

Edad Contemporánea: los hombres del altar (Aproximación al clero secular como grupo social)

X.R. BARREIRO FERNÁNDEZ
Universidade de Santiago de Compostela

Constituyen la institución eclesial dos clases de miembros: el clero y el llamado «pueblo de Dios». El pueblo aparece sociológicamente cualificado por diversas condiciones personales, (de estado, vecindad, pertenencia a una clase etc.), todas ellas mucho más interesantes para el historiador que su opción de fe. El clero, en cambio, se define exclusivamente por su especialización en lo sagrado. Esta es la razón por la que en la mayor parte de los estudios sobre la Iglesia subyace una inconsciente sinonimia entre Iglesia y clero, sinonimia que asumimos conscientemente en este capítulo, y que es lo que explica el subtítulo.

HIPÓTESIS DE TRABAJO

El clero secular gallego durante el Antiguo Régimen no funciona como un grupo social uniforme ni homogéneo, ni aspira, en exclusiva, a ejercer un rol de poder en nombre de la Iglesia. Existen, evidentemente, unas fronteras simbólicas entre lo sagrado y la sociedad, hay unos ritos de entrada en el orden sagrado que lo habilitan para el ejercicio de lo sagrado, del poder y del honor de la Iglesia, pero la pertenencia al clero no entra en contradicción con la simultánea pertenencia a la clase, (campesina, hidalga o burguesa), de la que proceden. El clero, por consiguiente, no está definido exclusivamente por su pertenencia a la Iglesia. No es una clase «en sí y para sí».

A partir de la Guerra de la Independencia, el clero experimenta una profunda mutación. Sintiendo amenazado en sus intereses y poder por el régimen liberal y en su identidad doctrinal por la ideología liberal, el clero se cohesionaba interiormente, se sometía disciplinadamente a una larga formación en los seminarios y a un nuevo régimen de autoridad impuesto, *manu militari*, por los obispos, se identifica ideológicamente con el antiliberalismo y opta políticamente por soluciones absolutistas. El clero aparece como una clase social uniforme y homogénea, es decir, aparece como una clase «en sí y para sí».

DESARROLLO SINTÉTICO DE LA HIPÓTESIS DE TRABAJO

1- La versión que habitualmente se nos da de un clero secular que, durante el Antiguo Régimen, funciona como un poder uniforme y homogéneo y que se define exclusivamente por su pertenencia a la Iglesia no resiste la menor comprobación y es más bien producto del espejismo de proyectar en el pasado vivencias del presente.

Durante todo el Antiguo Régimen, (si exceptuamos los 15 últimos años y sólo en dos diócesis), no hubo un solo seminario para teólogos en Galicia. Por consiguiente el clero no recibió un adoctrinamiento ni una formación que permitiera uniformar la doctrina o las conductas. Es necesario tener siempre presente el modo de acceso al orden sacro, para captar la pluralidad de conductas en el clero del Antiguo Régimen: Los colegiales de Fonseca, San Clemente, Alcalá, Salamanca, Valladolid, Bolonia etc. se presentaban con su curriculum universitario y obtenían las prebendas más pingües y dignificadas de la Iglesia Gallega. Todos procedían de la hidalguía y secundariamente de la burguesía, únicas clases capaces de asegurar una larga formación universitaria a sus hijos. Una vez conseguida la prebenda se instalaban en el estado eclesiástico pero sin renunciar al sistema y nivel de vida que eran propios de su clase. Seguían manteniendo sus relaciones familiares, sus rentas patrimoniales, su corte de criados, su refinado gusto artístico, el lujo doméstico y personal. *Eran hidalgos o burgueses funcionalmente instalados en la Iglesia.*

Pero no todos los beneficios de la Iglesia eran tan pingües y honoríficos. Miles de beneficios curados apenas disponían de rentas, teniendo como única dote benefical el iglesario. Se precisaban candidatos y estos van a proceder masivamente del campesinado. La escasez de rentas, (participación en los diezmos y primicias o en la renta del Voto), está compensada con el iglesario, con la capacidad de percibir algunas tasas por los servicios funerarios y por la aplicación de la misa diaria. Se precisan, pues, curas-campesinos.

Para estos no se precisan estudios previos. Aplicando literalmente las disposiciones tridentinas, los obispos exigían para ordenar de prima clerical tonsura que los candidatos supieran leer y escribir y conocieran los rudimentos de la fe¹. Para ordenar de mayores a los candidatos tan solo se les requería estar instruidos en lo relativo al orden que recibían². Finalmente, para ordenar de presbítero, se exigía que conocieran la administración de los sacramentos³ y las verdades necesarias para salvarse, con el fin de poder enseñarlas al pueblo⁴. Conocimientos todos estos que un hijo de campesino podía adquirir a través de la formación que, en forma de pasantías, ofrecían algunos sacerdotes mejor formados o algunos frailes. El personal eclesiástico destinado a estos beneficios curados *era campesino, y como tal se comportaba, aunque funcionalmente estuviera instalado en el estado eclesiástico*.

Hay, por consiguiente, una especie de consenso en cuanto al destino de los beneficios eclesiásticos, y ello determina *el desarrollo de unas estrategias familiares para acceder a los mismos*.

Los segundones de las familias hidalgas son orientados preferentemente hacia la Iglesia o el ejército. En ambos casos la familia tiene que realizar una inversión económica para garantizar su formación en las universidades o en las academias militares, paso imprescindible para poder optar a un beneficio eclesiástico pingüe o a la carrera militar en calidad ya de oficial.

Que el sistema está incrustado en la mentalidad colectiva nos lo testimonia el ilustrado Somoza de Monsoriú para el que «es justo y muy justo que los nobles se coloquen siempre en el servicio de la Iglesia, porque a ésta, dicen los cánones, le importan mucho los servidores ilustres, para ser más honrada y defendida»⁵, aunque reconoce igualmente que se pueden promocionar a candidatos que se ordenan «sólo para redimir su miseria, sin vocación y sin doctrina»⁶.

¹ Sesión XXIII, De Ref. cap. IV, cfr. I. López de Ayala, *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, Ed. 6ª, Madrid 1819, p.273.

² Sesión XXIII, De Ref. cap. XIII, ut supra, p.280.

³ Algunos autores sostenían la licitud de la ordenación si el candidato conocía la eficacia de los sacramentos, aunque desconociera la Teología sacramental.

⁴ Sesión XXIII, De Ref. cap. 14, ut supra, p.281. La legislación particular de las diócesis gallegas se adecua perfectamente a estas mínimas exigencias de Trento: *Constituciones Synodales del Arzobispado de Santiago, hechas por el Ilmo. Sr. D. Cayetano Gil Taboada*, Santiago 1747; *Constituciones establecidas por el M.I.Sr. D. Juan de Lierno, obispo y señor de Mondoñedo*, Santiago 1705; *Constituciones Synodales del Obispado de Lugo, hechas y promulgadas por D. Matías de Moratinos Santos... En la Synodo que se celebró en el mes de febrero de mil y seiscientos y sesenta y nueve años. Reimpresión. Santiago 1803 (1ª Ed. Madrid 1675)*; *Constituciones Synodales del Obispado de Tuid, Reimp. Santiago 1761*; *Constituciones Sinodales del obispado de Orense, compiladas y hechas públicas por D. Pedro Ruíz de Valdivieso...reimpresas por disposición de S. Dr. D. Juan Manuel Bedoya*, Orense 1843 (es reimpresión de la edición de Madrid de 1622).

⁵ F. Somoza de Monsoriú, *Estorvos i Remedios de la Riqueza de Galicia*, T.II. Santiago 1775, p. 147.

⁶ *Ibidem*, p. 147 y p. 141.

Tanto la hidalguía como la burguesía y el campesinado encuentran facilitadas sus estrategias por el sistema canónico del derecho de presentación. En el Antiguo Régimen la presentación de los candidatos para un beneficio curado o sin cura estaba privatizado. El ordinario siempre se reservaba el derecho de provisión, pero la presentación previa de los candidatos escapaba a su competencia. Instituciones eclesiásticas (cabildo, monasterios, conventos, el propio prelado como patrón y no como ordinario etc.) o civiles (hospitales, colegios, universidad etc.), así como un elevado número de laicos, personal o colectivamente, gozaban del derecho de presentar para un beneficio a los candidatos que ellos preferían que, en muchas ocasiones, no habían recibido ninguna de las órdenes eclesiásticas⁷.

Si los beneficios económicamente más importantes tenían que ser disputados y los patronos o presentadores se encontraban con presiones para la selección de los candidatos, nada de esto sucedía en el caso de las parroquias «de entrada», sobre todo en las rurales, mucho menos apetecidas y en las que el campesinado encontraba una salida para alguno de sus hijos.

La conclusión a la que podemos llegar es que estamos ante un grupo que reproduce en el estado eclesiástico las aspiraciones y la cultura de la clase a la que ha pertenecido y sigue perteneciendo. Un grupo que no está cohesionado internamente al carácter de la cultura clerical que se aprende y absorbe en una vida pasada en el seminario, que carece de una mínima uniformidad teológica y en el que coexisten selectísimas individualidades al lado de una tropa carente de todo conocimiento filosófico, teológico e incluso humanístico. Un grupo, en fin, de muy diferente extracción social y con irritantes diferencias económicas en su interior. Nada hay que los unifique si no es la dedicación o especialización en lo sagrado, aspecto este tan secundario en las motivaciones individuales en las que predominan otros intereses, que es insuficiente para poder constituir una clase social «en sí y para sí».

Las deducciones que de esta visión se pueden obtener son interesantísimas para una sociología del clero, pero no es este el momento ni lugar adecuados para desarrollar el tema.

⁷ Para comprobar la incidencia del derecho de presentación, hicimos un pormenorizado recuento en la diócesis de Santiago y a comienzos del siglo XVII, gracias a la extraordinaria fuente titulada Memorias del Arzobispado de Santiago, del Cardenal Jerónimo del Hoyo. El resultado es altamente elocuente: la Dignidad arzobispal sólo puede presentar 62 beneficios (6%), los cabildos diocesanos 112 (10,7%), el monasterio de San Martín 169 (16%), otros monasterios y conventos 154 (14,8%), colegios e instituciones 21 (2%). Finalmente los laicos, individual o corporativamente, 521 (50%). La razón de este elevado número de laicos en el cuadro se explica porque al aforar determinadas tierras de una institución eclesiástica, tierras que llevaban anejas el derecho de presentación, éste pasaba al nuevo titular laico. Cardenal Jerónimo del Hoyo, *Memorias del Arzobispado de Santiago*, Ed. de A. Rodríguez González y B. Varela Jácome, Santiago (s.f.).

2- La modernidad científica e ideológica llegó a España a grupos de la Ilustración y procedente de humildes universidades o instituciones de los Países Bajos, Inglaterra o Alemania⁸. Francia no fue más que el vehículo transmisor aunque haya tenido el privilegio de experimentar en su propia piel la primera gran revolución de la historia contemporánea.

Aparece una literatura apologética europea⁹ que cree identificar los enemigos del Trono y del Altar y que procura una explicación global del acoso a la Iglesia. Por vez primera la masonería, el jansenismo y la «vana filosofía» aparecen como categorías políticas al servicio de la estrategia del Mal contra el Bien.

La Revolución Francesa no hace sino confirmar el diagnóstico previo: la destrucción del Trono llevará aparejada la destrucción del Altar si los hijos de la luz no hacen frente a esta conjura luciferina. Surge así el primer integristismo de la Edad Contemporánea en su versión absolutista o realista.

Una literatura ramplona, redactada por lo general en conventos, traduce al pueblo español esta versión apocalíptica¹⁰.

Un sector del episcopado español se dispone a hacer frente a este nuevo tiempo histórico reformando los seminarios, convirtiéndolos en centros de formación sacerdotal y preparando a los candidatos para un futuro incierto. Otros obispos, en cambio, no reaccionarán hasta que la revolución entre en sus diócesis.

La primera reacción, como hemos dicho, va a ser la reforma de los seminarios. Se establece una formación de 12 años, en un edificio separado del «mundo», con una rígida disciplina y con la clara pretensión de uniformizar la conducta de los candidatos. Reciben una formación intelectual sólida en las llamadas ciencias sagradas y radicalmente antiliberal.

⁸ Sánchez-Blanco Parody, F., *Europa y el pensamiento español del siglo XVIII*, Madrid 1991, obra en la que el autor hace un novedoso replanteamiento de los centros difusores europeos de la modernidad y señala las dependencias españolas.

⁹ Cl. F. Nonnotte, *Diccionario antifilosófico*, Madrid 1793 (3 vols.); *El oráculo de los nuevos filósofos*, M. Voltaire, Madrid 1769-1770 (2 vols.); *Defensa de los puntos más interesantes a la religión*, Madrid 1788. Además de Nonnotte, destaca Bergier, *El deísmo refutado por sí mismo*, Madrid 1777; Valsecchi, *De los fundamentos de la religión*, Madrid 1777; Mozzi; *Proyectos de los incrédulos para la ruina de la religión*, (Madrid?) 1791.

¹⁰ Nos referimos a las obras de Fray Fernando de Zeballos, *La falsa filosofía*, 6 tomos, Madrid 1775-6; P.J. Rodríguez, *El Filoteo en conversaciones del tiempo*, Madrid 1776, etc. Menéndez Pelayo, que es quien ha procurado con mayor entusiasmo, recuperar sus nombres, como «grandes maestros de la tradición española», no deja de reconocer que su estilo es «ramplón» y eso que para este autor los PP. Zeballos, Ramírez, etc. podían medirse con los Voltaire, Rousseau y Newton...

La segunda reacción viene motivada por la nacionalización de los bienes eclesiásticos. Se radicaliza el antiliberalismo y descaradamente se fomenta la hostilidad contra el Estado. La pérdida de los bienes eclesiásticos tiene otra consecuencia aún: la hidalguía y la burguesía desertan del estado eclesiástico que se nutre ya exclusivamente del campesinado y de las clases medias urbanas. Se consolida, por consiguiente, la cohesión social interna.

El episcopado español se había mantenido durante siglos a la sombra del poder absoluto del Monarca en una cómoda autonomía con respecto a las Congregaciones Romanas. Cuando se percatan que el Rey perdió su poder absoluto y que su eficacia política está sustancialmente modificada, vuelven sus ojos a Roma y retornan al absolutismo pontificio. Surge así la «papolatría» del episcopado español, según afortunada expresión del profesor Cuenca Toribio, que pone en manos de la Curia Romana, a través de la Nunciatura, el control de la Iglesia Española que pierde de esta forma su autonomía, secularmente defendida por la Monarquía. La Iglesia Española se convierte en instrumento de la política eclesiástica romana frente a la consolidación del régimen liberal.

La pérdida de los bienes eclesiásticos y del poder jurisdiccional obliga a la Iglesia Española a replantearse su posición ante la sociedad. En este proceso no hubo una evolución coherente, siendo Roma, (ante la ausencia de una Conferencia Episcopal), quien marcó el ritmo a través de la Nunciatura¹¹. La satelización eclesiástica de España con respecto a la alta política vaticana explica los avances e involuciones en materias de enseñanza, inmunidad eclesiástica, asociacionismo laico etc.

En cualquier caso, la posición que adopte el clero español y gallego ante los variados problemas que surgieron fue, a partir del siglo XIX, un posicionamiento de clase, defendiendo y luchando no sólo por unos difusos derechos de la Iglesia sino por derechos o privilegios muy concretos de la clase clerical.

Todo lo que antecede sirve para definir la metodología con la que debe abordarse el estudio de la Iglesia Gallega en la época contemporánea, y cuyos capítulos son: *la configuración del poder de una clase social; la progresiva acomodación de ese poder a las cambiantes circunstancias de un Estado en plena construcción ; la sensibilidad para acometer la integración de nuevas realidades (mundo obrero, cultura capitalista etc.) a su corpus doctrinal y a su praxis operativa; la percepción, desde tal grupo social definido, de los profundos cambios sociales que deben obligarle a un reciclaje permanente si no quiere fosilizarse; la sensibilidad hacia la cultura gallega y su proceso de diferenciación política etc.*

¹¹ Nunca agradeceremos los historiadores el esfuerzo de V. Cárcel Ortí en publicar los informes de los Nuncios de España en diversos períodos, por tratarse de una documentación sumamente importante y de no fácil acceso.

I. - COMO SE CONSTITUYE UNA CLASE.

1) La selección y formación.

Es importante no confundir los estudios de Gramática y Latinidad que se imparten en todas las diócesis desde el siglo XVI o XVII con los seminarios, destinados a la formación integral del clero. Hasta finales del siglo XVIII o comienzos del siglo XIX, careció Galicia de seminarios.

El de Mondoñedo no empieza a tomar forma de tal hasta el episcopado de D. José Francisco Losada y Quiroga que inicia la construcción del nuevo edificio en el año 1769. Su sucesor, el obispo Cuadrillero Mota, no consigue hasta el año 1788 concluir el curriculum formativo, integrándose a partir de ese año los estudios en la Universidad.

La reforma del seminario de Lugo¹² no se inicia hasta el episcopado de D. Juan Sáenz de Buruaga (1762-8), aunque fue otro obispo, D. Felipe Peláez Caunedo (1785-1811) quien culmina la reforma, incorporando los estudios a la Universidad en el año 1803.

El mismo proceso encontramos en Ourense. El obispo Fray Galindo Sanz consigue para la diócesis el convento de los jesuitas expulsos (1769). Su sucesor, D. Alonso Francisco Francos Arango (1769-1775) obtiene la base económica, pero será D. Pedro B. Quevedo y Quintano (1776-1816) quien en el año 1804 inaugure el nuevo seminario.

