, Joaquín

1984 "«La reconciliación fue posible...»", en *id.* (dir.), *Iglesia, Estado y Sociedad en España. 1930-1982*, Barcelona, Argos Vergara, 218-229.

Rustow, Dankwart A.

1970 "Transitions do Democracy. Toward a Dynamic Model", *Comparative Politics*, 2, 3, April, 337-363.

Sabadell, Miguel Ángel

2006 “Las guerras de Jesús”, *MUY Historia*, 4, 8-12.

Salas Larrazábal, Ramón

1982 “Situación de la Iglesia en la España Republicana durante la Guerra Civil”, en VV.AA., 1982, 185-231.

1984 “Los católicos ante la guerra civil”, en Ruiz-Giménez Cortés, Joaquín (dir.), *Iglesia, Estado y Sociedad en España. 1930-1982*, Barcelona, Argos Vergara, 85-100.

1990 “El factor católico y la guerra civil”, en Fundación Friedrich Ebert e Instituto Fe y Secularidad (coords*.), La Iglesia Católica y la Guerra Civil Española. (Cincuenta años después)*, [Madrid], Fundación Friedrich Ebert, 145-162.

Salisbury, William T.

1980 “Western Europe”, en Cortada, James W. (ed.), *Spain in the Twentieth-Century World. Essays on Spanish Diplomacy, 1898-1978* (pref. de James W. Cortada), London, Aldwych Press, 97-120.

Sánchez González, José

2008 “José Sánchez González”, en Catela Marcos, 2008, 201-220.

Sánchez González, Juan

2007 “La historia del tiempo presente en España y los estudios sobre la Transición democrática española: un balance y algunas reflexiones”, en Quirosa-Cheyrouze y Muñoz, 2007a, 45-59.

Sánchez Navarro, Ángel J.

1998 *La transición española en sus documentos*, Madrid, Boletín Oficial del Estado e Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Colección Textos y Documentos, 3.

Sánchez Jiménez, José

2005 "Acción Católica y democracia cristiana: la proyección política del Vaticano sobre los países de Europa occidental en la posguerra", en Sánchez Recio, 2005a, 17-49.

Sánchez Recio, Glicerio

2005a (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.

2005b "Presentación", *ib*., 9-16.

2005c "*Pax Romana* como vehículo de las relaciones exteriores del Gobierno español, 1945-1952", *ib.*, 213-256.

Sánchez Soler, Mariano

2002 *Las sotanas del PP. El pacto entre la iglesia y la derecha española*, Madrid, Temas de Hoy, Colección Grandes Temas.

Santos Díez, José Luis

1980 "Educación y asuntos culturales", en Giménez y Martínez de Carvajal, José, e Carlos Corral Salvador (dirs.), *Iglesia y Estado en España. Régimen jurídico de sus relaciones*, Madrid, Rioduero (Católica), 213-244.

Sanz Menéndez, Luis

1994 "El corporatismo en las sociedades industriales avanzadas. Veinte años de debates sobre intermediación de intereses y políticas públicas", *Zona Abierta*, 67/68, 15-60.

Saracíbar Saútua, José Antonio

2004 "Es el momento de la memoria", *El País*, 15 de septiembre, 14.

Sartorius, Nicolás, e Alberto Sabio

2007 *El final de la Dictadura. La conquista de la democracia en España (noviembre de 1975 – junio de 1977)*, Madrid, Temas de Hoy, Colección Historia.

Satorras Fioretti, Rosa María

2001 *Aconfesionalidad del Estado y Cooperación con las Confesiones Religiosas (Art. 16.3 CE)*, Rubí (Barcelona), Cedecs, Colección Derecho Financiero y Tributario.

Satué Fonseca, Francisco Javier

2005 *Los secretos de la Transición. Del Batallón Vasco Español al proceso de los GAL* (pról. de Melchor Miralles), Madrid, La Esfera de los Libros.

Savater, Fernando

2007 "Sin fe, ni fu ni fa", *El País* (ed. Galicia), 1 de marzo, 13-14.

Saz Campos, Ismael

2004 *Fascismo y franquismo*, València, Universitat de València.

Saz Campos, Ismael, e Alberto Gómez Roda

2004 "Acerca do franquismo e o fascismo" (tradución galega de Antonia Tato Fontaíña), *Dez-eme*, 9, decembro, 14-20.

2007 "Religión política y religión católica en el fascismo español", en Boyd, 2007a, 33-55.

Schäfer, Lothar, e Thomas Schnelle

1980 "Los fundamentos de la visión sociológica de Ludwik Fleck de la teoría de la ciencia", en Fleck, 1980, 9-42.

Schmitter, Philippe C.

1974 "Still the Century of Corporatism?", en Pike, Fredrick B., e Thomas Stritch (eds.), *The New Corporatism. Social-Political Structures in the*

Iberian World (intr. de Thomas Stritch), Notre Dame (Indiana)/London, University of Notre Dame Press, Colección International Studies of the Committee on International Relations, 85-131.

1981a "Neokorporatismus: Überlegungen zur bisherigen Theorie und zur weiteren Praxis" (trad. alemana de Ulrich von Alemann), en Alemann, Ulrich von (ed.), *Neokorporatismus* (intr. de Ulrich von Alemann), Frankfurt am Main/New York, Campus, Colección Kritische Sozialwissenschaft, 62-79.

1981b "La mediación entre los intereses y la gobernabilidad de los regímenes en Europa Occidental y Norteamérica en la actualidad", en Berger, 1981a, 353-402.

1984 "Neocorporatismo: riflessioni sull'impostazione attuale della teoria e sui possibili sviluppi della prassi" (trad. italiana de Lidia Caselli e Maria Cappello), en Lehmbruch, Gerhard, e Philippe C. Schmitter (eds.), *La politica degli interessi nei paesi industrializzati. Modelli di politica neocorporativa*, Bologna, Il Mulino, 305-330.

1985 "Neocorporatismo y Estado" (trad. española de Jaime Munárriz, revisión de Manuel Pérez Yruela), *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 31, Julio-Septiembre, 47-77.

1994 "Una introducción a las transiciones desde la dominación autoritaria en Europa meridional: Italia, Grecia, Portugal, España y Turquía", en O'Donnell, Schmitter e Whitehead, [1986]a, 15-26.

1996 "The Influence of the International Context upon the Choice of National Institutions and Policies in Neo-Democracies", 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, 26-54.

1997 *Intermediaries in the consolidation of neo-democracies: the role of parties, associations and movements*, Universitat Autònoma de Barcelona e Diputació de Barcelona, Colección Working Papers do Institut de Ciències Polítiques i Socials, 130.

2000 "Neo-corporatism and the consolidation of neo-democracy", en Larsen, Stein Ugelvik (ed.), *The Challenges of Theories on Democracy.*

Elaborations over new Trends in Transitology (pref. de Stein Ugelvik Larsen), Boulder, Colección Social Science Monographs, 31-53.

Schmitz, Hans Peter, e Katrin Sell

1999 "International factors in processes of political democratization. Towards a theoretical integration", en Grugel, Jean (ed.), *Democracy without Borders. Transnationalization and conditionality in new democracies* (pref. de Jan W. Van Deth), London/New York, Routledge, Colección Routlegde/ECPR Studies in European Political Science, 10, 23-41.

Sebastián Aguilar, Fernando

1999 "Iglesia y democracia. La aportación de la Conferencia Episcopal Española", en González de Cardedal, Olegario (dir.), *La Iglesia en España. 1950-2000*, Madrid, PPC, 149-176.

2008 "Fernando Sebastián Aguilar", en Catela Marcos, 2008, 221-251.

Secretariado Nacional del Clero

1971 (ed.), *Asamblea conjunta Obispos-Sacerdotes. Historia de la Asamblea. Discursos. Texto íntegro de todas las ponencias. Proposiciones. Conclusiones. Apéndices* (pról. de Fernando Quiroga Palacios), Madrid, Católica, Colección Biblioteca de Autores Cristianos.

Segal, Gerald

1991 "International relations and democratic transition", en Pridham, Geoffrey (ed.), *Encouraging Democracy: The International Context of Regime Transition in Southern Europe* (pref. de Geoffrey Pridham), Leicester, Leicester University Press, 31-44.