En Santiago no se inaugura el seminario hasta el año 1829, gracias a los desvelos del Arzobispo Fray Rafael de Vélez¹³. En Tui hay que esperar al año 1850 para ver en funcionamiento al seminario.

Son los propios obispos los que explicitan los motivos para la constitución de los nuevos seminarios. En el año 1804, el arzobispo de Santiago, Múzquiz, en Representación dirigida al Rey¹⁴ reclama un seminario, porque «la representación del mayor número de curatos de este arzobispado es propia y privativa de seculares y legos por sus mayorazgos y cesiones hechas a favor de

¹² G. Fraga Vázquez, *El seminario diocesano de Lugo*, Lugo 1989.

¹³ J. Couselo Bouzas, *Fray Rafael de Vélez y el Seminario de Santiago*, Santiago 1928. La obra consta de dos partes bien diferenciadas: El origen del seminario, parte bien construída con aporte de documentación interesante y la biografía de Fray Rafael de Vélez, que por acritica e intención apologética es de muy escaso valor.

¹⁴ Representación del Arzobispo Múzquiz al Rey, 20-V-1804. Pub. por J. Couselo Bouzas, *Fray Rafael de Vélez*, op. cit. pp. 232-241.

sus casas y familias. Estos por lo común, presentan a sus parientes, a sus criados, amigos y convecinos, sin más examen de vocación, de suficiencia y providad que los deseos de hacerles felices por este medio... Contentos con las escasas noticias de un poco de Moral, que apenas puede sufragar para ordenarse de presbíteros, y casi vacíos de todas las circunstancias de instrucción, prudencia, caridad y celo que exige el ministerio parroquial, se constituyen en su parroquia, se miran como superiores de todos los demás, en vez de dirigir a los fieles, instruirlos y santificarlos con su doctrina y ejemplo, ni sufren con paciencia, ni exhortan con edificación ni obran conforme al espíritu de su caracter...».

El texto que antecede confirma puntualmente cuanto hemos expuesto en las páginas precedentes: el clero parroquial sin formación previa alguna, sin una vida de formación, reproduce en el estado eclesiástico, no las virtudes del mismo sino las de la clase a la que pertenece. Ahora los obispos comprenden la gravedad de la situación al no disponer de milicia clerical disciplinada, capaz de dar una respuesta a los problemas de descreimiento de la sociedad.

Más explícito es todavía el sucesor de Múzquiz, Fray Rafael de Vélez. En la Pastoral del 5-V-1829¹⁵ dando cuenta de la erección del nuevo Seminario, desvela los motivos de esta fundación: «Ahora más que nunca se hace necesario esta clase de colegios: Conocido es en todo el mundo el plan publicado por los reformadores de nuestros días de apoderarse de la juventud para realizar sus perversos e inicuos proyectos contra todos los Tronos y contra la religión cristiana ... Hagamos pues nosotros ahora por el bien de la Religión del Estado, de nosotros mismos y de nuestra Patria, lo que los reformadores intentaron, hicieron y lograron en perjuicio de la Iglesia y de España; ocupémonos de ganar a la juventud...».

Vélez capta perfectamente la situación y por ello programa un seminario, abierto preferentemente para los hijos de las familias pobres. Es consciente de que ni la nobleza ni la burguesía tienen interés en que sus hijos encuentren acomodo en el estado eclesiástico, una vez que éste se vea desposeído de sus rentas. Es necesario promocionar a la gente humilde, acostumbrada a las privaciones y para los que el acceso al estado clerical signifique una promoción social: « Los padres de familia, escribe Vélez, que hasta aquí por su pobreza no han podido dar carrera a sus hijos, a pesar de su capacidad y decidida vocación de algunos para la Iglesia, hallarán en el Seminario este auxilio que aquella franquea a sus necesidades»¹⁶. Por este motivo en las solicitudes enviadas para

¹⁵ Pastoral de Vélez, dirigida al pueblo con motivo de la inauguración del Seminario, 5-V-1829. Pub. por J. Couselo Bouzas, *Fray Rafael de Vélez*, op. cit. pp. 277-282.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 280-282.

la obtención de las 36 becas iniciales, se ha de hacer constar entre los datos, «una noticia individual de sus padres y pobreza... Para la opción a dichas becas en iguales circunstancias de pretendientes... serán preferidos los más pobres».

Los escasos estudios sociológicos realizados sobre los seminarios gallegos¹⁷ demuestran que más del 90% de los seminaristas proceden del campesinado gallego a lo largo de todo el siglo XIX.

La formación científica¹⁸

Las carencias económicas impidieron a los obispos cumplir sus deseos de que todos los alumnos fueran internos. Posiblemente también razones económicas explican el raquítico cuadro de profesores en todos los seminarios gallegos.

El Anuario Eclesiástico del año 1859¹⁹ hace una radiografía externa del cuadro de profesores y del número de alumnos:

Seminario de Santiago: 398 alumnos, de los cuales sólo 98 eran internos. Contaba con 4 profesores de Humanidades, 4 de Filosofía, 6 de Teología, 2 para Música y Liturgia y 2 para los alumnos de Carrera Breve. Era el mejor dotado.

Seminario de Lugo: 424 alumnos de los que únicamente 38 eran internos. Contaba con 3 profesores de humanidades, 3 de Filosofía, 5 de Teología, 1 de Música y 1 de Carrera Breve.

Seminario de Mondoñedo: 292 alumnos, de los que 28 eran internos. Tenía 4 profesores de Humanidades, 3 de Filosofía, 6 de Teología.

Seminario de Ourense: 511 alumnos, de los que 61 son internos. Carecemos de datos sobre profesores de Humanidades. 3 de Filosofía, 11 de Teología y Cánones.

Seminario de Tui: 307 alumnos, de los que 52 son internos. Dos profesores de Humanidades, 4 de Filosofía, 7 de Teología.

¹⁷ M. Rodríguez Martínez, *El Seminario de Santiago, 1829-1868*, Santiago 1979 (Tesis de licenciatura, pro. ms.) A. López Tellado, *El Seminario Conciliar de Santiago 1868-1897*. Santiago 1982 (Tesis de licenciatura, pro ms.)

¹⁸ Sobre la formación científica en los seminarios de Galicia sólo tenemos noticias del seminario de Santiago, gracias a los trabajos ya citados de Rodríguez Martínez y López Tellado a los que hay que sumar el interesante estudio de C. García Cortés, *El Seminario Conciliar de Santiago. Nuevos datos para su historia*, Compostellanum XXVI (1981), pp. 197-265.

¹⁹ *Guía del Estado Eclesiástico de España para el año de 1858* Madrid 1858.

Aparentemente la ratio entre alumnado y profesorado es correcta, ya que corresponden 27 alumnos por profesor, lo que sucede es que la mayor parte del alumnado se acumula en los primeros cursos, a los que hay destinados un número muy reducido de profesores.

Lo más preocupante, sin embargo, no es la proporción entre alumnado y profesorado sino la escasa preparación del profesorado, al menos a nivel de titulación: De los 71 profesores con que cuentan los seminarios gallegos, 16 son Doctores (22'5%); 12 Licenciados (17%); 6 Bachilleres (8%) y 37 sin titulación alguna (52%).

El déficit diocesano en personal titulado se resuelve a partir de 1876 cuando el Cardenal-Arzobispo de Santiago, D. Miguel Payá y Rico, consigue de la Santa Sede que el Seminario Compostelano sea elevado a Seminario Central, con facultad para conferir grados en Teología y Cánones. En 1897 es elevado este Seminario a Universidad Pontificia con facultad de conferir grados en Filosofía, Teología y Cánones, facultad que le es retirada en 1931. En este período, se repartieron 781 licenciaturas en Teología y 234 en Derecho Canónico. Más de los dos tercios del alumnado procedía de las diócesis gallegas.

Sin duda alguna esto determinó una cierta mejora en los estudios eclesiásticos, sin embargo hay que destacar que la *formación científica nunca fue un objetivo preferente en los seminarios*. Había una cierta desconfianza hacia la ciencia, como si ésta en principio fuera sospechosa. Por otra parte *el objetivo preferente de cohesionar a la clase sacerdotal internamente no se conciliaba con una atención preferente al estudio* y mucho menos con que la ciencia o , en este caso, las calificaciones, tuvieran alguna primacía en la jerarquía de valores seminarísticos. La cohesión significaba primar los valores medios, aquéllos a los que prácticamente todos podían acceder. De esta forma la mediocridad (en el sentido más estricto de la palabra) marcaba las pautas de la formación científica.

Al seminarista medio, al prototipo, era sin embargo necesario dotarlo de unos conocimientos que garantizaran su autoestima frente al laicado. Todo esto fue posible especializándolo en las llamadas Ciencias Sagradas, coto reservado para el clero, a partir del momento que la Universidad renunció a la enseñanza de la Teología y que el Derecho Canónico fue reducido a una simple asignatura, en la Facultad de Leyes.

Los estudios sobre las Ciencias Sagradas estaban programados de tal forma que aseguraban una formación aparentemente exhaustiva, reproductora de sí misma, en el sentido que no necesitaba salir fuera de ella para ampliar los conocimientos.

El seminarista estudiaba en latín, recibía las clases en latín, y cubría un curriculum que se iniciaba con la Gramática, Retórica y Poética, proseguía con la Lógica, Ontología, Cosmología, Ética, Psicología, para introducirse en la Teología Fundamental, Dogmática, Sagrada Escritura, Teología Moral, Derecho Canónico, Patrología etc. Un curriculum sin ventanas al exterior, cerrado en sí mismo, reproductor de una ciencia no renovada.

Al concluir sus estudios, el clérigo era un experto, un perito en una ciencia extraterrestre con el que, desde luego, nadie podía competir. Durante su formación había sido ejercitado en una especie de gimnasia mental, (las llamadas argumentaciones y contraargumentaciones), artificio puramente dialéctico, que no enseñaba a discurrir sino a contestar a través de una serie de recursos «ad casum».

Esta formación intelectual, en la que el privilegiado tenía que someterse a la tiranía de la medianía, garantizaba la cohesión interna del grupo social y reforzaba su autoestima al concederle el monopolio de una ciencia que no era común a los demás.

La uniformidad de las conductas

Mucho más importante que la formación intelectual era la conformación de las conductas. Se encargaban de ello el equipo de dirección: Rector, Vicerrector, directores de disciplina, directores espirituales y los inspectores. El seminarista se sabía controlado todas las horas del día. El espionaje entre condiscípulos estaba reglamentado.

Los ejercicios de espiritualidad ocupaban una parte importante de la tarea diaria (meditación, lectura espiritual del Kempis, Misa, comunión, examen cotidiano de conciencia, lecturas durante la comida etc.) Añádase a esto el retiro mensual y los ejercicios espirituales anuales, más los ejercicios que precedían obligatoriamente a la recepción de las órdenes.

Nunca hubo una clara distinción entre el régimen de formación intelectual, el régimen disciplinario y el régimen de la conciencia. El hecho de que todo el equipo directivo, (disciplina), ejerciera como docente no ayudaba a deslindar los campos. Inicialmente tampoco el campo de la conciencia escapaba a este control. Veamos, al respecto, lo que escribe Couselo Bouzas sobre este punto, al referirse al primer seminario compostelano: «En cuanto a cosas espirituales se ordena lo siguiente: 1) El Sr. Rector anunciará con una semana de anticipación a todas las escuelas (clases o cursos) el día de confesión y en la víspera del mismo día, se presentarán todos los alumnos con sus respectivos maestros para oír una plática

alusiva a la confesión. 2) Reunidos los profesores, sacerdotes y confesores externos del seminario con el Sr. Rector o Vicerrector del mismo en la capilla, y colocados a distancia proporcionada, entrarán los estudiantes de la clase superior con su respectivo maestro, el cual estará en la capilla hasta que acaben de confesarse sus discípulos. Acto continuo entrará la otra clase y así sucesivamente. 3) Cada estudiante entregará a su confesor un papelito, escrito de propio puño, en que se dirá así: nombre, año que cursa, con quién se confesó y fecha. Entregará (el confesor ?) esta papeleta al catedrático respectivo y éste al encargado de recogerlas y velar sobre el cumplimiento de tan santo deber... 5) Aunque ninguno será obligado a comulgar, se pasará sin embargo a los respectivos catedráticos una lista de los que no lo hubieran hecho, a fin de que éstos con las cautelas y prudencias convenientes, inquieren las causas de esta falta y procuren remediarla... 6) Cada dos meses se remitirán a S.E. (el arzobispo) así de los sacerdotes que no se presenten a tan santo ministerio, como de los estudiantes que faltasen».

El texto precedente, tomado por Couselo Bouzas del archivo del Seminario²⁰ de Santiago, revela como el Arzobispo personalmente controlaba la vida espiritual de los seminaristas, mediante la intervención de profesores, directores de disciplina y confesores...

La uniformidad de las conductas requería la purificación previa de las adherencias culturales de la clase de la que procedían, y la integración plena en una nueva cultura clerical. Para ello se prohibía hablar la lengua gallega e incluso se procuró, aunque en valde, suprimir el tonillo o deje, «por repugnante y fastidioso»²¹. Se recortaban las visitas familiares, se controlaba la correspondencia, e incluso se pensó en suprimir las vacaciones, de forma que los seminaristas nunca abandonaran el recinto donde se formaban²², lo que no se pudo conseguir, posiblemente por motivos económicos. No hubo reparos, en cambio, en tolerar el argot clerical que ha llegado hasta hoy, quizá porque el argot cohesionaba más íntimamente al grupo, al dotarlo de un idioma para iniciados y al que, a veces, ni los superiores tenían acceso. En este argot los seminaristas hablaban de lo divino pero sobre todo de lo humano sin que la autoridad pudiera castigarles por ello, por el doble sentido de las expresiones.

²⁰ Reconoce Couselo Bouzas, op. cit. p. 57, que el texto precedente fue hallado en un papel suelto, contenido en el Mazo 2, Seminario, Arch. Arzobispal.

²¹ Martínez de Pazos, *Oratoria Sagrada*, Santiago 1886, pp. 390-391. El autor era canónigo y profesor de Oratoria Sagrada en el Seminario Central y era natural de la diócesis de Ourense.

²² «Ad hoc quidem maxime conferret, quod alumni omnes in Seminarium aedibus degerent, quin, nec vacationum tempore, proprias adirent domos», Cap. IX, Tit. V *Decreta Concilii Provincialis Compostellani anni 1887*, Compostellae 1890, p. 88. Al tratarse de un concilio provincial afecta a todas las diócesis gallegas.

Las virtudes clericales más valoradas eran: la obediencia a la autoridad, la disciplina en el cumplimiento de los rígidos horarios, o de los largos silencios, la piedad externa, el dominio de sí mismo, especialmente para no soltar el propio ingenio. Virtudes todas ellas favorables a crear un grupo coherente, una milicia clerical²³.

2) El estatuto del clérigo

Después de haber recibido una rígida e igualitaria formación en el Seminario durante, al menos, 12 años, el ordenado retornaba a la sociedad con la que no podía confundirse. Los clérigos «in sortem Domini vocati», «a rebus saeculi in altiore sublati»²⁴ tenían que vivir conforme a un estatuto que continuamente les recordaba, y recordaba a la sociedad, su condición de distintos y selectos.

Lo que Trento había diseñado para el clero y nunca se había podido cumplir se realiza ahora en el siglo XIX a consecuencia de los cambios experimentados en la sociedad. Roma no asume este cambio, lo sigue considerando producto del Mal contra la Iglesia, y procura contrarrestar las fuerzas del Mal, creando «la milicia de Cristo», un cuerpo de disciplinados soldados, organizados bajo la autoridad de los obispos y todos al servicio del jefe supremo, el Romano Pontífice²⁵.

Los clérigos deben llevar permanentemente su *uniforme*. El concilio provincial de 1887, lo recuerda en forma terminante: en las ciudades, en las cabeceras de los partidos judiciales y en otras poblaciones importantes usarán siempre sotana y manteo, de día y de noche, en la iglesia y fuera de ella. En los demás pueblos han de portar siempre sotana y en lugar del manteo podrán usar balandrán o esclavina²⁶. El Sínodo compostelano del año 1891 añadía que « el

²³ En el Sínodo Diocesano de Santiago de 1891, se definía el Seminario como un «centro de enseñanza de las ciencias eclesiásticas (y) una casa de educación para la milicia clerical». Cap. V Tit. V *Constituciones Sinodales* (año 1891), Santiago 1891, p. 113.

²⁴ Concilio de Trento, Ses. XXII, De Ref., Cap. I, in López de Ayala, *El sacrosanto y Ecuménico Concilio* op. cit. p. 248.

²⁵ Es muy frecuente encontrar en la doctrina eclesiástica la formulación de una *eclesiología castrense* como respuesta a la teoría de la conspiración del Mal contra la Iglesia. El Cardenal de Santiago, Martín de Herrera, en sus abundantes pastorales es francamente partidario de formular esta *eclesiología*: Hay «una guerra cruel contra la Iglesia» (Pastoral del 20-III-1890, Bol. Arzob. Santiago 1890, p. 128). Los enemigos « huestes del Infierno» apelan a la calumnia, a la perfidia e hipocresía « para desacreditar al estado eclesiástico» (Pastoral del 20-IV-1889, Bol. Arzob. Santiago 1889, p. 183). Hay, pues, una guerra abierta, «un conflicto formidable entre dos numerosísimos

sombrero debe tener la forma clerical, de modo que no pueda confundirse con los que usan los seglares»²⁷. La tonsura o corona de la cabeza no debe ser «nimis parvam, ut plures abusive accidit, sed ita amplam prout ratio cujusque ordinis postulat»²⁸.

Para preservar el modo de vida clerical como diferente del laical, se prohíbe a los clérigos participar con los laicos en lícitas diversiones, entrar en casinos, en tabernas, en cafeterías, en billares. Se les prohíbe concurrir a las ferias²⁹, jugar a las cartas, etc. No se trata de prohibir actos ilícitos *in se*, sino de preservar la imagen del clero evitando su confusión con el laicado³⁰. Si los clérigos deben ser «lux mundi, sal terrae, ducesque pro itinere al coelestem patriam experti», es necesario no sólo huir de las ocasiones de delinquir sino además distanciarse suficientemente del pueblo que debe ser dirigido y conducido por el sacerdote. Por seguir utilizando la metáfora castrense tan grata al episcopado del momento, no es conveniente que tropa y oficialidad coincidan en el rancho.

El celibato significa sin duda alguna la frontera sociológica más nítida entre el clero y el pueblo. En este punto la Iglesia Gallega fue cautelosa. Mantuvo vigentes las penas canónicamente establecidas contra los infractores, porque estas penas procedían del Derecho Canónico y no podían los obispos rebajarlas, pero los obispos actuaron, por lo general, con comedimiento. Lo que la disciplina

ejércitos» (Pastoral del 30-X-1905, Bol. Arzob. Santiago, 1905, p. 499). Los católicos tienen «que atrincherarse contra los afiliados a la bandera tricolor del protestantismo, del liberalismo y del masonismo» (Pastoral del 9-X-1901, Bol. Arzob. Santiago, 1901, p. 513). El Papa y los obispos forman el Estado Mayor de la milicia sagrada que pone temor y espanto en las «huestes del Infierno» y bajo ellos hay un numeroso ejército « formado con individuos de los diferentes grados jerárquicos» en los que el clero tiene un papel destacado porque están «alistas en la milicia de Cristo», lo mismo que los religiosos, «tropas auxiliares del Papa y los obispos» y el laicado «que vive en este mundo como en lugar de combate» (Pastoral del 20-IV-1899. Bol. Arzob. Santiago, 1899, pp. 183-5). Los católicos deben «presentarse unidos y compactos en el campo de batalla para batir las huestes del error, de la impiedad, de la licencia de costumbres» (Pastoral del 30-X-1905. Bol. Arzob. Santiago, 1905, p.504)

²⁶ «Hic vero habitus in omnibus civitatibus et oppidis, quae capita sunt ditonionis judicialis aliisque frequentioribus, ex talari tunica et palio nigri coloris constabit (sotana et manteo nuncupatis) in ruralibus vero oppidis, clerici in sacris constituti semper dicta tunica unduti incedent; porterunt tamen palium mutare in supra positam commodiorem vestem, quae balandran aut greca vulgo audit» Cap II, Tit. IV, *Decreta*, op. cit. p. 67.

²⁷ Cap. V, Tit. IV, *Constituciones Sinodales*, op. cit. p. 101.

²⁸ Cap II, Tit. IV, *Decreta*, op. cit. p. 67. Al historiador no le interesa tanto la transgresión que esta normativa pudo sufrir, (que es algo perfectamente constatado), cuanto el hecho de que exista esta normativa, reveladora de la intención de la autoridad eclesiástica de que el estatuto clerical estuviera perfectamente definido, con el fin de marcar las diferencias con el laicado. Es decir, nos interesa en cuanto revela la intención de consolidar la cohesión del clero en cuanto clase social.

²⁹ La insistencia en la no presencia en las ferias tiene una doble intención: Evitar que el clérigo intervenga en los negocios de compra-venta de ganado y, sobre todo, evitar que participe en los paseos y fiestas con las que solían concluir las ferias en Galicia.

³⁰ Cap. VIII, Tit. IV, *Decreta*, op. cit. p. 72.

destaca es la necesidad de que la familia del sacerdote *no aparezca como una reproducción de la familia laica*, por este motivo se delimitan las condiciones de edad y conducta que deben tener las servidoras del sacerdote, la necesidad de que sus parientes, si conviven con el sacerdote, no aparezcan públicamente con él, ni coman en la mesa con él, ni le acompañen en los viajes³¹. Todo esto está claro que tiene la pretensión de evitar la imagen de una familia normal o habitual

3) La dignificación social del clero

Pese a la existencia de una literatura popular y culta anticlerical³², hay que reconocer que esta clase social, en cuanto tal, aparece socialmente dignificada. La literatura anticlerical lo que hace, al denunciar las conductas desviadas, es implícitamente reconocer esta alta valoración social.

Ésta procede, sin duda alguna, del consciente o inconsciente sentimiento de respeto al sacerdote por ser ministro de lo sagrado, ser consagrado y participar por ello de unos poderes no comunes. Únase a ésto el hecho de que para la mayor parte de las familias significaba un ascenso social formar parte del clero, lo que ayudaba a mantener, ya por interés social, el prestigio clerical.

Además de todas estas circunstancias, la Iglesia y el Estado desarrollaron una doctrina, muy vulgarizada en libros piadosos y en leyes de obligado cumplimiento, que reforzaban este sentimiento de respeto.

En pocas casas católicas faltaba el *Catecismo de la doctrina cristiana* del canónigo de Valladolid, García Mazo, obra declarada de texto por el Gobierno, que en el año 1854 había llegado a la undécima edición y cuatro años más tarde, en 1858, a la edición vigésima, con la adición del Catecismo del P. Ripalda³³. Al referirse García Mazo a la dignidad sacerdotal se leen los siguientes párrafos:

«La dignidad del sacerdote es tal que, según expresión de San Agustín, el Hijo de Dios encarna en sus manos como en otro seno de la Virgen. El sacerdote, haciendo que exista Jesucristo sobre el altar en virtud de las palabras de la consagración, viene a ser como su Padre y como el Esposo de su Santísima Madre. En poder del sacerdote ha puesto el Hijo de Dios las llaves del cielo... El mismo Jesucristo se ha puesto, por decirlo así, a su disposición. ¡Pásmense los cielos, asómbrese la tierra, confúndanse el Infierno al contemplar la inmensa

³¹ Cap. XIV, Tit. IV, *Decreta*, op. cit. p. 96.

³² X.R. Barreiro Fernández, GEG, in voce «*Anticlericalismo*».

³³ Citamos por la siguiente edición, S. José García Mazo, *El catecismo de la doctrina cristiana, explicado, o explicaciones del Astete que convienen también al Ripalda*, 11ª ed. Valladolid 1854.

dignidad que Dios ha concedido al sacerdote! ¡Ah, si los ángeles fueran capaces de envidia, a nadie la tendrían sino al sacerdote!... ¡Con qué veneración, con qué respeto no deberemos acatar nosotros a estos encargados de Dios, a estos dioses visibles que nos representan al Dios Invisible, a estos dioses de la tierra que hacen las veces del Dios del cielo!»³⁴.

Incluso en el caso, dice el autor, en que el sacerdote sea indigno por su conducta, el pueblo debe respetarle por la dignidad ministerial que simboliza y posee: «En tan lamentable caso debemos compadecernos de su extravío y venerar su dignidad, porque ésta es siempre la misma»³⁵.

Otro Catecismo muy popularizado fue el del P. Claret³⁶. Al tratar el sacramento del orden, se detiene en la veneración que se merece el clero:

«¡Oh, si supieses y conocieses, hijo mío, cuan grande y admirable es la dignidad sacerdotal! quedarías atónito y no sabrías como loar a Dios y honrar a sus ministros. Si entendieses la ilimitada confianza que Dios hace de sus sacerdotes, verías cuan puesta en razón está la veneración que tú y otros niños bien educados les prestais, besándoles sus consagradas manos».

El culto clérigo liberal D. Juan Manuel Bedoya Palacios, canónigo de Ourense, publicó en el año 1825 un *Manual del cristiano*³⁷, una especie de catecismo para el pueblo adulto. Refiriéndose al respeto y veneración que se merece el clero escribe:

«Los seglares han de mirar a los individuos de uno y otro clero con veneración la más profunda. Tocar a los ungidos del Señor es herir al mismo Dios en la niña de sus ojos»³⁸.

Para Bedoya deben ser los párrocos los que merecen el mayor respeto y consideración ya que son «verdaderos padres de su feligresía en lo espiritual, dignos de doble honor y del mayor respeto»³⁹.

Todos los autores procuran destacar la *utilidad* del sacerdocio aunque siempre desde una perspectiva espiritual: ellos son los ministros de los sacramentos, los mediadores entre Dios y los hombres. Algún autor, sin embargo, procura subrayar otro tipo de utilidades: las oraciones del clero ayudan no poco

³⁴ S. J. García Mazo, *El catecismo*, op. cit. pp. 504-505.

³⁵ S. J. García Mazo, *El catecismo*, op. cit. p. 505.

³⁶ Excmo e Illmo D. Antonio Claret, *El catecismo de la doctrina cristiana, explicado y adaptado a la capacidad de los niños*, 8ª ed. Barcelona 1852, p. 368.

³⁷ J.M. Bedoya, *El pueblo instruido en sus deberes y usos religiosos o manual del cristiano para su arreglo diario y principales y más frecuentes ocurrencias de la vida*, Santiago 1825, dos tomos. Hay reedición, también dos tomos, en Santiago 1832.

³⁸ J.M. Bedoya, *El pueblo instruido*, T. II, op. cit. p. 16 y ss.

³⁹ J.M. Bedoya, ut supra, p. 10.

al buen éxito de las cosechas, ya que por su mediación Dios da...«abundantes lluvias a su tiempo»⁴⁰.

Posiblemente influyó mucho más que la doctrina en la dignificación de la clase sacerdotal el estatuto privilegiado de que gozó tanto por ley canónica como civil.

Las antiguas leyes españolas reconocieron o concedieron una serie de exenciones en favor del clero, también llamadas inmunidades: exenciones de prestar los servicios militares, de estar obligados a aceptar oficios concejiles, exenciones de determinados impuestos u obligaciones, etc. Uno de los privilegios más importantes fue el llamado privilegio del fuero, es decir, el ser juzgados en las causas criminales por tribunales eclesiásticos⁴¹.

La legislación canónica, por su parte, fortaleció la sacralidad de la persona de los clérigos al excomulgar *latae sententiae* y con excomunión reservada al Papa a todos los que pusieran sus manos violentas en la persona de un clérigo⁴².

Este trato de favor de las autoridades civiles para con los sacerdotes, el hecho de que la primera casa visitada por la pareja de la Guardia Civil sea la del párroco, que ha de firmar su recorrido, y que le da los informes precisos sobre la situación de la parroquia, y de sus miembros, ayuda sin duda alguna a reforzar exteriormente su autoridad.

Creencia y poder siguen siendo los pilares de la dignidad de la clase clerical: creencia en su sacramentalidad, en su poder divino pero temor también ante el poder evidente que ejerce. El Arzobispo Martín de Herrera aconseja a los párrocos mantener una buena relación con las autoridades y personas influyentes de la parroquia⁴³.

⁴⁰ Fray José Antonio, *El labrador instruído*, Santiago 1817, p. 101.

⁴¹ Sobre las exenciones y privilegios, especialmente el del fuero, cfr. Nov. Recopilación, Lib.I, Tit. X.

⁴² La excomunión trae su origen del cap. 15 del Concilio Lateranense II celebrado bajo el pontificado de Inocencio II, año 1139: «Si quis suadente diabolo hujus sacrilegii reatum incurrerit, quod in clericum vel monachum violentas manus injerit, anathematis vinculo subiaceat, et nullus episcoporum illum praesumat absolvere, nisi mortis urgente periculo, donec Apostolico conspectui praesentetur, et eius mandatum suscipiat». Este capítulo fue integrado en el Decreto de Graciano (II, Causa XVII, quaest. IV, c.29) y, por consiguiente, objeto de infinitos comentarios. Los moralistas, a través de una rica casuística, procuraron aquilatar la gravedad de la censura eclesiástica, sin embargo y de acuerdo con la laxitud o integrismo de cada uno, procuraron mantener la substancia penal. Hubo moralistas que llevaron la excomunión hasta el caso de que un laico cogiera por las barbas o el traje al clérigo, situación que para otros no era merecedora de tal censura. Un resumen puede verse en A. María de Ligorio y J.D. Mansi, *Theologia Moralís*, T.III, Lib. VII, Cap.II, art.4, Matriti 1797, pp. 157 y ss.

⁴³ Circular sobre los deberes de los párrocos, Bol. Of. Arzb. Santiago, 1893, pp. 33-69, especialmente pp.64-66.

3) La defensa de los derechos económicos del clero

En las páginas anteriores hemos demostrado la cohesión del clero como grupo social a causa de una larga y homogénea formación en los seminarios, a consecuencia de la procedencia rural de la mayor parte del mismo y por la tendencia a igualar el valor de las rentas eclesiásticas, reduciendo las enormes e irritantes diferencias existentes en el Antiguo Régimen.

Hay, sin embargo, otro factor de cohesión: la defensa de los derechos del clero en la que aparecen involucrados los distintos estamentos: desde los obispos, pasando por los cabildos hasta los párrocos y coadjutores.

Es muy posible que en esta cerrada defensa de sus derechos económicos coexistan motivaciones de muy distinta entidad: No sólo se defienden unas rentas, se defiende al mismo tiempo el rol que el sacerdote debe ejercer en la sociedad (en su concepción este rol era inseparable de la autoridad, de la dignificación social), que entienden está en peligro al privarle de las bases económicas en que esta autoridad y dignificación se apoyaban. A un sentimiento de angustia por el futuro ha de añadirse la irritación que tiene que provocarles el hecho de que sea el clero la única clase directamente afectada por las medidas desamortizadoras, como si el peso económico del Estado debiera gravar en exclusiva sobre sus espaldas.

Aunque el episcopado procuró en lo posible mediar entre el clero y el Estado, canalizando y suavizando en sus informes y representaciones a la Reina o a los ministros, las durísimas expresiones de las representaciones del clero, no se pudo evitar que en determinados momentos la tensión clerical alcanzara el clímax, preanuncio de las acciones desbordadas e incontinentes. Por ahí habrá también que investigar para explicar la extremada violencia clerical en episodios como en la tercera guerra carlista.

En realidad la erosión del poder económico del clero se inicia ya en el siglo XVIII. Lo que sucede es que los reyes procuraron en todo momento consensuar previamente con Roma las medidas a adoptar, contando además con la connivencia del episcopado, hechura de la monarquía.

El escándalo producido en el clero por las medidas adoptadas por el régimen liberal (supresión de los diezmos, supresión de las jurisdicciones y de los derechos señoriales anejos, desamortización), obedecía tanto a la magnitud del proceso emprendido como al hecho de que lo diseñara y ejecutara un Estado, para la Iglesia, deslegitimado. Como tendremos ocasión de demostrar en el apartado siguiente, la Iglesia Gallega francamente carlista, estará ausente de forma total y absoluta en la construcción del nuevo Estado, que de esta forma

nace a sus espaldas. Abstención que posiblemente haya sido una pésima política eclesiástica y que puede explicar el proceso involucionista de la Iglesia Gallega a lo largo de todo el siglo XIX.

Varias investigaciones ya concluidas o en curso permiten medir la catástrofe económica del clero gallego a consecuencia de la supresión del diezmo⁴⁴ y de las leyes desamortizadoras⁴⁵ que arruinaron su riqueza rentística. Menos investigada, en cambio, está la reacción del clero por lo que hacemos una breve síntesis.

En cuanto se dio a conocer el proyecto sobre la supresión de diezmos y sobre la dotación del culto y clero⁴⁶, las autoridades eclesiásticas de Galicia procuraron que algunas de sus Representaciones o Manifiestos fueran publicados para generar la resistencia del clero. Esto es lo que sucede con la Exposición del Cabildo de Tui⁴⁷ o las Observaciones del Cabildo de Santiago⁴⁸. Alentados por su ejemplo, varios clérigos gallegos cogieron la pluma para arremeter contra este proyecto⁴⁹.

Viendo que esta resistencia era inútil, el metropolitano, Fray Rafael de Vélez cursa órdenes a los confesores para que no absuelvan a los que no paguen los diezmos a la Iglesia y a los que hayan comprado bienes desamortizados⁵⁰.

⁴⁴ P. Lago, *La abolición del diezmo en Galicia. La archidiócesis de Santiago*, Tesis de Licenciatura, Santiago 1985. El autor recogió parcialmente esta tesis en *Abolición do décimo en Galicia*, in R. Villares (Ed.) *Donos de seu. Estudos de historia agraria de Galicia*, Barcelona 1988.

⁴⁵ R. Villares *La propiedad de la tierra en Galicia 1500-1936*, Madrid 1982; del mismo *Foros, frades e fidalgos. Estudos de historia social de Galicia*. Vigo 1982; A. Artiaga, *A desamortización na provincia de Pontevedra (1855-1900)*, Pontevedra, 1991; B. Martínez, *Estudio de la desamortización eclesiástica durante el Trienio Liberal en la provincia de Lugo (1820-3)*, Lugo 1987; R. Vallejo, *A desamortización de Mendizábal na provincia de Pontevedra 1836-1844*, Pontevedra, 1993; M.C. Quintáns, *El dominio de San Martín Pinario ante la desamortización*, Santiago 1972; C. Santos Castroviejo, *Contribución al estudio de la desamortización en Galicia: la desamortización de las tierras en arriendo de la Iglesia en la provincia de Pontevedra, 1836-1845*, Tesis de Licenciatura inédita, Santiago 1972. Para tener un resumen de la problemática desamortizadora en Galicia, su contextualización y comparación con la desamortización a nivel estatal, es imprescindible consultar a R. Villares, *Desamortización e réxime de propiedade*, Vigo 1994.