Sempere, Joaquim

2007 "Memoria histórica y consolidación democrática", *El País* (ed. Galicia), 31 de enero, 15.

Seoane C., Javier B.

2006 "La disputa del canon clásico en la sociología", *Espacio Abierto. Cuaderno Venezolano de Sociología*, 15, 4, octubre-diciembre, 705-724.

Serrano Blanco, Laura

2006 *Aportaciones de la Iglesia a la democracia, desde la diócesis de Valladolid. 1959-1979* (pról. de Jesús María Palomares), Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca / Caja Duero, Colección Bibliotheca Salmanticensis, Serie Estudios, 287.

Sevillano Calero, Francisco

2005 "La delimitación del «espacio católico». Reflexiones y proyectos en el «nuevo Estado» franquista, 1936-1946", en Sánchez Recio, 2005a, 51-74.

Sheffy, Rakefet

1990 "The Concept of Canonicity in Polysystem Theory", *Poetics Today*, 11, 3, Fall, 511-522.

Shoá* שואה*. Enciclopedia del Holocausto

2008[2] Jerusalén, E.D.Z. Nativ / Yad Vashem [2004].

Sidjanski, Dusan

1991 "Transition to democracy and european integration: the role of interest groups in Southern Europe", en Pridham, Geoffrey (ed.), *Encouraging Democracy: The International Context of Regime Transition in Southern Europe* (pref. de Geoffrey Pridham), Leicester, Leicester University Press, 1991, 195-211.

Siota Álvarez, M.

1994 "Las confesiones religiosas: ¿Un servicio público?", en Roca, María J. (ed.), *La Financiación de la Iglesia Católica en España* (pres. de María

J. Roca), Santiago de Compostela, Fundación Alfredo Brañas, Colección Igrexa, 3, 153-157.

Solé Tura, Jordi, e Eliseo Aja

1983[11] *Constituciones y períodos constituyentes en España (1808-1936)*, Madrid, Siglo XXI, Colección Estudios de historia contemporánea [1977].

Sotelo, Ignacio

2007a "La hora de los vencidos", *El País* (ed. Galicia), 19 de febrero, 15-16.

2007b "La 'cuestión religiosa'", *ib.*, 2 de septiembre, 13-14.

2008 "La Iglesia frente al pluralismo", *ib.*, 12 de septiembre, 27-28.

Soto Carmona, Álvaro

1998 *La transición a la democracia. España, 1975-1982*, Madrid, Alianza, Colección Materiales, 11.

2001[2] (coord.), *Historia de la España actual: 1939-2000. Autoritarismo y democracia* (intr. de *id*.), Madrid, Marcial Pons [1998].

2007 "Continuidad, reformas y sobre todo improvisación", en Quirosa-Cheyrouze y Muñoz, 2007a, 237-250.

Souto Paz, José Antonio

1995[3] *Derecho Eclesiástico del Estado. El Derecho de la libertad de ideas y creencias*, Madrid, Marcial Pons [1992].

1998 "Prólogo", en Presas Barrosa, 1998, 7-17.

1999 *Comunidad política y libertad de creencias. Introducción a las Libertades Públicas en el Derecho Comparado*, Madrid, Marcial Pons.

Stepan, Alfred

1994 "Caminos hacia la redemocratización: consideraciones teóricas y análisis comparativos", en O'Donnell, Schmitter e Whitehead, [1986]b, 105-135.

Stoker, Gerry

1995 “Introduction”, en Marsh, David, e Gerry Stoker (eds.), *Theory and Methods in Political Science*, Basingstoke/London, Macmillan Press. (Hai versión española de Jesús Cuéllar Menezo, *Teoría y métodos de la ciencia política*, Madrid, Alianza, Colección Alianza Universidad Textos, 165, 1997.)

Story, Jonathan, e Benny Pollack

1991 “Spain’s transition: domestic and external linkages”, en Pridham, Geoffrey (ed.), *Encouraging Democracy: The International Context of Regime Transition in Southern Europe* (pref. de Geoffrey Pridham), Leicester, Leicester University Press, 1991, 125-158.

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.

Suárez Pertierra, Gustavo

1978 *Libertad religiosa y confesionalidad en el ordenamiento jurídico español*, Vitoria, ESET, Colección Victoriensia, 41.

2001 “El laicismo de la Constitución republicana”, en Llamazares Fernández, Dionisio (ed.), *Estado y religión. Proceso de secularización y laicidad. Homenaje a Don Fernando de los Ríos* (pról. de Gregorio Peces-Barba Martínez), Madrid, Universidad Carlos III e Boletín Oficial del Estado, 57-84.

Sullà, Enric

1998a (comp.), *El canon literario* (intr. de *id*.), Madrid, Arco/Libros, Colección Bibliotheca Philologica, Serie Lecturas.

1998b “El debate sobre el canon literario”, *ib.*,11-34.

Taibo Arias, Carlos

2007 (dir.), *Nacionalismo español. Esencias, memoria e instituciones* (pról. de *id*.), Madrid, Los Libros de la Catarata, 259.

Tamayo-Acosta, Juan José

1978 *Del campanario a la política (la Iglesia española)* (pres. de Lluis M. Xirinacs), [Madrid,] Antonio San Román Yribas.

2003a "Religión en la escuela: ¿retorno al nacionalcatolicismo?", *El País*, 15 de septiembre, 36.

2003b *Adiós a la cristiandad. La Iglesia católica española en la democracia*, Barcelona, Ediciones B, Colección Sine qua non.

2005 "Propuestas complementarias", *El País*, 11 de septiembre, 16-17.

2006a "Hacer teología en España es llorar", *ib.*, 29 de junio, 19.

2006b "Estado laico, ¿misión imposible?", *ib.* (ed. Galicia), 9 de diciembre, 15.

2007 "Gol en propia puerta", *ib.*, 12 de septiembre, 15.

2008a "Pablo de Tarso, ¿fundador del cristianismo?", *ib.*, 10 de mayo, 14/Babelia.

2008b "¿Es el Gobierno rehén de la jerarquía católica?", *ib.*, 27 de mayo, 29-30.

2008c "A vueltas con el crucifijo", *ib.*, 19 de julio, 25-26.

2008d "Un funeral civil por las víctimas de Barajas", *ib.*, 8 de septiembre, 25.

Tejerina Arias, Gonzalo

2006a "Sociedad, Estado e Iglesia en el horizonte de laicidad", en Agua Pérez, 2006, 225-255.

2006b (coord.), *Concilio Vaticano II. Acontecimiento y recepción. Estudios sobre el Vaticano II a los cuarenta años de su clausura* (pres. de *id*.), Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, Colección Ensayos de teología, 1.

2006c "Concilio Vaticano II. Acontecimiento y proyecto de Iglesia", *ib*., 11-32.

Tello Lázaro, José Ángel

1984 *Ideología y política. La Iglesia Católica española 1936-1959*, Zaragoza, Pórtico, Serie Ciencia Política, 5.

Tezanos, José Félix, Ramón Cotarelo e Andrés de Blas Guerrero

1993[2] (eds.), *La transición democrática española* (pról. de José Félix Tezanos, Ramón Cotarelo e Andrés de Blas Guerrero), Madrid, Sistema, Colección Politeia [1989].

Tilly, Charles

1990 *Coercion, Capital, and European States, AD 990-1990*, Oxford e Cambridge (Massachusetts), Basil Blackwell, Colección Studies in Social Discontinuity.

Timm, Angelika

2008a "Gesellschaftsstrukturen und Entwicklungstrends", *Informationen zur politischen Bildung*, 278, 13-28.

2008b "Israel im 21. Jahrhundert", *ib.*, 77-78.

Tomás y Valiente, Francisco

1981[3] *Manual de Historia del Derecho español*, Madrid, Tecnos, Colección Biblioteca universitaria [1979].

Toro, Suso de

2004 *Españois todos. As cartas sobre a mesa*, Vigo, Xerais, Colección Crónica.