⁴⁶ J. Alvarez y Mendizábal, *Memoria sobre reforma del sistema actual de diezmos*, Madrid 1837; *Proyecto del Gobierno de S.M. para sufragar los gastos del culto y la manutención del clero...supuesta la abolición del diezmo*, Madrid 1837.

⁴⁷ *Exposición del Cabildo Catedral de Tui a las Cortes con motivo de la supresión de diezmos*, Santiago 1837.

⁴⁸ *Observaciones del Cabildo Metropolitano de Santiago, acerca de la Memoria leída a las Cortes...sobre supresión de diezmos*, Santiago 1837.

⁴⁹ El arcediano de Sarria del obispado de Lugo D. Juan Varela publicó la obra: *Del diezmo y rentas de la Iglesia. Contestación a la Memoria leída a las Cortes por el Sr. Ministro de Hacienda en 21 de febrero de este año*, Madrid 1837; también un clérigo anónimo publicó una *Carta sobre diezmos escrita al... D. Juan Alvarez y Mendizábal*, Coruña 1837 (El autor se oculta en las iniciales G. de V.)

⁵⁰ Documentación que se encuentra en el ADS, legajo 257 «Para absolver de la paga de diezmos y primicias».

Varios diocesanos denuncian a los confesores ante la autoridad civil⁵¹.

En el año 1844, con el partido moderado en el poder, se inicia una aproximación entre la Iglesia y el Estado sobre el particular. El metropolitano consigue un rescripto de la Sagrada Penitenciaría del 2-V-1845⁵² en el que se marcan las directrices que han de tener en cuenta los confesores.

A todos los que hubieran adquirido bienes eclesiásticos y se hubieran negado a pagar los diezmos eclesiásticos, se les puede absolver con las siguientes condiciones:

– Estar dispuestos a someterse a la decisión que en su día adopte la Santa Sede sobre el destino de estos bienes.

– Conservar mientras tanto los bienes en buen estado.

– Cumplir las cargas anejas a los bienes que estuvieran gravados con alguna pensión.

– Tratándose de los diezmos, «cediendo alguna suma o parte de su valor que ha de ser tasada por el que los absuelva y cobrada por el párroco respectivo»

Esta última condición, sino era ejercida con cautela, podía convertirse en un nuevo cobro del diezmo por vía confesional. Por esta razón surgieron nuevas denuncias a las autoridades civiles. Ello obligó al metropolitano y a los obispos gallegos a solicitar de Roma una nueva fórmula: Absolver «prestando caución de estar a lo que sobre el asunto dispusiera la Iglesia», que fue lo que se impuso en la práctica⁵³.

El concordato del año 1851 vino a sanar todas las posibles irregularidades y se restableció la paz social, aunque por poco tiempo.

En virtud del concordato, el Estado devolvía a la Iglesia los bienes no desamortizados⁵⁴ y aseguraba a los párrocos, ecónomos, coadjutores y canónigos una nómina anual. Finalmente el artículo 33 establecía que «también disfrutarán los curas propios y sus coadjutores la parte que les corresponda en los derechos de estola y pie de altar». Este artículo fue objeto de una atormentada exégesis, desde el momento en que el clero lo esgrimió para seguir percibiendo las oblatas parroquiales. Consistían las oblatas en las ofrendas en especie (carne de vacuno, de carnero o de cerdo, huevos, centeno o trigo), que anualmente se le entregaban

⁵¹ ADS, legajo 257.

⁵² Rescripto de la S. Penitenciaría en ADS, legajo 257.

⁵³ ADS., Legajo 257.

⁵⁴ art. 42 del Concordato.

al párroco o quien hiciera sus veces, a cambio, parece ser, de los gastos ocasionados con el precepto pascual, ya que el párroco traía confesores o predicadores a su costa⁵⁵.

Con anterioridad al concordato, algunos gobernadores habían prohibido a los alcaldes inmiscuirse en el tema, ya que los párrocos en caso de feligreses renuentes acudían al brazo secular pidiendo protección para el cobro. En 1842 el Gobernador de Pontevedra⁵⁶ prohibía la intervención de la fuerza pública, por tratarse de percepciones voluntarias.

Después del concordato y ya en el año 1856, el gobernador de A Coruña, D. Ramón de Keyser publicó una circular dirigida a los alcaldes prohibiendo recibir demandas de los párrocos para exigir el pago de las oblatas, por tratarse de un acto voluntario de los fieles⁵⁷.

Aunque la medida afectaba a la provincia de A Coruña, estaban comprendidas dos diócesis: Santiago y Mondoñedo.

La reacción fue inmediata. El 17 de julio, es decir, a los ocho días de la publicación de la circular del Gobernador, el Gobernador Eclesiástico de Santiago, por ausencia del Arzobispo, envió al Gobierno Civil un amplio alegato, rebosante de ciencia canónica, en el que sostenía la incompetencia del Estado por tratarse de materia eclesiástica⁵⁸.

Más entonado fue el escrito del Arzobispo, enviado también a los pocos días, que se hacía fuerte en el artículo 33 del concordato según el cual los párrocos mantenían su derecho a percibir las ofrendas «*ex iuribus stolae et oblationibus*»⁵⁹. Concluye pidiendo al Gobernador que suspenda la circular.

Al mismo tiempo el Arzobispo de Santiago y el obispo de Mondoñedo exponían al Gobierno el contenido de la circular, denunciándola como atentatoria

⁵⁵ Las oblatas tenían una larga tradición en España. Aparecen mencionadas en la I Partida, tit. 19, ley 9, como una laudable costumbre. Nunca se pudo discernir el origen de esta oblación, que aparece recogida en las Sinodales de Galicia.

⁵⁶ Bol. Of. Pontevedra, 11-II-1842.

⁵⁷ Bol. Of. Coruña, 9-VII-1856. No creemos que el Gobernador adoptara esta resolución sin contar con el apoyo del Ministro de Gracia y Justicia, que era el competente en esta materia. Tengamos en cuenta que en este momento era ministro el betanceiro D. José Arias Uría, progresista esparterista, de probado anticlericalismo y que conocía muy bien lo que sucedía en su provincia.

⁵⁸ El alegato del Gobernador Eclesiástico, D. Santiago Viqueira, se encuentra en el ADS, legajo 257. Lleva fecha de 17-VII-1856.

⁵⁹ La argumentación del Arzobispo se apoyaba en una falacia: la utilización del texto latino del artículo 33 del Concordato «*ex iuribus stolae et oblationibus*» (como si esta palabra significara oblatas) y no en la traducción oficial del mismo artículo: «derechos de estola y pie de altar», en donde ninguna referencia se hace a las oblatas.

al texto concordado. El recurso llegó en el momento más adecuado. El 14 de julio de 1856 hubo un reajuste ministerial, cayendo el ministro gallego Arias Uría, siendo sustituido por Cirilo Alvarez. El consiguiente cambio de gobernadores motivó el cese de D. Ramón Keyser y la sustitución por D. Pedro Carvajal. Una de las primeras medidas que adopta fue dirigirse al Arzobispo mostrando su buena disposición para llegar a una solución. El 24 de agosto de 1856 suspende el decreto de su predecesor.

Se declara nuevamente la guerra en 1868. La Junta Revolucionaria de A Coruña y, posiblemente otras juntas, declara voluntario el pago de las oblatas⁶⁰. El ministro de Gracia y Justicia, el gallego Romero Ortiz, toma el 7-VI-1869 el acuerdo, comunicado a los gobernadores civiles, de prohibir el cobro obligatorio de las oblatas, por su carácter voluntario. De acuerdo con esta decisión ministerial, el Regente de la Audiencia de A Coruña publicó en el año 1870 una circular prohibiendo a los jueces «admitir demandas (de los párrocos) por razón de oblatas»⁶¹.

Varios alcaldes, apoyándose en estas decisiones, publican bandos declarando no obligatorio el pago de las oblatas o denunciando ante las autoridades civiles la presión clerical para verificar el cobro⁶².

Los periódicos católicos toman partido por la obligatoriedad del pago de las oblatas⁶³ y el clero envía representaciones a los prelados denunciando la situación⁶⁴.

El Cardenal Arzobispo de Santiago publica el 5-VIII-1870 una Pastoral⁶⁵ en la que denuncia la decisión gubernamental, como respuesta a la firme decisión del clero a no jurar la constitución de 1869. Utilizando, una vez más, la falacia de confundir las oblatas con los derechos de estola y pie de altar, denuncia al Gobierno por oponerse al artículo 33 del concordato. En su parte dispositiva anuncia que «los que se niegan a pagar a los párrocos los derechos acostumbrados» no pueden recibir la absolución y si ésta fuera impartida por un sacerdote a sabiendas, ésta no sería válida⁶⁶.

⁶⁰ La decisión de la Junta de A Coruña nos es conocida por el decreto del ministerio de Gracia y Justicia, del 7-VI-1869, que alude a la misma.

⁶¹ La circular lleva la fecha del 11-VI-1870

⁶² Conocemos el bando del alcalde de Bande y la denuncia del alcalde de Mañón.

⁶³ Aparecen varios artículos en el periódico lucense *La Patria* que aparecen reproducidos en el Bol. Of. Arzob. Santiago, 10-VII-1870, pp. 249-254; 20-VII-1870, pp. 271-279; 30-VII-1870, pp. 286-294; 10-IX-1870, pp. 353-9; 30-IX-1870, pp. 371-4.

⁶⁴ Algunas de estas representaciones en ADS., Legajo 257.

⁶⁵ Pastoral del 5-VIII-1870, Bol. Of. Arzob. Santiago, 10-VIII-1870, pp. 297-304. Con anterioridad, el Arzobispo había enviado a los arciprestes instrucciones en el mismo sentido.

⁶⁶ Pastoral, ut supra, p.303. Desconocemos quien asesoró al Cardenal en esta tan grave decisión. Quien quiera que haya sido no parece estar muy sobrado de doctrina canónica y teológica.

A partir de 1875, y con la Restauración, nuevamente se volvió a restablecer la paz, ya que sólo contados jueces se resistieron a aceptar las demandas por impago presentadas por los párrocos.

Se reabre el debate en el año 1884 a causa de dos Reales Órdenes del 3-III-1884, dirigida al obispo de Ourense y del 18-XII-1884 al de Mondoñedo, motivadas por una serie de denuncias presentadas por vecinos al Gobierno por la obligación de pagar las oblatas. Paradójicamente en este caso la resolución procede de un gobierno conservador, presidido por Cánovas del Castillo.

En ambas Reales Órdenes se proclamaba el «carácter libérrimo y espontáneo que tenían» las oblatas y, por ello, se prohibía la ejecución de su cobro por vía judicial o civil. El clero volvió a movilizarse, enviando representaciones, por arceprestazgos, a sus respectivos obispos.

El Cardenal-Arzbispo de Santiago, Payá y Rico, supo moverse en este caso con gran discreción y habilidad. Envio a Madrid al prominente burgués D. Joaquín Díaz de Rábago, con varios encargos, (alguno de ellos personales, como era la consecución de una sucursal del Banco de España para Santiago, de la que Díaz de Rábago pretendía ser Director, como lo consiguió), con encargo de convencer a Silvela a través de Pidal y Mon. Silvela se mostraba poco propicio. Sin embargo sus dudas se despejaron al conocer la respuesta de Montero Ríos, al que consultó el hecho. Este le dijo que dudaba mucho que las oblatas pudieran estar incluidas en los llamados derechos de estola y pie de altar, a los que se refería el artículo 33 del Concordato, pero tratándose de una cantidad módica y con el fin de tranquilizar al clero, era conveniente que el Gobierno suspendiera las Reales Órdenes. Silvela, para cubrir las apariencias, comunica que sería conveniente que el Cardenal enviara una Representación al Rey solicitando la suspensión⁶⁷. Elevada por el Cardenal la Exposición, el 30 de mayo de 1885, el Gobierno suspende las Reales Órdenes anteriores⁶⁸.

A partir de este momento, el debate se renueva cíclicamente en razón de los pronunciamientos judiciales. Cuando los jueces secundaban los deseos de los párrocos, la prensa republicana denunciaba lo que entendía era un abuso. Cuando, en cambio, los jueces sentenciaban en contra de la obligatoriedad, eran los periódicos católicos los que extremaban los ataques. Expresión de este debate son los folletos de Costas Márquez y Suárez⁶⁹.

⁶⁷ La interesante gestión llevada a cabo por Díaz de Rábago, tanto en el aspecto personal como en el de las oblatas, se contiene en una frecuente correspondencia entre este personaje y el Cardenal. ADS, legajo 257.

⁶⁸ El Cardenal de Santiago publica, con no disimulada alegría, el decreto del Gobierno, «dictada a consecuencia de las activas gestiones de nuestro Emmo Prelado», vid. Bol. Arzob. Santiago, 3-VI-1885, p.172.

⁶⁹ C. Costas Márquez, *Oblatas parroquiales*, Santiago 1900; D. Suárez, *Oblatas forzosas*, La Coruña 1906.

La defensa de los derechos económicos revela hasta qué punto la cohesión social del clero es perfecta, así como la integración del episcopado y los distintos sectores clericales.

II. LA IGLESIA GALLEGA Y EL ESTADO LIBERAL

1- La construcción del Estado liberal y la ausencia de la Iglesia

La construcción del nuevo Estado fue la principal responsabilidad y ocupación del régimen liberal y en la que se invirtió la mayor parte del siglo XIX.

La primera tarea que se impusieron los liberales desde 1810 fue la sustitución de un Estado fragmentado, parcialmente privatizado e ineficaz, por un Estado uniforme, centralizado, capaz de funcionar como una máquina perfecta. Esta fue, al menos, la utopía de nuestros primeros liberales.

El Estado del Antiguo Régimen, pese a las correcciones experimentadas por los Borbones en el siglo XVIII, era un poder fragmentado. La Iglesia constituía una especie de Estado dentro del Estado, importantes funciones públicas estaban privatizadas por los señoríos jurisdiccionales, buena parte de este poder público estaba autonomizado por los Capitanes Generales que, al menos en el caso de Galicia, acumulaba el poder militar, el civil y el judicial en cuanto cabeza de la Real Audiencia. Habría finalmente que referirse a la supervivencia de los dos Estados de España, artesanalmente cosidos. La unidad del Estado absolutista en la persona del Rey era más un recurso emotivo e ideológico que una efectiva realidad.

La construcción del Estado liberal no fue una operación de ingeniería jurídica atribuible a unos expertos en ciencia administrativa, sino el producto del consenso o pacto entre dos fuerzas sociales, (aristocracia y burguesía), pacto canalizado a través de dos fuerzas políticas, (moderados y progresistas), quienes determinaron qué tipo de Estado convenía a sus intereses y era posible en aquella coyuntura.

Las fuerzas sociales no integradas directamente en el consenso, (clero, campesinado, pequeña burguesía, artesanado, primeras organizaciones obreras), mantuvieron, a lo largo del siglo XIX, otros proyectos de Estado, lo que explica la violencia política estructural de este siglo y la lenta y difícil consolidación del modelo liberal de Estado.

Estas fuerzas se canalizaron preferentemente a través de tres grandes movimientos: el carlista, el liberal-radical (republicanismo) y el socialista⁷⁰.

Sería incorrecto, sin embargo, partir de un concepto homogéneo del régimen liberal. Éste experimenta modulaciones e incluso rectificaciones importantes a lo largo de la Edad Contemporánea. Arranca, en una primera fase, (1810-1814 y 1820-3) con un marcado acento populista y radical. La burguesía, que conoce muy bien que en España los poderes del Antiguo Régimen mantienen intacto su poder y que la resistencia puede ser formidable, intenta atraerse al pueblo como un aliado en la gran operación que diseña y por ello radicaliza sus contenidos antiaristocráticos y anticlesiásticos. La operación se saldó con el fracaso.

En una segunda fase (1833-1868) se entierra el proyecto doceañista para dar paso al consenso o pacto entre burguesía y aristocracia, al que nos hemos referido. La burguesía está dispuesta a superar definitivamente sus incertidumbres económicas y políticas a través de garantizar la supervivencia de un proyecto renovador y lo consigue pactando con la aristocracia. De este pacto surge el Estado-Protector⁷¹ de los intereses de ambas clases, que restringe el poder popular a través del voto censitario y que consigue controlar los poderes legislativo y judicial a través del ejecutivo. Se sientan las bases del caciquismo.

Este experimento sufre un fuerte correctivo en el Sexenio (1868-1875). El pronunciamiento no tenía, inicialmente, más objetivo que destronar a Isabel II, (su papel de intermediaria y tutora del pacto hacía tiempo que se incumplía por su entreguismo a la llamada Camarilla Real, que no representaba directamente los intereses ni de la burguesía ni de la aristocracia), y relevarla por otro monarca, pero sin liquidar la Monarquía. Lo que sucedió, sin embargo, es que los acontecimientos se le fueron de la mano a los conspiradores y, sin quererlo, abrieron una etapa prerrevolucionaria.

El pueblo, movilizado por republicanos y carlistas, dominó la calle, exigió de las Juntas medidas revolucionarias y se dispuso a cambiar el rumbo del Estado. Burguesía y aristocracia deciden entonces abstenerse, dando paso a la Primera República, acosada desde el primer momento por las más poderosas fuerzas sociales que hacen fracasar el experimento de rectificación.

⁷⁰ Ampliamos esta visión en nuestros artículos: *Administración y sociedad en la Galicia liberal. Aproximación metodológica, Historia de la Administración pública (I Simposio da Historia da Administración Pública, Santiago 1992)*, Santiago 1993, pp. 211-223; *La administración municipal en la Galicia contemporánea, II Simposio de Historia de Administración (1994)*, Santiago 1994, pp. 83-105.