Totosaus, José María

1977 "Presencia de la Iglesia en el sector escolar", en VV.AA., *Iglesia y sociedad en España: 1939/1975*, Madrid, Popular, 241-279.

Tovias, Alfred

1991 "US policy towards democratic transition in Southern Europe", en Pridham, Geoffrey (ed.), *Encouraging Democracy: The International Context of Regime Transition in Southern Europe* (pref. de Geoffrey Pridham), Leicester, Leicester University Press, 1991, 175-194.

Tusell Gómez, Javier

1974a *Historia de la democracia cristiana en España. I. Los antecedentes. La CEDA y la II República*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, Colección I.T.S.

1974b *Historia de la democracia cristiana en España. II. Los nacionalismos vasco y catalán. Los solitarios. La guerra civil*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, Colección I.T.S.

1978 "Orígenes de la democracia cristiana en España", en VV.AA., 1978, 141-162.

1984a "El comienzo del colaboracionismo católico con el franquismo", en Ruiz-Giménez Cortés, Joaquín (dir.), *Iglesia, Estado y Sociedad en España. 1930-1982*, Barcelona, Argos Vergara, 185-217.

1984b *Franco y los católicos. La política interior española entre 1945 y 1957*, Madrid, Alianza, Colección Alianza Universidad, 413.

1988 "El impacto del Concilio Vaticano II en la política y en la sociedad española", en Laboa Gallego, 1988a, 377-390.

1997 "La Iglesia y la guerra civil", en Viñuales Solé, Julián (dir.), *La Iglesia durante la guerra*, Barcelona, Folio, Colección La Guerra Civil Española, 13, 6-47.

2002 "Gonzalo Fernández de la Mora, un reaccionario ilustrado", *El País*, 11 de febrero, 41.

2004a "Memoria histórica", *ib.*, 25 de octubre, 22.

2004b "Por una historia revisionista de la transición", en Arcas Cubero, 2004, 11-24.

Tusell Gómez, Javier, Juan Avilés Farré e Rosa Pardo Sanz

2000 (eds.), *La política exterior de España en el siglo XX* (pról. de Javier Tusell Gómez), Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia / Biblioteca Nueva, Colección Historia Biblioteca Nueva.

Tusell Gómez, Javier, e Álvaro Soto Carmona

1996[2] (eds.), *Historia de la transición (1975-1986)* (pról. de Juan José Laborda, intr. de Javier Tusell Gómez e Álvaro Soto Carmona), Madrid, Alianza, Colección Alianza Universidad, 862 [1996].

Uertz, Rudolf

2005 "Katholizismus und Demokratie", *Das Parlament* (separata "Aus Politik und Zeitgeschichte", 7/2005), 14. Februar, 15-22.

2007 "Politische Ethik im Christentum", *ib.* (6/2007), 5. Februar, 31-38.

Urbina, Fernando

1977 "Formas de vida de la Iglesia en España: 1939-1975", en VV.AA., *Iglesia y sociedad en España: 1939/1975*, Madrid, Popular, 9-120.

Valencia Villa, Hernando

2008 "Introducción a la justicia transicional", *Claves de razón práctica*, 180, Marzo, 76-82.

Valero Bermejo, Luis

1978 *La Constitución y los siete enanitos (Crónica sobre la manzana de la discordia)* (intr. de Alberto Vassallo de Mumbert), Madrid, Vassallo de Mumbert, Colección España, continente nuestro.

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.

Varela Suanzes-Carpegna, Joaquín

2006 "El Estado en la España del siglo XX (concepto y estructura)", *Revista de Estudios Políticos*, nueva época, 131, enero-marzo, 23-52.

Vargas Llosa, Mario

2007 "Prohibido mentir", *El País* (ed. Galicia), 6 de mayo, 19-20.

Vassallo de Mumbert, Alberto

1978 "Introducción del editor. Poca vida y salud precaria", en Valero Bermejo, 1978, 7-16.

Vázquez Montalbán, Manuel

1992[5] *Autobiografía del general Franco*, Barcelona, Planeta, Colección Autores Españoles e Hispanoamericanos [1992].

Velasco, Honorio M.

1999 "Presentación", en Fernández Fernández, 1999, 7-10.