⁷¹ C.B. Macpherson, *La democracia liberal y su época*, Madrid 1991, pp.35 y ss.

La Restauración no fue una réplica del modelo liberal anterior. Los arquitectos del nuevo proyecto político, Cánovas y Sagasta, crearon un régimen capaz de sobrevivir cincuenta años, con insospechadas aperturas políticas, pero sin mengua de los intocables intereses de la burguesía y de la aristocracia que, con el ejército, serán los sostenedores de la Restauración. La Corona recupera su función simbólica de integrar a toda la sociedad, de moderar las distintas fuerzas políticas y de representar a la sociedad. Entramos en la etapa del Estado-Desarrollo⁷² hecho a la medida de sus principales beneficiarios.

La Iglesia no supo captar estas modulaciones y respondió con el enfrentamiento, la hostilidad o simplemente con la ausencia. La Iglesia cometió sin duda su mayor error histórico.

Es verdad que el nuevo Estado erosiona el poder económico y social de la Iglesia, con la supresión de las jurisdicciones, la supresión de los diezmos, la supresión de la Inquisición, la desamortización etc. pero no es menos cierto que mantiene la unidad católica, la confesionalidad del Estado, la educación religiosa en todas las instancias educativas, el presupuesto del culto y clero, apoyo económico a los seminarios, reconocimiento del derecho de propiedad y de administración de los bienes no desamortizados, los privilegios del fuero y del canon en favor de los clérigos, libertad para tener órganos propios de comunicación social, libertad para ejercer sus actividades las órdenes religiosas, especialmente en materia educativa y asistencial etc.

El Estado liberal doctrinario se apoya justamente en tres valores, (monarquía, religión y propiedad), que abrían la posibilidad de una inteligencia y cooperación institucional entre la Iglesia y el Estado. Interesa extraordinariamente al régimen centrar su proyecto político, marginando a las fuerzas radicales: al republicanismo y al carlismo. Para ello le era imprescindible el apoyo del clero como clase social para asentar definitivamente las bases de su filosofía política. Esta es la razón por la que el régimen deja un ancho campo de autonomía a la Iglesia, esperando su cooperación. Ésta, sin embargo, no prestó institucionalmente, (al menos hasta la Restauración), ningún tipo de apoyo.

La jerarquía eclesiástica mantuvo, como bandera de resistencia, el ideograma del liberalismo de la primera fase, del liberalismo radical, sin hacer caso de los cambios estructurales que se dieron dentro del mismo, ni de los proyectos diversos que se encarnaron en las constituciones de 1837 y 1845.

Esta actitud del clero fue una de las causas de inestabilidad política de España durante todo el siglo XIX. Su política de confrontación o ausencia la ató

⁷² C.B. Macpherson, *ut supra*, pp. 58 y ss.

de pies y manos para ejercer una acción constructiva incluso en favor de sus intereses, pero y sobre todo, imposibilitó la consolidación del catolicismo liberal que era una aspiración generalizada en la clase dirigente, ya que la casi totalidad de la clase política liberal se confesaba católica y ejercía como tal, aunque tuviera que hacer difíciles equilibrios de conciencia para coonestar su inequívoca conducta católica con el imperativo de su condición de político liberal.

Nos interesa ahora pormenorizar esta actitud del clero gallego en las distintas etapas del Estado liberal.

2- El enfrentamiento abierto (1810-1840)

Tres eran las opciones políticas que se perfilan en España a partir de 1808: La opción josefina o afrancesada, minoritaria; la opción liberal y la opción realista o absolutista.

La presencia del clero gallego en el bando josefino fue absolutamente minoritaria. Algunos obispos colaboraron con los franceses, pero hemos de pensar que su conducta debió estar más motivada por el miedo que por convicciones. En otro lugar hemos publicado la relación completa de los clérigos colaboracionistas o comprometidos con el régimen josefino, nómina reducida aunque selecta⁷³.

Es más difícil serializar la participación del clero en el bando liberal. La profesión de liberalismo o la simple colaboración en alguna de sus instituciones comportaba un riesgo para cuantos intentaran hacer carrera eclesiástica. Pese a ello muchos clérigos fueron capaces de enfrentarse a las censuras episcopales viviendo su liberalismo intensamente.

La única constatación cuantitativa que podemos ofrecer, fragmentaria y parcial, procede de un libro-control del Arzobispo de Santiago, en el que aparecen los nombres de todos los clérigos que por una u otra razón merecieron alguna censura episcopal⁷⁴. El libro comprende el período entre 1825 y 1848.

El número total de clérigos censurados es de 942 y por razones políticas únicamente aparecen 41, es decir, el 4%⁷⁵.

⁷³ X.J. Barreiro Fernández, *O clero galego afrancesado*, Encrucillada 66 (1990), pp. 6-21.

⁷⁴ Conducta del clero del Arzobispado de Santiago, ADS, Fondo general, Serie de informaciones, n. 1372/1.

⁷⁵ En el libro aparecen nombres tan conocidos como D. Claudio González Zúñiga, médico y clérigo; el canónigo de Padrón, D. Manuel Ortega; D. Rufo Fernández, futuro rector de la Universidad de Santiago; el exguerrillero de la Guerra de Independencia, D. Andrés Villageliú, etc.

Todo parece indicar que la mayor parte del clero gallego se mantuvo unida a su episcopado que, casi sin excepciones, fue realista, absolutista y más tarde carlista.

La archidiócesis compostelana estuvo gobernada durante este período por D. Rafael de Múzquiz⁷⁶ y posteriormente por fray Rafael de Vélez⁷⁷. Ambos fueron campeones del absolutismo, negaron legitimidad a las cortes y tuvieron que vivir extrañados de sus diócesis por su oposición al régimen liberal. Los clérigos liberales fueron objeto de una despiadada persecución por parte de ambos prelados.

Idéntica era la situación en la diócesis de Ourense. A D. Pedro Quevedo y Quintano⁷⁸, tan gran patriota y humanitario pastor como rabioso absolutista, le sucede D. Dalmacio Iglesias Lago quien, sin la grandeza del anterior, le secunda en el absolutismo.

En Mondoñedo el obispo López Borricón lidera el carlismo a partir de 1833, teniendo que huir de la diócesis y pasando a la Corte de D. Carlos en donde ejerció de Vicario General Castrense.

En la diócesis de Tui, el obispo García Benito se desmarcó de los otros obispos en el período entre 1810-1814, negándose a firmar algunas pastorales colectivas y permitiendo que se cumpliera en su diócesis la lectura del decreto de las Cortes suprimiendo el Santo Oficio. Sin embargo, esta actitud independiente no ha de confundirse con sintonía con el liberalismo. García Benito, con los años, fue exagerando su discurso teológico político⁷⁹, deslizándose hacia el absolutismo.

Por lo que respecta a la diócesis de Lugo, y después del episcopado de D. José Antonio Azpeitia, caracterizado por un claro posicionamiento ideológico en favor del absolutismo, accede a la misma en el año 1825, Fray Hipólito Sánchez Rangel de Fayas y Quirós, obispo expulsado de la diócesis de Mainas (América) a consecuencia de la guerra de independencia americana. Creemos que el obispo,

También consta la connivencia entre el Capitán General y las autoridades realistas del Arzobispo Vélez, ya que en alguna ocasión se hace constar que tal clérigo fue denunciado o condenado por alguna de estas autoridades.

⁷⁶ Sobre el Arzobispo Múzquiz prepara su tesis de licenciatura, J.A. Amado.

⁷⁷ Sobre Vélez puede verse el libro prácticamente inútil de Couselo Bouzas, op. cit.; C. Sanz Ros, *El obispo Rafael de Vélez y el Trienio Constitucional*, *Naturaleza y Gracia* 18 (1971), pp. 139-158, y nuestro artículo, *Ideario político-religioso de Rafael de Vélez*, *Hispania Sacra*, 25 (1972), pp. 75-107.

⁷⁸ Sobre D. Pedro Quevedo y Quintano nadie ha conseguido hasta el momento, superar la magnífica biografía de D. J.M. Bedoya, *Retrato histórico del Excmo. e Illmo Sr. D. Pedro Quevedo y Quintano*. Madrid 1835.

⁷⁹ El profesor L. Ovelheiro ha iniciado una investigación sobre el pensamiento político de este obispo.

claramente isabelino y por consiguiente recibido sin entusiasmo alguno en la diócesis por el clero, dejó en manos de su secretario, D. José María Padilla y Águila, el gobierno de la misma. A partir de 1833 se puede constatar el divorcio entre el cabildo y clero, partidarios de D. Carlos, y el equipo episcopal. Fue, por consiguiente, el único obispo gallego que secundó las disposiciones del Gobierno y del Capitán General contra el clero carlista.

Los cinco cabildos catedralicios de Galicia fueron centros conspiradores en favor del realismo, primero, y del carlismo más tarde. En nuestros libros, *Liberales y Absolutistas* y *El Carlismo Gallego*, documentamos la participación de los cinco cabildos en el período 1820-3 y 1833-40⁸⁰.

Para demostrar la participación del clero en el realismo y en el carlismo, nos valemos de dos cuadros con la participación de las distintas clases sociales en los períodos de 1820-3 y 1833-40:

*Participación del clero en los movimientos realistas*⁸¹

Período 1820-3.

Total de personas implicadas y comprometidas: **632**

Aristocracia e hidalguía	258	41,0%
Clero	231	36,5%
Pueblo	98	15,5%
Otros	45	7,0%

*Participación del clero en el carlismo*⁸²

Período 1833-40.

Base de la muestra: **552** personas

Pueblo	192	34,7%
Clero	136	24,6%
Aristocracia e hidalguía	120	21,7%
Comercio e industria	54	9,7%
Otros	50	9,0%

Para que los cuadros anteriores puedan ser contextualizados suficientemente, ha de tenerse en cuenta que el número de clérigos en Galicia,

⁸⁰ X.R. Barreiro Fernández, *Liberales y absolutistas en Galicia*, Vigo 1982, especialmente en pp. 61-5; X.R. Barreiro Fernández, *El carlismo gallego*, Santiago 1976, pp. 126-128 y pp. 160-165.

⁸¹ X.R. Barreiro Fernández *Liberales y absolutistas*, op. cit. pp. 80-1.

⁸² X.R. Barreiro Fernández, *El carlismo gallego*, op. cit. pp. 155-156.

de acuerdo con el censo de 1858, apenas llega al 0'3 % de la población total de Galicia.

El clero gallego se mostró unánime en su enfrentamiento con el régimen liberal. Tres obispos fueron desterrados de sus diócesis, la curia de Santiago desmantelada, los cinco cabildos diezmadados por los destierros o huídas de sus titulares, cientos de clérigos encarcelados y docenas de ellos muertos con las armas en la mano o ejecutados mediante sentencia judicial, una vez probada su colaboración con las partidas armadas.

Si Galicia no fue feudo del carlismo no fue por la ausencia del clero sino del pueblo que mantuvo una obstinada neutralidad.

3- Distanciamiento y agresividad contenida (1840-1875)

Aunque el Convenio de Vergara (29-VIII-1839), que ponía fin a la primera guerra carlista, pretendió ser una solución protocolaria por la que no hubiera vencedores ni vencidos, la realidad es que el carlismo se sabía derrotado. La Iglesia Gallega acusó muy especialmente la derrota.

El episcopado y el clero se preparan para una nueva etapa.

A partir del año 1844, con los moderados en el poder, se sientan las bases de una primera aproximación diplomática entre la Iglesia Española y Roma. La guerra, (y sobre todo el absurdo apoyo del Papa a la causa carlista), habían paralizado los nombramientos de obispos y estaban vacantes importantes diócesis. El convenio de 1845 va a permitir el nombramiento de una serie de obispos, fruto de esta inicial reconciliación: serán obispos seleccionados cuidadosamente, de tendencia más pastoral que política, buenos organizadores de las diócesis, aparentemente, al menos, no contaminados por el carlismo y dispuestos a jurar a Doña Isabel como Reina de España. El concordato del año 1851 liquidaba una etapa, pero de ninguna manera fundaba la esperanza de una futura colaboración. El episcopado, en bloque, se distanciaba del liberalismo como filosofía política y del régimen liberal, como encarnación de esta filosofía. Sin embargo la experiencia anterior enseñó al episcopado que era preferible dejar el camino abierto a cierta comunicación e incluso colaboración antes que iniciar otra guerra abierta.

En el año 1852 sucede al arzobispo Fray Rafael de Vélez, representante o símbolo de la etapa anterior, D. Miguel García Cuesta⁸³.

⁸³ X.R. Barreiro Fernández, *El pontificado compostelano del Cardenal García Cuesta (1852-1873)*, Compostellanum XVII (1972), pp. 189-260.

Las otras diócesis gallegas experimentaron igualmente el relevo, de acuerdo con las vacantes. En la diócesis de Lugo hay una larga sede vacante desde 1839 hasta 1848 en que es nombrado obispo D. Santiago Rodríguez Gil, fraile exclaustro, que gobierna la diócesis hasta 1857, sucediéndole D. José de los Ríos Lamadrid.

En la diócesis de Ourense esta nueva fase se inicia con el gobierno del navarro D. Pedro José de Zarandía y Endara, nombrado para esta diócesis en el año 1848.

En Tui, el obispo Fray Francisco García Casarrubios, que sustituye en 1825 a García Benito, es el obispo de la transición, hasta que coge el relevo el gallego D. Telmo Maceira en 1855.

Finalmente en Mondoñedo se viven años de incertidumbre ante el temor de la supresión de la diócesis. La ausencia del obispo López Borricón y el empecinamiento de la Santa Sede en no removerlo de la diócesis, provocó una sede vacante prolongadísima. El Gobierno, temeroso de que el Cabildo designara a un Gobernador Eclesiástico opuesto, forzó la situación nombrando a González Varela, posiblemente el único canónigo sensible al liberalismo en todo el Cabildo. Sin embargo ni éste, ni el clero diocesano aceptaron este nombramiento, iniciándose una larga polémica canónico-política. El nombramiento de Telmo Maceira en 1852, (antes de su traslado a Tui), propicia el inicio de una nueva fase, posteriormente secundada por el obispo Ponciano de Arciniega, nombrado en 1857⁸⁴.

Durante todo este período, el protagonismo clerical pasa íntegramente al episcopado. Por primera vez no se escuchan las voces de los cabildos, ni las representaciones de los arciprestazgos, ni la voz de los exclaustros. El episcopado ha conseguido centralizar y canalizar toda la oposición política al régimen.

Poco a poco, García Cuesta, elegido Cardenal por Pío IX en el año 1862, no sólo pasa a liderar al episcopado de su metrópoli sino a todo el episcopado español. Por eso sus escritos, manifestaciones, representaciones y pastorales⁸⁵ son atentamente leídas y seguidas en todo el Estado.

García Cuesta marca la estrategia a seguir por los demás obispos gallegos: No inmiscuirse directamente en política, no mostrar apoyo alguno al régimen

⁸⁴ Sobre este obispo ha publicado un trabajo, X.M. Campo, en la *Revista de Estudios Mindonienses*, año 1992.

⁸⁵ Relación de los escritos de García Cuesta en X.R. Barreiro Fernández, *El pontificado*, op. cit. pp. 193-200.

liberal, *permanecer únicamente vinculados al Estado a través de la Corona*, destinataria de la mayor parte de las Representaciones y quejas, y finalmente, estar atentos a todo pronunciamiento del Gobierno en materia religiosa o clerical, para denunciarlo de inmediato si no responde a las exigencias de la Iglesia o del clero español.

De esta estrategia, el episcopado gallego no salió hasta 1868 en que los acontecimientos revolucionarios les obligaron a cambiar radicalmente de táctica, asumiendo el Cardenal un protagonismo directo, permitiendo ser elegido diputado a Cortes por la provincia de Salamanca, con apoyo del carlismo, partido al que el Cardenal se había aproximado, una vez que Doña Isabel II fue expulsada de España y entendiéndose que su juramento de fidelidad quedaba roto.

Los pronunciamientos de los obispos en contra de determinadas leyes o actuaciones del Gobierno salpican los Boletines Oficiales de las cinco diócesis. Posiblemente los temas más importantes fueron: el proyecto de Constitución del Bienio Progresista en el que se consagraba la libertad religiosa, la desamortización de 1855, el destierro de los obispos de Barcelona y Huesca⁸⁶, el reconocimiento del Reino de Italia, la soberanía temporal del Papa y, ya a partir de 1868, prácticamente todo lo procedente del ministerio de Gracia y Justicia y referente a la Iglesia, empezando por la propia Constitución de 1869⁸⁷.

En esta ocasión el Cardenal García Cuesta pudo presumir ante el Gobierno de la perfecta unidad del clero gallego que, salvo contadísimas excepciones, en bloque se negó a jurar la Constitución⁸⁸.