Velasco Souto, Carlos F.

2006 *1936. Represión e alzamento militar en Galiza*, Vigo, Promocións Culturais Galegas, Colección Historia de Galicia, 20.

Verdès-Leroux, Jeannine

1998 *Le Savant et la politique. Essai sur le terrorisme sociologique de Pierre Bourdieu*, [Paris,] Grasset & Fasquelle, Colección Le Livre de Poche, 4334.

Vericat, José

1976 *Ciencia, historia y sociedad. Problemas de metodología e ideología de las ciencias sociales a partir de Max Weber*, Madrid, Istmo, Colección Biblioteca de Estudios Críticos, Sección de Sociología, 5.

Vidal Estévez, Engracia

2006 "A experiencia de dous Concilios: anacos de historia e de vida", *Encrucillada. Revista galega de pensamento cristián*, XXX, 147, marzo-abril, 143/23-158/38.

Vidal-Beneyto, José

2000 "El franquismo, la democracia... Almodóvar", *Le Monde diplomatique* (edición española), V, 54, abril, 2 e 4-5.

2003 "Autoritarismo global", *El País*, 28 de junio, 14.

2004 "El peligro hispano", *ib.*, 29 de mayo, 10.

2007a "Un 'halcón' paradigmático" (carta ao director), *ib.* (ed. Galicia), 10 de enero, 14.

2007b "Guerra ideológica", *ib.*, 13 de enero, 15.

2007c "Contra el miedo", *ib.*, 20 de enero, 12.

2007d *Memoria democrática*, Tres Cantos (Madrid), Foca, Colección Memorias, 76.

2007e "Fraga y la memoria democrática" (carta ao director), *El País* (ed. Galicia), 16 de agosto, 12.

Vigil, José María

2004 "Esperanza realista", *El País*, 2 de noviembre, 42.

Vilar, Pierre

1990[4] *La guerra civil española* (trad. española de José Martínez Gázquez, revisión de Gonzalo Pontón), Barcelona, Crítica, Serie General «La sociedad», 155 [1986].

Vilas Nogueira, Xosé

[1994] *Introducción a la Ciencia Política. Definición de Ciencia Política y conceptos básicos*, Santiago de Compostela, Tórculo.

Vincent, Mary

2007 "La paz de Franco: el concepto de jerarquía en la España de la posguerra", en Boyd, 2007, 83-105.

Viñas Martín, Ángel

1981 *Los pactos secretos de Franco con Estados Unidos. Bases, ayuda económica, recortes de soberanía*, Barcelona, Grijalbo, Colección 80.

2003 *En las garras del águila. Los pactos con Estados Unidos, de Francisco Franco a Felipe González (1945-1995)*, Barcelona, Crítica, Colección Contrastes.

VV.AA.

1977 *La cultura bajo el franquismo*, Barcelona, Anagrama e outros, Colección Ediciones de Bolsillo, 500.

1978 *Aproximación a la historia social de la Iglesia española contemporánea* (Relatorios da II Semana de Historia Eclesiástica de España Contemporánea), San Lorenzo del Escorial (Madrid), Real Monasterio del Escorial, Colección Biblioteca «La Ciudad de Dios», Serie I. Libros, 27.

1982 *Iglesia, sociedad y política en la España contemporánea* (Relatorios da VI Semana de Historia Eclesiástica de España Contemporánea, pról. de José Manuel Cuenca Toribio), San Lorenzo del Escorial (Madrid), Ediciones Escurialenses, Colección Biblioteca «La Ciudad de Dios», Serie I. Pax veritatis, 34.

1986 *España diez años después de Franco (1975-1985)* (intr. de Manuel Fraga Iribarne), Barcelona, Planeta, Colección Espejo de España, Serie La historia viva, 120.

2001 *Laicidad en España. Estado de la cuestión a principios del siglo XXI*, Motril, Ayuntamiento de Motril.

2006 *Geheimnis Vatikan*, Salzburg, ecowin.

Wallerstein, Immanuel

1995[2] *Unthinking Social Science. The Limits of Nineteenth-Century Paradigms*, Cambridge, Polity Press [1991].