⁸⁶ Fueron desterrados, por oponerse a los acuerdos del Gobierno en materia religiosa, en 1855, D. Domingo Costa y Borrás, obispo de Barcelona y D. Vicente Horcos, de Huesca. Los obispos de la provincia eclesiástica de Galicia, al denunciar el hecho, advertían muy seriamente a la Reina: «Señora, a nadie conviene tanto como a V.M. y a su Gobierno conservar en todo su brillo la sagrada dignidad de los obispos, el decoro y alta reputación de sus personas... Con la actuación libre y poderosa de los obispos católicos, todo podrá salvarse: Trono, Gobierno, sociedad. Sin aquella, preciso es decirlo con amarga pero leal franqueza, sin aquella todo está en peligro. (*Exposiciones del Metropolitano y demás obispos de la provincia compostelana dirigidas a las Cortes Constituyentes y a S.M. la Reina en el año de 1855*, Santiago (s.f.), pp. 118 y ss.) El episcopado gallego mantuvo, sin embargo, su fidelidad a la Corona, que se pone de manifiesto en el año 1867 cuando desde el exterior arrecian las críticas contra la Reina. Inducidos sin duda por la Nunciatura, los obispos responden unánimemente. El 19-III-1867, envía el Cardenal García Cuesta una Representación apoyando a la Reina en tan graves momentos y anunciando males apocalípticos para España si se derriba el trono de Isabel II: el caos, la confusión, la pérdida de nuestra independencia o la de nuestra integridad territorial (Bol. Arzob. Santiago, n 181 (1867) pp. 129-130.

⁸⁷ C. García Cortés, *Documentación colectiva del episcopado gallego en los siglos XIX y XX*, Est. Mindonienses 3 (1987), pp. 211-263; y 4 (1988) pp. 507-555.

⁸⁸ X.R. Barreiro Fernández, *El pontificado compostelano*, op. cit. pp. 229-237, especialmente pp. 234-5.

4- Distensión y aproximación entre la Iglesia y el Estado en la Restauración (1875-1923)

Aunque el episcopado español, en su mayor parte, estaba fuera del la órbita del carlismo, durante el Sexenio no pocos obispos agradecieron a esta fuerza política su constancia en la defensa de los derechos de la Iglesia.

Derrocada la monarquía borbónica, entronizada una monarquía sin arraigo popular, con una legislación radical en materia eclesiástica, sólo el carlismo aparecía como una fuerza política próxima a las demandas episcopales.

Pero los obispos más perspicaces comprendieron que el carlismo no conducía a ninguna parte, era una vía muerta. No tenía posibilidad alguna de vencer en la guerra civil abierta a partir de 1872, era asimismo impensable que pudiera instaurarse a través de un golpe de Estado dada la alergia que sentía el ejército por el carlismo. Por este motivo en cuanto en el horizonte se plantea la solución restauracionista, la mayor parte del episcopado no dudó en abrazar esta causa.

Hubo, no obstante, que superar algunos obstáculos. El más grave fue el propio Vaticano, que en 1873 nombraba a D. José Caixal, obispo de Seo de Urgel, Vicario General Castrense del ejército carlista: «para que prestes... la dirección espiritual a aquellos que luchan para defender la causa de la religión y del orden»⁸⁹. El despropósito de la política vaticana se prolonga hasta 1875, tardando cinco meses en reconocer a Alfonso XII como Rey de España y retardando el envío del nuncio, Simeoni, hasta el 3-V-1875.

El metropolitano de Santiago, D. Miguel Payá y Rico, fue uno de los líderes episcopales de la aproximación al nuevo régimen. En 1875, preconizado para Santiago, pero sin haber tomado posesión de la diócesis, dejaba muy claro su compromiso: «He dado gracias a Dios porque de una manera verdaderamente providencial, y sin efusión de sangre, se ha realizado el venturoso advenimiento de Alfonso XII». Concluía prestando «el homenaje de obediencia, sumisión y fidelidad al Rey y la más decidida cooperación para promover la ventura y prosperidad de la Iglesia y de la Patria»⁹⁰.

Frente a este inequívoco posicionamiento del metropolitano, en la provincia compostelana sólo hubo un obispo renuente: D. José Ríos Lamadrid, obispo de Lugo. Nadie podía dudar de su filiación carlista, desde el momento en que su nombre había aparecido en la lista de nombres presentada por

⁸⁹ F. Martí Gilabert, *Política religiosa de la Restauración, 1875-1931* Madrid 1991, p. 41.

⁹⁰ Gaceta, 11-I- 1875, tomado de F. Martí Gilabert, *Política religiosa*, op. cit. pp. 25-26.

Manterola al Cardenal Secretario de Estado del Vaticano, como posibles candidatos al episcopado, «cuya promoción sería muy del agrado de S.M. el rey D. Carlos VII».

Esto explica que el obispo de Lugo dé a sus diocesanos la noticia de la llegada y advenimiento de Alfonso XII, sin ningún entusiasmo, y que se niegue a asistir en julio de 1877 a las celebraciones del Apóstol en Santiago (se trataba de un Año Santo), para no tener que saludar al Rey⁹¹.

Restaurada la monarquía alfonsina, muerto Pío IX, sustituido por León XIII, se inicia el *ralliement* de la diplomacia vaticana en favor de los regímenes liberales ya consolidados. Payá y Rico se destaca como uno de los líderes de este movimiento de ruptura con el carlismo y de colaboración con el nuevo régimen.

Era necesario para ello, crear una fuerza política, distinta y distante del carlismo, que canalizara el apoyo de los católicos hacia el nuevo Régimen. Esa fuerza política fue la *Unión Católica*.

Payá y Rico siguió muy de cerca el nacimiento de este grupo político y lo fundó en la ciudad de Santiago el 20-VI-1881, mediante la invitación personal hecha a la flor y nata del conservadurismo compostelano: dos condes, 14 catedráticos de la Universidad, 13 comerciantes, 6 propietarios, abogados etc. Aunque todos sabían que Unión Católica era un proyecto político, el Cardenal escudaba su apoyo en el hecho de que ésta nunca se autocalificó de partido político, sino de movimiento católico.

El carlismo gallego, que tenía en Santiago y particularmente en el Cabildo su rocafuerte, se dispuso a luchar abiertamente contra el Cardenal. No es el momento de historiar este duro proceso, que se saldó con la suspensión a divinis de tres canónigos: D. Pablo Cuesta, Labín Cabello y López Ferreiro. Payá y Rico en el que la moderación y la prudencia no eran las principales virtudes, se vanagloriaba, en carta al nuncio Rampolla⁹², «Yo apoyé desde un principio la Unión Católica, subvencioné un periódico *El Libredón* y ahora lo he hecho mío para tener un órgano que sustente las mismas doctrinas de la Santa Sede». Refiriéndose al periódico carlista *La Cruz de Santiago* lo calificaba como «eco de El Siglo Futuro de Madrid, empero este tiene muy poca fuerza... y morirá muy pronto por falta de recursos».

⁹¹ Bol. Of. Diócesis de Lugo, 18-I-1875, dando la noticia de la llegada de Alfonso XII. En el mismo Boletín diocesano, del 18-VIII-1877, se da cuenta en forma lacónica del paso del Rey por Lugo. La autoridad civil denunció ante el Nuncio Cattani la desconsideración del obispo de Lugo y el Nuncio no dudó en ponerlo en conocimiento del Secretario de Estado, cfr. F. Martí Gilabert, op. cit. pp. 44-45.

⁹² V. Cárcel Ortí, *León XIII y los católicos españoles*, Pamplona 1988, imprescindible para conocer el contexto político-religioso. Del mismo autor, *Los obispos españoles*, op. cit. p. 43.

Payá y Rico⁹³ no sólo desmontó el carlismo de los centros de poder diocesano sino que hizo lo posible para que los nombramientos episcopales en Galicia coincidieran con hombres de su tendencia. Así se ha de entender el nombramiento de D. José María Palacios López, para la diócesis mindoniense en 1878 y el de D. José Valero Nacarino para Tui, del que Payá era protector.

Hecha su labor, la Nunciatura entendió que era el momento de premiar los servicios de Payá, promocionándolo a la sede primicial de Toledo en 1886.

El sucesor de Payá, D. José Martín de Herrera⁹⁴, (después del breve pontificado de Guisasola), cubre todo el período de la Restauración hasta la Dictadura de Primo de Rivera.

La distensión entre la Iglesia y el Estado e incluso la colaboración no eliminaron las fricciones entre ambos poderes. La Iglesia, que había tenido que aceptar la tolerancia religiosa promulgada por la Constitución de 1876, nunca se sintió a gusto y, por todos los medios, intentó su derogación. El tema de la educación católica fue otro permanente objeto de fricciones, así como la cuestión del presupuesto etc.

Durante este largo período hubo episcopados mansos, como los de D. José María Cos y D. Manuel Fernández de Castro, en Mondoñedo⁹⁵, como los de Cesáreo Rodrigo y P. Carrascosa en Ourense, o Murua López y Basulto Jiménez en Lugo, pero hubo también obispos que elevaron la tensión política hasta casi la ruptura con el Estado, como fue el caso de D. Valeriano Menéndez Conde, obispo de Tui, hechura de Payá y Rico, favorable a la distensión política e incluso a un cierto liberalismo católico pero extremadamente celoso de los derechos de la Iglesia⁹⁶. Por su parte el metropolitano, hombre de Iglesia y de pastoral, trabajador incansable, que puntualmente publicaba todos los años dos extensas pastorales, era insensible a toda idea de modernidad. Una vez más el liberalismo

⁹³ Tenemos noticia de que A. Pombo, Licenciado en Historia, preparaba una monografía sobre Payá y Rico.

⁹⁴ C. García Cortés, *El pontificado compostelano del Cardenal Martín de Herrera (1835-1922). Fuentes para su estudio ideológico y pastoral*, Compostellanum 34 (1989), pp. 479-570. Todos los trabajos de este autor se caracterizan por la meticulosa búsqueda de fuentes y su exacta cronología. Seguidor de una especie de neopositivismo histórico sus trabajos son muy útiles para ulteriores interpretaciones en las que el acontecer episcopal se integre en un contexto más amplio (Galicia, el Estado o el Vaticano) sin el cual esta abundante información aparece muda. Es el signo de todo neopositivismo que se inicia y concluye en una técnica heurística, sin trascendencia luego social a nivel interpretativo.

⁹⁵ Algunos de estos obispos han tenido la fortuna de merecer una atención de los historiadores. Valga como ejemplo el artículo de E. Cal Pardo, D. Manuel Fernández de Castro, «el obispo santo», *Est. Mindonienses* 6 (1990), pp. 705-744.

⁹⁶ Menéndez Conde sucede en la diócesis tudense al carlista Hué Gutiérrez que había entregado el seminario y la administración diocesana a Lago González, los hermanos Cerviño etc. Menéndez realiza una amplia y pura depuración. En el año 1902, con ocasión de la celebración del

es objeto de su impugnación⁹⁷, lo mismo que el socialismo⁹⁸, la masonería⁹⁹ etc. Pretendiendo seguir la doctrina pontificia en materia social, inevitablemente su versión traslucía el integrismo ideológico que profesaba¹⁰⁰.

La acción social católica, proyectada y ejecutada con no poco riesgo por sacerdotes y obispos europeos, encuentra al fin en la encíclica de León XIII, *Rerum Novarum* (1891) el impulso que necesitaba.

Como documenta Benavides Gómez¹⁰¹ los líderes de la acción social tardaron en superar la incompreensión de los obispos, poco favorables a una acción pastoral moderna y que temían no poder o no saber controlar.

En Galicia la acción social católica se especializará con éxito en el sector agrario. A partir de la ley de sindicatos agrícolas de 1906 aflora por todas partes el asociacionismo agrario, canalizado por distintos partidos. Posiblemente el más resistente fue el agrarismo católico, estudiado por el profesor A. Martínez López¹⁰², que preparó al campo gallego para la pacífica recepción de la Dictadura de Primo de Rivera, a la que se entregó desde el primer momento.

Otras actuaciones sindicales católicas tuvieron mucha menor eficacia¹⁰³.

Sexto Congreso Católico Nacional, en Santiago, en el Sermón Inaugural dejó muy clara la doctrina pontificia sobre los católicos y la política. Expresamente denunció la pérdida de tiempo que significaba seguir predicando contra el liberalismo, que el liberalismo sectario (el único condenado) sólo se refuta viviendo con integridad el catolicismo y no con discursos. Finalmente sostenía la legítima pluralidad de los católicos en política (*Crónica del Sexto Congreso Católico Nacional*, Santiago 1903, pp. 90-96). Posteriormente Menéndez Conde tuvo serios enfrentamientos con el Conde de Romanones, durante el ministerio de éste, teniendo que intervenir la Secretaría de Estado, que dio al obispo un «monitum» sobre los excesos de sus ataques, que ponían en peligro las relaciones Estado e Iglesia.

⁹⁷ Pastoral del 9-X-1901

⁹⁸ Pastoral del 18-I-1898. No faltan alusiones en otros documentos: Decreto del 10-III-1903; Pastoral del 30-X-1905; Pastoral del 20-II-1906; Pastoral del 30-XI-1913; Pastoral del 29-I-1915.

⁹⁹ Como era frecuente en el episcopado del momento, la masonería es mitificada como el peor enemigo de la Iglesia, del trono, y de la paz social. Sorprende tanta ignorancia acumulada en personas constituidas en autoridad doctrinal. Dedicó a la masonería una Pastoral, con fecha 9-X-1901.

¹⁰⁰ Algún día esperamos publicar el material que hemos recogido durante años sobre los pontificados de Payá y Rico y Martín de Herrera que, posiblemente, ofrezcan una versión distinta a la aparecida en otros trabajos.

¹⁰¹ D. Benavides Gómez, *Democracia y cristianismo en la España de la Restauración, 1875-1931*, Madrid 1978, magnífico trabajo al que posiblemente sólo le sobre el título. También, J. Andrés Gallego, *La política religiosa en España, 1889-1913*, Madrid 1975, trabajo minucioso e imprescindible, en el marco de la complejidad expositiva que caracteriza al autor.

¹⁰² A. Martínez López, *O cooperativismo católico no proceso de modernización da agricultura galega, 1900-1943*, Vigo 1989.

¹⁰³ J. de Juana, *Orixes do sindicalismo católico en Ourense: fundación e organización do «Círculo Católico de Obreros»*, III Xornadas de Historia de Galicia, Ourense 1986, pp. 257-320.

5- De las bodas al divorcio (1923-1936)

Para entender el entreguismo del clero a la Dictadura de Primo de Rivera es preciso tener en cuenta que la aproximación del episcopado al régimen liberal nunca había sido total y que el vínculo de fidelidad, costosamente mantenido, se había hecho no con el régimen político sino con la Corona. Únase a esto que los mitificados enemigos de la Iglesia: socialismo, masonería, anarquismo, que habían crecido a la sombra del régimen liberal, desde el primer momento aparecieron como los enemigos de la Dictadura, a los que ésta prometía extirpar o someter. Finalmente, el tirón del movimiento social agrario, la fuerza organizada laica más importante de la Iglesia Gallega, llevó al clero a optar por una Dictadura con la que el agrarismo católico, desde el primer momento, se sintió a gusto.

Desde el momento que la Corona convive, acepta e incluso se regocija con la solución de la Dictadura, el episcopado en pleno no escatima honores, Te Deums y la mayor parte de los obispos alzan su voz para dar la bienvenida a un régimen que prometía defender la familia, la propiedad y la paz social.

Dos trabajos meritorios, uno de ellos lamentablemente inédito, sobre la Iglesia en la Dictadura, nos relevan de ampliar esta breve nota¹⁰⁴.

La Iglesia Gallega, en sintonía con la Iglesia Española y posiblemente con el Vaticano hace causa común con el régimen primorriverista, en un ejercicio incontrolado de entrega y sumisión. Basta leer la prensa del momento o los Boletines Eclesiásticos para sentir la atmósfera de irracionalidad que se instaló en todos los pulpitos de nuestro país. Ni una denuncia a la represión de la prensa, a la suspensión de los derechos humanos, a la proscripción de los líderes sindicales, a la conculcación de la Constitución vigente.

Por eso llegó la República en medio del pasmo generalizado del clero gallego. Repentinamente se dio cuenta que la Corona, como referente simbólico de su fidelidad, había desaparecido, que tras la Dictadura sólo quedó el poder del pueblo y que los eternos enemigos idealizados (socialismo, comunismo, anarquismo, masonería, librepensamiento) dominaban la calle, los periódicos, las tribunas.

El clero se encontró de bruces con el ejercicio puro de la democracia política y, desde luego, para esto no estaba preparado. Ya no se podía coger el

¹⁰⁴ Barreiro Somoza, Boo, Hernández, Pérez Besada, Ventoso, *A postura oficial da xerarquía eclesial galega ante a realidade histórica, 1923-1936*, pro ms. Santiago 1975; F. Carballo y A. Magariños, *La Iglesia en la Galicia Contemporánea*, Madrid 1978.

teléfono y llamar al alcalde o al comandante de puesto de la guardia Civil o al Gobernador, pidiendo que intervinieran para acallar los gritos de una manifestación o una pintada en las paredes de la Iglesia. Todo había cambiado y el clero se quedó sin el poder subsidiario que le resolvía los problemas cotidianos.

La situación, desde luego, se agravó por la simpleza de los gobiernos de la Segunda República que pretendían borrar de un plumazo los mil años de cristianismo. Y fueron los primeros gobiernos de la República los que pusieron en bandeja la posibilidad de que el clero iniciara su reorganización, pero esta vez contando con la fuerza del catolicismo social. La política religiosa de la Constitución, la reducción del presupuesto, la expulsión de los jesuitas, la supresión de los colegios religiosos, la quema de conventos, fueron otros tantos argumentos puestos generosamente en las manos de un clero, dispuesto a jugar las bazas para defender su identidad, su sentido de clase.

Todas las agrupaciones católicas de las cinco diócesis gallegas, lideradas por Santiago y A Coruña, empezaron a movilizarse políticamente y en el marco de las libertades reconocidas en la Constitución. Se constituyó la Unión Regional de Derechas, que lidera en Santiago Gil Casares, con el apoyo de José María Pérez Bustamante, Jacobo Varela de Limia, el futuro arzobispo Maximino Romero de Lema, Fermín Zelada, bajo la tutela intelectual de Ruiz del Castillo.