2000 "El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de las ciencias sociales", *New Left Review* (ed. española), 0, enero, 97-113.

2003 "La perspectiva del 'análisis de los sistemas-mundo'" (entrevista de Carlos Antonio Aguirre Rojas), en Aguirre Rojas, 2003a, 137-347.

2005 "The Catholic Church and the World", Binghamton (NY), April 15 [en liña].
<http://fbc.binghamton.edu/159en-corrected.htm> [Consulta: 15 de agosto de 2005]

2006 "Las estructuras del conocimiento o ¿de cuántas maneras podemos conocer?", *Espacio Abierto. Cuaderno Venezolano de Sociología*, 15, 1 y 2, enero-junio, 83-90.

Wallerstein, Immanuel, e outros

1996 *Open the Social Sciences. Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*, Stanford (California), Stanford University Press, Colección Mestizo Spaces – Espaces Métisses.

Weber, Max

1922 *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). Cítase pola tradución española de José Medina Echavarría e outros, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* (ed. e pról. de Johannes Winckelmann, nota preliminar de José Medina Echavarría), Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993[10] [1944].

Whitehead, Laurence

1994 "Aspectos internacionales de la democratización", en O'Donnell, Schmitter e Whitehead, [1986]c, 15-78.

1996 "Three International Dimensions of Democratization", en *id.* (ed.), *The International Dimensions of Democratization. Europe and the*

Americas (pref. de *id.*), Oxford, Oxford University Press, Colección Oxford Studies on Democratization, 3-25.

Wiarda, Howard J.

1973 "Toward a Framework for the Study of Political Change in the Iberic-Latin Tradition: The Corporative Model", *World Politics. A Quarterly Journal of International Relations*, XXV, 2, January, 206-235.

1974 "Corporatism and Development in the Iberic-Latin World: Persistent Strains and New Variations", en Pike, Fredrick B., e Thomas Stritch (eds.), *The New Corporatism. Social-Political Structures in the Iberian World* (intr. de Thomas Stritch), Notre Dame (Indiana)/London, University of Notre Dame Press, Colección International Studies of the Committee on International Relations, 3-33.

1989 *The Transition to Democracy in Spain and Portugal*, Washington, D.C., American Enterprise Institute for Public Policy Research, Colección AEI Studies, 482.

Williamson, Peter J.

1989 *Corporatism in Perspective. An Introductory Guide to Corporatist Theory*, London/Newbury Park (California)/New Delhi, Sage Publications.

Wittmann, Walter

2003[4] *Der helvetische Filz. Eine geschlossene Gesellschaft*, Frauenfeld, Huber [2002].

2003 *Helvetische Mythen. Wie sie der Schweiz im Wege stehen*, *ib.*

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]

Xoán Paulo II

1988 *Constitución Apostólica* Pastor bonus *sobre la Curia Romana*, Roma, 28 de junio [en liña]. <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_19886028_pastor-bonus_sp.html> [Consulta: 23 de agosto de 2006]

1996 *Constitución Apostólica* Universi dominici gregis *sobre la vacante de la Sede Apostólica y la elección del Romano Pontífice*, Roma, 22 de febrero [en liña]. <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_22021996_universi-dominici-gregis_sp.html> [Consulta: 21 de marzo de 2008]

Yanes Álvarez, Elías

2008 "Elías Yanes Álvarez", en Catela Marcos, 2008, 253-277.

Ynfante, Jesús

2004 *La cara oculta del Vaticano*, Tres Cantos (Madrid), Foca, Colección Investigación, 39.

Ysàs i Solanes, Pere

2004 "A España de posguerra: a 'Nova Orde' franquista" (tradución galega de Antonia Tato Fontaíña), *Dez-eme*, 9, decembro, 7-13.

2006 "La crisis de la dictadura franquista", en Molinero, 2006, 27-58.

Zizola, Giancarlo

1977 "Le pouvoir romain: centralisation et bureaucratisation dans l'Eglise catholique" (trad. francesa de Anna Fiorini), *Lumière et vie. Revue de formation et de réflexion théologiques*, XXVI, 133, juin-juillet-août, 18-36.