En A Coruña, Enrique Vázquez Gundín, Gila Lamela, Eduardo R. Losada, María Luisa Durán Marquina, sientan las bases de la Unión Regional de Derechas.

Paralelamente se constituye la sección femenina de la Acción Nacional, la juventud de la Unión Regional y diversas fuerzas hasta el momento integradas en las Juventudes Católicas.

Estas agrupaciones se integran en 1933 en CEDA, que en las elecciones de este año obtienen 10 diputados. Era la primera victoria de la derecha católica. En las elecciones de 1936, obtienen 8 actas de diputados¹⁰⁵.

A partir del año 1935 se advierte un peligroso desplazamiento de las juventudes cedistas hasta adoptar una buena parte del discurso y de la estrategia de Falange. No debe extrañar que en julio de 1936, japistas (la JAP era la filial juvenil de la CEDA) y falangistas aparezcan unidos en la operación de «saneamiento» de Galicia de rojos.

¹⁰⁵ Emilio Grandío ha elaborado bajo mi dirección su tesis doctoral sobre *CEDA en Galicia, durante la II República*, que, cuando aparezca este número habrá sido ya defendida.

Aunque es verdad que selectos miembros de CEDA nunca aceptaron integrarse en el nuevo régimen, la mayor parte del partido apoyó a Franco y apostó por la dictadura.

6) El nacional catolicismo

Carecemos de una monografía objetiva y distante de la Iglesia Gallega durante el franquismo, y todo nos hace pensar que este vacío se va a prolongar durante bastante tiempo. A nivel estatal han aparecido algunas investigaciones¹⁰⁶ que cubren las demandas más urgentes del lector, aunque estamos lejos de reunir las claves del apoyo incondicional de la Iglesia a la Dictadura y el papel mitificador que la Iglesia ha ejercido de la llamada Cruzada.

Por estas razones he creído más oportuno hacer un breve resumen bibliográfico, que sirva de guía a quién dese alguna información, advirtiendo que no incluiremos aquí la bibliografía del antifranquismo clerical, ni de las tensiones entre diversos grupos eclesiásticos y el episcopado (brazo extendido del régimen), ni las crisis en los seminarios, todo lo cual será objeto de estudio en la última parte de este trabajo.

Dos recientes obras, de tipo memorial, sirven para enmarcar el tiempo histórico del franquismo en Galicia. Nos referimos a *Memorial de agravios*, de Alvares¹⁰⁷ y *Memoria de vida* de Monseñor Araujo, obispo dimisionario de Mondoñedo-Ferrol¹⁰⁸.

El género biográfico, como pantalla de todo un proceso histórico, ha encontrado en Galicia a dos investigadores que se centraron en la eminente figura del Cardenal Quiroga Palacios, que prácticamente cubre todo el trayecto del franquismo. La primera aproximación es de C. Gil Atrio¹⁰⁹ autor más que de una biografía de un interesante libro piadoso sobre este arzobispo con luces pero sin sombras. La principal conclusión de la obra, la esperanza de ver un día a Quiroga en los altares, demuestra la intención de la misma.

¹⁰⁶ A. Alvarez Bolado, *El experimento del Nacional-catolicismo*, Madrid 1976; J. Chao Rego, *La Iglesia en el franquismo*, Madrid 1976; del mismo, *La Iglesia que Franco quiso*, Madrid 1976; R. Gómez Pérez *El franquismo y la Iglesia*, Madrid 1986; Hermet Guy, *Los católicos en la España franquista*, Madrid 1985; J.J. Ruiz Rico, *El papel político de la Iglesia católica en la España de Franco*, Madrid 1977; J.A. Tello Lázaro, *Ideología y política. La Iglesia católica española*, Zaragoza 1984; J. Tusell, *Franco y los católicos*, Madrid 1984.

¹⁰⁷ X. A. Vilares Moure, *Memorial de agravios*, Vigo 1992.

¹⁰⁸ M.A. Araujo Iglesias, *Memoria de Vida*, Vigo 1993.

¹⁰⁹ C. Gil Atrio, *El Cardenal Quiroga*, Madrid 1993.

Con muy distinta intención se ha acercado a Quiroga el Licenciado en Historia, Mínguez Goyanes¹¹⁰ que está redactando su tesis doctoral no sólo sobre el hombre sino sobre la época en que vivió y que con su gobierno ayudó a realizar.

Carballo y Montero Santalla¹¹¹ han hecho aproximaciones al tema de la Iglesia Gallega durante el franquismo, aproximaciones necesariamente breves dada la índole de la revista que acogió sus trabajos.

El Licenciado en Historia J.R. Rodríguez Lago ha iniciado una rigurosa investigación sobre los seminarios en Galicia, desde 1939 hasta la actualidad. La primera entrega de la misma¹¹² indica la correcta programación de su investigación y hace pensar que pronto contaremos con la monografía que se necesita¹¹³.

Como hemos indicado anteriormente, la bibliografía más abundante e importante se centra en el cambio y en la crisis experimentada en la Iglesia Gallega a partir de los años sesenta, que estudiaremos en la última parte de este trabajo y en donde el lector podrá encontrar las referencias bibliográficas.

III.-LA IGLESIA Y EL GALLEGUISMO¹¹⁴

No vamos a trazar la evolución histórica de las relaciones entre la Iglesia y el galleguismo, porque ya lo hemos hecho hace algunos años y poco habría que añadir al respecto¹¹⁵, pero si interesa sugerir algunas ideas sobre las posibles causas del distanciamiento entre ambas fuerzas.

Conviene diferenciar dos conceptos habitualmente mezclados. Una cosa es la *identificación cultural* y otra la *identificación política*.

¹¹⁰ J.L. Mínguez Goyanes, *D. Fernando Quiroga Palacios, obispo de Mondoñedo (1946-1949)*, Est. Mindonienses 10 (1994), pp. 117-194, adelante de la tesis doctoral que realiza bajo mi dirección.

¹¹¹ F. Carballo, *Aproximación á historia da Igrexa Galega (1939-1975)*, Encrucillada 3 (1977), pp. 29-46; X.M. Montero Santalla, *A Igrexa e o franquismo*, Encrucillada 6 (1978), pp. 97-105.

¹¹² J.R. Rodríguez Lago, *Las estructuras materiales de los seminarios de las diócesis gallegas durante el período del régimen franquista*, Santiago 1995, pro ms.

¹¹³ También sobre seminarios, cfr. G. Fraga Vázquez, *El seminario diocesano de Lugo*, Lugo 1989; A. Vilela, *Historia dun edificio lucense. O Seminario do bispo Aguirre*, Lucensia 2 (1990), pp. 11-21; G. Fernández López, *Cien años de docencia en el Seminario de Lugo*, Lucensia 7 (1993), pp. 185-191. Recientemente apareció la monografía de F. Carballo, *A Igrexa Galega*, Vigo, 1995, primera síntesis seria y documentada de la historia de la Iglesia Gallega. Dedicada a la historia contemporánea las páginas 123-179

¹¹⁴ Intencionadamente utilizamos el término galleguismo y no nacionalismo porque éste, en realidad, sólo abarca un período del galleguismo, a partir de 1915.

¹¹⁵ X. R. Barreiro Fernández, *Igrexa e galleguismo na historia*, Encrucillada 2 (1977), pp. 3-16.

La identidad cultural se impone por vinculaciones primordiales o primarios: los lazos de parentesco, el hecho de nacer en una determinada comunidad, hablar un idioma distinto, ejercer unas prácticas sociales determinadas. Estas coincidencias de sangre, lengua, costumbres, etc. fundamentan un modo de ser, un estilo de vida distinto y se sueldan por el transcurso de cientos o miles de años de convivencia.

Muy distinta es la identificación política que funciona a nivel de voluntad y de libre elección y no está determinada, en principio, por vinculaciones primarias.

Todo hombre está identificado culturalmente por nacer y se identifica libremente en el orden político.

Que la Iglesia, es decir, la jerarquía y el clero nunca se hayan identificado políticamente con el galleguismo es sorprendente, pero cabe dentro de lo posible. Sin embargo, que la Iglesia nunca haya asumido nuestra identificación cultural, que no la haya promocionado a nivel institucional, que, en definitiva, nunca haya programado que los gallegos oficialmente (a través de la Liturgia) se dirigieran a Dios en su lengua, ya no resulta sorprendente sino trágico. Es lo que alguien ha correctamente calificado de genocidio cultural.

Varias pueden ser las explicaciones a este fenómeno.

La identificación cultural, afortunadamente hoy asumida por la mayor parte del pueblo gallego, aunque se basa en datos objetivos, dados, sufrió un largo proceso de concienciación. Es decir, hubo que hacerle ver al pueblo que si hablaba un idioma propio, tenía unas costumbres propias y comportamientos sociales distintos, es porque era una comunidad, un pueblo distinto. Ahora bien, fue el galleguismo, como fuerza política quien se encargó de desvelar, de hacer aflorar esta constatación natural. El galleguismo no inventó la identificación cultural, simplemente la hizo aflorar. Pero esto significa que inicialmente, al menos, la identificación cultural y la identificación política coinciden en el discurso galleguista, y el galleguismo, como solución política no fue aceptado por la Iglesia por ser un producto del liberalismo radical. Interesa detenernos algo en esta cuestión.

Hace ya años¹¹⁶ planteamos la relectura del discurso galleguista como un continuum que nace del pensamiento liberal radical y que se mantiene en esa línea hasta 1936 (ortodoxia galleguista), aunque ocasionalmente el mismo

¹¹⁶ X.R Barreiro Fernández, *El desarrollo ideológico del galleguismo (1840-1936)*, Nation et nationalités en Espagne, París 1985, pp.191-211.

galleguismo generara otras tendencias (tradicionalismo de Brañas, arredismo en América, incluso se podría incluir aquí el federalismo pimargaliano) que, por lo general y después de una cierta incidencia en el discurso galleguista, desaparecerán. De esta forma el galleguismo se fue enriqueciendo pero sin perder su marca de origen liberal. Ahora bien, la Iglesia no aceptó al liberalismo ni a ninguno de sus productos y de esta forma rechazó al provincialismo, al posterior federalismo, por entender que este movimiento estaba impregnado de una filosofía contraria a lo que la Iglesia defendía.

Hay que esperar al regionalismo finisecular, cuando Brañas lidera el movimiento, para que un sector (el más intelectualizado del clero) se percate de la diferencia entre la identificación cultural y la identificación política. Brañas, hombre de Iglesia, eliminó muchas incomprendiones u opacidades ideológicas que se habían acumulado y permitió ver, a los más perspicaces, que la defensa de Galicia tenía varias dimensiones y que se podía estar en sintonía con una defensa cultural de nuestro pueblo sin por ello sintonizar con el movimiento político. Esto explica que, a partir de este momento, individualidades procedentes de la clase sacerdotal hayan distinguido muy claramente los distintos espacios y con el cultivo del idioma, con investigaciones históricas, hayan cooperado a la recuperación de nuestra identidad cultural. Ello no implica, sin embargo, que estuvieran dispuestos a integrarse en el galleguismo político. Esto nos lleva a exponer otras posibles razones.

Durante todo el siglo XIX el clero vivió para él, para reforzar su identidad social. Todo aquello que no sirviera para reforzar esta identidad era algo superfluo. Como hemos explicado en este trabajo, la identidad sacerdotal, que se fraguaba en los seminarios, nada tenía que ver con las referencias locales. El tipo ideal de sacerdote no era gallego, ni español, era un miembro perteneciente a una categoría intemporal, sacerdotes *in aeternum*. Los estudios filosóficos y teológicos eran iguales en todo el mundo. El idioma en el que venían escritos era el latín, el idioma de la eternidad. Más aún, la hipervaloración de la cultura clerical y del status sacerdotal producía la minusvaloración de la cultura y de los saberes de «los del mundo». Al joven extraído del mundo rural se le recordaba en forma permanente que su lengua tenía que ser proscrita, que el acento causaba una pésima impresión, a este joven nunca se le valoró la cultura popular ni, por supuesto, la cultura de Galicia.

Los estudios eclesiásticos tendían a generalizar, mediante el ejercicio de la abstracción, las realidades, no a focalizarlas. El hombre contemplado en la filosofía y en la teología era el hombre metafísico (animal racional) no el hombre concreto que lleva a sus espaldas su historia.

Hay que esperar a finales del siglo XIX para que casi vergonzosamente se introduzcan asignaturas menores como la Arqueología Sagrada, que necesariamente focalizaba los temas, introducía a los clérigos en la cultura (aunque fuera sagrada) necesariamente gallega, porque aquí estaban muchos de los monumentos que López Ferreiro estudiaba en su Arqueología Sagrada.

La conclusión es que determinados clérigos que se habían aficionado en el seminario a los estudios del arte o de la historia de Galicia, posteriormente cultivaban estas áreas. Sin embargo el clero, en cuanto tal, no entendió que asumir los valores culturales de su pueblo fuera una obligación de su proyección pastoral, y mucho menos entendió que defender los ideales políticos del galleguismo tuviera algo que ver con su identidad sacerdotal.

Finalmente, hay que referirse, aunque sea brevemente, a la actitud de la jerarquía eclesiástica. Ya hemos dicho que es en el siglo XIX cuando el episcopado consigue, al fin, el control del clero diocesano. La defensa de la clase sacerdotal impone esta jerarquización y sumisión casi militar.

Hasta 1840 los obispos se debaten entre el liberalismo y el carlismo, optando, como queda reseñado, masivamente por el carlismo. A partir de 1845, sin embargo, los obispos van a prometer fidelidad a la Corona.

Los obispos, sin caer en la dependencia política, van a procurar en lo posible no favorecer los movimientos políticos (fuera del carlismo que para ellos no es un partido sino un acción apostólica) mal vistos desde el Gobierno. El galleguismo nace fuera de la ortodoxia política de la España isabelina y en la heterodoxia va a permanecer hasta la Segunda República. Tenemos un testimonio muy válido que lo corrobora. En el año 1907, el abad de la Colegiata de La Coruña D. Ramón Bernárdez González, un entusiasta regionalista, ya en el ocaso de su vida y cuando nada tenía que perder ni que ganar, hace unas declaraciones sobre el clero y la política, con ocasión de la aparición de Solidaridad Gallega¹¹⁷. «Los prelados que todo se lo deben a las instituciones que fueron las que a tal prebenda los han elevado, *que son agentes del Gobierno*, no tienen más remedio que oponerse de un modo resuelto a la intervención del clero en la Solidaridad, por suponer que este movimiento va dirigido esencialmente contra el régimen actual... Claro está que estos prelados no pueden ponerse oficial y públicamente en contra... por eso para reprimir esta tendencia apelan los obispos a las órdenes secretas y los arciprestes son los encargados de comunicar la represión... Esta oposición del alto clero puede entorpecer y restar libertad a las decisiones del clero rural».

¹¹⁷ E. López Aydillo, *Galicia ante la Solidaridad*, Madrid 1907, pp. 190-193.

En el último apartado de este trabajo veremos cual es la situación actual, afortunadamente bien lejos de este panorámica que nos vemos obligados a hacer.

IV.-LA DESCOMPOSICIÓN DE UNA CLASE

Partimos del hecho perfectamente constatable, de la pérdida de protagonismo y poder social del clero en los últimos años. Su reconversión a un papel meramente instrumental o mediático de lo sagrado, podrá ser altamente valorado desde una perspectiva pastoral, pero no puede pasar desapercibido para los sociólogos y para los historiadores que establecen legítimamente comparaciones con el comportamiento del clero hace sólo 30 años.

La pérdida de poder social, (poder económico capacidad de liderazgo, posibilidad de influencias, monopolio de lo sagrado ahora compartido por otras religiones, capacidad de censura, ejercicio de un poder ideológico poderoso, capacidad para marcar las conductas sociales, pérdida progresiva de la capacidad de influir en la educación pública etc.), viene precedida por una profunda crisis sobre el papel de la Iglesia en la sociedad y, por consiguiente, del clero, crisis que es el primer exponente de la descomposición de la clase sacerdotal como detentadora de una parte del poder social. Sólo una clase que está en descomposición duda de sí misma y se plantea su papel social.

Una clase tan poderosa, tan cohesionada internamente, con una articulación jerárquica casi perfecta, que al sentido de la disciplina une una legitimación doctrinal, sólo puede descomponerse por causas muy importantes. Vamos a intentar seguir el proceso de la crisis, en vista panorámica, apuntando a algunas de las posibles causas de la misma.

1. La génesis de la crisis

La inadecuación de la doctrina católica y de la praxis sacerdotal a una sociedad en cambio vertiginoso se advertía en forma más intensa en España, por las peculiares circunstancias de tratarse de una Iglesia que se mantenía a la sombra del poder político, tan fosilizada como el propio régimen.

El Vaticano II surge de la conciencia crítica de Juan XXIII que percibe esta inadecuación y, sintiéndose incapaz de proceder a una modernización de la doctrina y del aparato eclesiástico a través de la Curia Romana y de las conferencias episcopales, decide abrir un debate a nivel mundial. Esto es el Concilio.

El Vaticano II posiblemente no haya inventado nada. Todo estaba en marcha, aunque a través de experiencias localizadas, poco conocidas y que funcionaban en los suburbios de la legalidad canónica. Lo que hizo el concilio fue potenciar estas experiencias, legitimarlas y proyectarlas. Experiencias todas ellas que tenían en común la apertura hacia el mundo del trabajo, de los marginados sociales, de los intelectuales, de los artistas, hacia un ecumenismo práctico, que prescindía de la absurda norma canónica favorecedora de las fronteras entre confesiones cristianas, hacia el reconocimiento de las minorías étnicas, hacia la independencia de toda tutela política.

El llamado «huracán» de Vaticano II, no fue para muchas naciones más que una brisa reconfortante, ya que consolidaba la opción asumida de una Iglesia pobre, abierta a los aires del mundo, enfrentada a toda opresión social. No sucedió esto en España. Aquí evidentemente el Vaticano II fue un huracán.

Los primeros sorprendidos fueron los obispos. Se ha hablado con insistencia de la «conversión» del episcopado español, gracias al Concilio. Es difícil pensar en una conversión. Lo que sucedió fue que el episcopado español, que en los grandes debates teológicos dio una pobre impresión¹¹⁸, se sintió dominado por la presión social y se dejó llevar por los acontecimientos una vez que vio muy claro su incapacidad para reducirlos.

El Vaticano II inició la demolición de la casta sacerdotal, porque si bien se le reconocieron sus poderes espirituales, se enfatizó incluso su papel mediático en lo sagrado, se redujo extraordinariamente su papel social, especialmente en el orden político y en el económico.

A partir de la generalización de la liturgia en las lenguas vernáculas y de la humanización de los ritos, el sacerdote adquiere una dimensión humana, próxima al fiel, y se rompe el distanciamiento de la liturgia tradicional. Todo esto, que favorece la misionalización de la Iglesia, que aproxima al clero a los distintos sectores sociales, va en perjuicio de la visión tradicional del clero distante, superior, de otro mundo, administrador en exclusiva de los poderes divinos. La eliminación de la sotana e incluso las primeras dispensas del celibato, no hicieron sino consolidar esta nueva percepción del sacerdote-hombre, aunque al mismo tiempo mediador de la gracia sacramental

¹¹⁸ Se trata de un juicio de valor que no tiene por qué ser compartido. Lo emito, sin embargo después de haberme leído todas las carpetas sobre la actuación del episcopado español en las distintas sesiones, después de haber anotado sus discursos y propuestas gracias a la gentileza de D. Camilo Gil Atrio que me pasó todo el material y que tenemos entendido hoy fue entregado en el Archivo Diocesano de Santiago.

El segundo factor determinante fue la crisis del propio régimen político español. El régimen fue acosado desde las fábricas, desde la Universidad, a través de mil reivindicaciones nacionalistas, en un proceso imparable en el que cada día se integraban más españoles.

El clero, a partir de 1965, se integra en todos estos procesos. Hay sacerdotes en las fábricas, en las asociaciones de vecinos, en los movimientos apostólicos especializados, en las sentadas que se celebran todos los días. La acción del clero no responde, por lo general, a un proyecto pastoral, con el respaldo episcopal. Son actuaciones individuales que asumen, con riesgo, sacerdotes. A cada represión se pide solidaridad y en la medida en que el propio clero empieza a solidarizarse con los reprimidos o encarcelados, no digamos con los ejecutados, se rompe la cohesión interna del clero. Un sector, posiblemente el más numeroso, sigue fiel a la política episcopal que es un poder vicario, por lo general, del poder político. Pero otro sector clerical, el más activo, se enfrenta.

Los obispos temían las reuniones de clérigos, que siempre concluían con la denuncia airada del entreguismo episcopal al Gobierno y con el enfrentamiento entre distintos grupos.

El clero a la altura de los años setenta está roto, profundamente dividido.

El tercer factor va a ser la incorporación de las nuevas generaciones, formadas en el extranjero, a los claustros de los seminarios. Los seminarios fueron la última resistencia del episcopado. Entregados éstos a equipos de dirección, fieles a los postulados del prelado, pronto saltó el conflicto con el nuevo profesorado, que no sólo había vivido la democracia en Italia, Bélgica, Francia o Alemania sino que además venía empapado de la utopía conciliar, cuando la fuerza del Vaticano II estaba en su plenitud.

El estudiante hizo causa, desde el primer momento, con el sector renovador, y cada seminario se convirtió en un polvorín. Las medidas drásticas adoptadas por los prelados sólo hicieron aumentar el número de los que se fueron, hasta dejar los seminarios vacíos. Volveremos a esta cuestión más adelante.

Finalmente hay que enumerar como un factor secundario, pero con cierta influencia, la presión del laicado católico. Si nos referimos en Galicia a los laicos es para subrayar, sobre todo, la tenaz y obstinada perseverancia en conseguir la utilización del gallego en la liturgia.

2- Los exponentes de la crisis¹¹⁹

Los coloquios regionales

Una experiencia puntera iniciada en Alemania, fue muy pronto incorporada a Galicia. Se trataba de debatir durante unas jornadas diversos temas de pastoral, mediante una previa reflexión teológica, encomendada a expertos. Los coloquios tenían, de esta forma, dos aspectos: uno doctrinal y otro de amplio debate y concluían con unos acuerdos muy pragmáticos y realizables.

Se inició la experiencia en el año 1966 y se encargaron de la organización de los mismos Chao Rego (Mondoñedo-Ferrol), Gómez Vilasó (Santiago) y Julián Maure (Tui-Vigo), con el apoyo de otros sacerdotes. Se celebraron todos los años (a veces dos en un año) hasta los años ochenta¹²⁰.

A la distancia podemos decir que los Coloquios fueron el movimiento de renovación clerical más importante de Galicia posiblemente en toda su historia. Pronto se incorporaron los laicos (creo que fue a partir del IV coloquio -Santiago 1968-) y muy pronto también fue inevitable que los coloquios se posicionaran ante dos realidades: Galicia y el régimen español. El compromiso con la realidad gallega fue total. El idioma gallego se convierte en el oficial a partir del IV coloquio, y toda la temática (la mujer, la emigración, la parroquia, la Iglesia al servicio de los pobres, el mundo rural etc.) se centra en la realidad gallega¹²¹.

El posicionamiento con respecto al régimen fue igualmente inequívoco. La opción por la democracia, por la libertad de las minorías oprimidas, por los pobres y marginados, enfrentaba abiertamente a todo el grupo con el régimen español, aunque ningún coloquio analizó expresamente aspectos directamente políticos.

Estas dos opciones: la democracia y la identificación de Galicia, situaron a los coloquios y al elevado número de clérigos y laicos que lo formaban en una posición difícil. El episcopado nunca los asumió, por muy buenas palabras que Delicado Baeza o Mon. Araujo pronunciaran en los escasos momentos en que asistieron. También Quiroga Palacios y Suquía y Ona de Echave asistieron en alguna ocasión, teniendo que escuchar las justas denuncias que se le hacían por su entreguismo político y por dirigir una pastoral fuera de toda realidad gallega. Sin embargo hay que reconocer que los dirigentes de los coloquios siempre

¹¹⁹ X.A. Martínez García, *A Igrexa antifranquista en Galicia (1965-1975). Análise histórica da crise posconciliar*, tesis de Licenciatura, de inmediata publicación.

¹²⁰ X.M. Rodríguez Pampín, *Nova conciencia na Igrexa Galega*, Pontevedra 1976.

¹²¹ Chao Rego, *A débeda da Igrexa coa galegidade*, Encrucillada 32, pp. 120 y ss.

visitaron a los obispos anunciándoles los temas a debatir e invitándoles a asistir, es decir, no se situaron fuera de la legalidad eclesial, aunque por su temática y su coraje en la elección de los temas bien sabían que no gozaban del apoyo oficial. El más claro de todos los obispos en este sentido fue Temiño (Ourense) que no sólo no asistió a ninguno sino que además no permitió que se celebraran en su diócesis y reconvino a algunos sacerdotes de su diócesis por haber participado.

Por su parte, los Gobernadores Civiles pusieron toda clase de trabas, a pesar de que siempre se elegía un espacio eclesiástico para la celebración de los mismos, denunciaron a los asistentes e incluso llegaron a prohibir alguno, como el proyectado en Poio en 1976.

El elevado número de sacerdotes integrados en los coloquios, (creemos que no baja de 200), el hecho de que como consecuencia de los mismos en varias diócesis (especialmente en Lugo) hubo pronunciamientos públicos con ocasión de diversos acontecimientos eclesiales, produjo la ruptura del consenso clerical. Los llamados «europeos» y sus experiencias pastorales renovadoras (galleguización de la liturgia, eliminación de cargas y estipendios, simplificación de la liturgia funeraria, compromiso por la democracia llevado hasta el púlpito, etc.) no fueron aceptadas por la mayor parte del clero diocesano gallego.

La asamblea conjunta. La crisis estalla

Presidiendo la Conferencia Episcopal el Cardenal Quiroga Palacios, se tomó el acuerdo de abrir un gran debate nacional en las diócesis a través de encuentros conjuntos entre la jerarquía y el clero.

Se diseñó en tres fases: Diocesana, metropolitana o interdiocesana y nacional o estatal. Se seleccionaron una serie de temas y se decidió que todo el clero pudiera participar mediante encuestas y debates previos al nivel arciprestal, eligiendo posteriormente, y siempre por arciprestazgos, a su representantes en la Asamblea.

En el año 1971 tienen lugar las tres asambleas. En las diocesanas el clero tuvo la ocasión de pronunciarse sobre cuestiones como las relaciones con el obispo, el celibato, situación económica, liturgia, pastoral rural, etc.

Leyendo los resúmenes preparatorios, y a pesar de que oficialmente fueron edulcorados por la Oficina Diocesana, se puede observar que la crisis abierta en el seno del clero era muy grave¹²². Se perfilaban claramente tres grupos: los

¹²² Especialmente los documentos O y documento A, preparados por la Oficina Diocesana. En la práctica no fueron tenidos en cuenta, ya que cada ponente elaboró su ponencia al margen de los «consejos» recibidos.

tradicionalistas que apostaban por una Iglesia obediente al poder político, inmovilista en la pastoral, férreamente disciplinada bajo el caudillato de los prelados.

Los renovadores, que urgían la aplicación del Vaticano II y denunciaban el intento de reconducir las decisiones de uno mismo y un tercer grupo de neutrales o confusos sobre que partido tomar en aquellos momentos.

La asamblea interdiocesana, que asumió las propuestas de las cinco diócesis, significó el triunfo claro de las tesis renovadoras. Esto provocó un movimiento del sector tradicional que envió un comunicado a la asamblea Nacional negando representación y por consiguiente legitimidad a las delegaciones enviadas a Madrid, y sobre todo, no aceptando las conclusiones adoptadas por la Asamblea Interdiocesana. Como se puede observar, la crisis se había consolidado en el seno del clero y estallaba en forma virulenta¹²³.

La crisis en los seminarios

Hay dos exponentes de esta crisis: las tensiones vividas en varios seminarios, especialmente en el de Santiago, el más emblemático de Galicia, que llevó a los seminaristas a paralizar todas las actividades docentes en forma de huelga, lo que significó un gran escándalo a nivel nacional y que se saldó con la remoción de parte del profesorado acusado de dirigir la huelga y la caída espectacular del número de alumnos.

La primera de estas cuestiones está ampliamente estudiada por Martínez García¹²⁴ en una obra que próximamente aparecerá en la editorial O Castro y, por consiguiente, nos remitimos a ella.

La siguiente aparece claramente reflejada en el siguiente cuadro elaborado por J.R. Rodríguez Lago¹²⁵:

¹²³ La Asamblea Conjunta únicamente publicó los debates y acuerdos adoptados en la tercera fase : *Asamblea Conjunta Obispos- Sacerdotes*, Madrid 1971. En Galicia no se publicaron ni las actas diocesanas ni la interdiocesana. Más aún, hubo buen cuidado en no conservar el material básico (las encuestas y discusiones) que hoy únicamente pueden encontrarse en las copias de los ponentes y de los intervinientes en la misma.

¹²⁴ Cfr. nota 119.

¹²⁵ Cfr. nota 112.

Alumnos de Filosofía y Teología.					
Curso	1965-6	66-67	67-68	68-69	75-76.
Lugo.	201	201	177	143	15
Ourense	157	163	157	154	31
Santiago	288	196	146	124	26
Tui	66	68	63	63	21
Total	712	628	543	484	93

Prescindimos en este recuento de la diócesis de Mondoñedo porque a partir de 1966 enviaba parte del alumnado a la universidad de Salamanca.

La simple consideración de este cuadro pone de relieve la crisis de los seminarios gallegos, a partir del año 1965. Los efectivos totales de filósofos y teólogos del año 75-76 sólo significan el 13 por ciento de los efectivos de tan solo 10 años antes. La crisis también se había instalado en los seminarios, ya que el número de ordenados de presbiterado es insuficiente para corregir la tasa de mortalidad.

Una nueva cultura teológica y pastoral

La renovación del clero que produjo su desclasamiento se hizo desde instancias doctrinales muy serias. Siempre en el contexto de la renovación sacerdotal promocionada por los coloquios o por grupos similares surgieron diversas obras que significaban una renovación doctrinal.

Se abre esta nueva etapa con un libro polémico, *El trabajo manual del clero*¹²⁶ que pretendía ser una apuesta en favor de la independencia económica del clero tanto con respecto al Estado como con respecto a los fieles. Tanto el contenido, como el hecho de ser prologado por González Ruiz, entonces estandarte del progresismo clerical, provocó la reacción de los sectores más tradicionales, pese a que el Cardenal Quiroga (al que por supuesto el libro disgustó) no negó su aprobación.

¹²⁶ R. Silva, X.R. Barreiro Fernández, J.J. Cebrián Franco, *El trabajo manual del clero*, Santiago 1968. Prólogo de J. María González Ruiz. Hay trad. al francés: *Le clergé et le travail manuel*, Ed. Desclée, París 1969.

La editorial SEPT, formada por un grupo de laicos católicos, fundada en estos años, va a prestar un servicio impagable poniéndose al servicio de la renovación de la Iglesia Gallega. En el año 1970 publica *A parroquia hoxe*¹²⁷ recogiendo los debates del V Congreso Regional de parroquias celebrado en Pontedeume. A éste siguieron otras publicaciones¹²⁸, constituyendo una colección de necesaria lectura para quien desee conocer los cambios experimentados en la Iglesia Gallega.

Paralelamente la única revista teológica existente en Galicia, *Compostellanum*, se pone al servicio de esta renovación.

A partir de 1977 el movimiento de renovación católica encuentra en la revista *Encrucillada*¹²⁹ su órgano de difusión.

Estas producciones y otras que silenciarnos, por no alargar este trabajo, surgieron subvencionadas por el esfuerzo de laicos y clérigos, sin aporte económico alguno del episcopado, que siempre miró torvamente este tipo de publicaciones.

Hay otros indicadores de la crisis: la ruptura de la comunión parroquial en Taragoña, Ribadavia, Bisantona, la escandalosa remoción de Celso Montero por el obispo Temiño, la manifestación pública de sacerdotes de Lugo con ocasión de la celebración del Corpus, la solidaridad clerical y laica con los encarcelados, multados y perseguidos por la autoridad civil y policial etc. Todos estos hechos y muchos más¹³⁰ revelan hasta qué punto hay un divorcio evidente entre un amplio sector del clero gallego con su autoridad episcopal. Las peticiones de dimisiones de obispos se hacen públicamente y sin ningún tipo de reparos.

Los obispos, sin embargo, se harán fuertes. Sintiéndose apoyados por un amplio sector del clero y del pueblo diocesano y, sobre todo, por la Curia Romana que empezaba a reconducir el espíritu del Vaticano II, no dudan en recurrir a

¹²⁷ Barreiro, Maure, Chao, Alvilares, Gómez Barros y Torres Queiruga, *A parroquia hoxe*, Vigo (Galaxia) 1970.

¹²⁸ Varios, *A crise de conciencia relixiosa no mundo moderno*, Vigo (SEPT), 1972; Varios, *As relacións Eirexa-Mundo en Galicia*, Vigo (SEPT) 1972; Varios, *A Galicia rural na encrucillada*, Vigo (Galaxia) 1975. A estos títulos deben añadirse otros como M. Caamaño Suárez y J.M. Rodríguez Pampín, *Pro e contra da liturxia en galego*, Santiago (SEPT), 1980; M.A. Arauxo, *A fe cristiá ante a cuestión da lingua galega*, Santiago (SEPT) 1975; X. Pérez Vilarriño, *Relixión e liberdade*, Santiago (SEPT) 1973; do mesmo, *O factor relixioso na España actual*, Santiago 1974.

¹²⁹ La revista *Encrucillada* se inicia en enero de 1977 y se mantiene con una puntualidad encomiable. Sigue siendo la voz de un sector de la Iglesia renovada y renovadora.

¹³⁰ En el libro de Martínez García se pormenorizan y estudian con detención todos estos episodios.

la represión mediante la remoción o traslado de sus cargos, responsabilidades etc. Esto explica la secularización de la mayor parte de los sacerdotes comprometidos en la pastoral más avanzada, profesores de seminarios, consiliarios etc. El número de sacerdotes secularizados es uno de los secretos más celosamente guardados por las curias diocesanas y este silencio obliga a los estudiosos a hacer cálculos que pueden resultar exageradas.

El abandono de este clero, que desnató a la Iglesia Gallega, significó una liberación para obispos como Mons. Temiño que, de esta forma pudo cumplir su curriculum completo retirándose a los 75 años, como mandan los cánones.

La crisis de identidad en la que está sumido el clero gallego no es más que una etapa transitoria. Desconocemos cuál será el rumbo que adoptará en el futuro. Pero sí podemos pronosticar que nunca más el clero volverá a protagonizar el poder ejercido durante más de 150 años. Nunca más volverá a ser una clase social con poder económico, social y político. Una clase «en sí y para sí».