

Maria Boguszewicz

La actitud lingüística de la Iglesia católica en Galicia cincuenta años después del Concilio Vaticano II

Itinerarios. Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos nr 16, 29-46

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Maria Boguszewicz

LA ACTITUD LINGÜÍSTICA DE LA IGLESIA CATÓLICA EN GALICIA CINCUENTA AÑOS DESPUÉS DEL CONCILIO VATICANO II

Resumen: Después del Concilio Vaticano II, la Iglesia católica optó por las lenguas vernáculas en la comunicación Dios-creyentes. La iniciativa de la autorización del uso litúrgico de la lengua depende de la autoridad eclesiástica local. La actitud lingüística de la Iglesia gallega es marcadamente distinta de la de las iglesias locales en otras comunidades bilingües de la Península Ibérica. A pesar de una intensa actividad de las organizaciones laicas en Galicia, el proceso de la introducción del gallego en la liturgia sigue siendo muy lento. Esta situación viene determinada por varios factores: históricos, sociales, sociolingüísticos y, muy especialmente, políticos. En definitiva, las coordenadas de la elección de la lengua de comunicación de la Iglesia Católica en Galicia señala la problemática recepción de las enseñanzas conciliares por la Iglesia española.

Palabras clave: lengua gallega, Iglesia católica, Iglesia gallega, lengua litúrgica, sociolingüística de Galicia

Title: Language Attitude of Catholic Church in Galicia Fifty Years After Vatican II Council

Abstract: After Vatican II Council, Catholic Church decided to use domestic languages in communication between God and the faithful. Initiative of using specified language in liturgy however depends on local church authority. The language attitude of Galician Church is considerably different than attitude of local churches in other bilingual communities present on Iberian Peninsula. In spite of intensive activity of secular organizations in Galicia process of introducing of galician language to liturgy is very slow. This situation is the result of influence of many factors: historical, social, social – linguistic and especially political. In fact indicators of choice of communication language by Galician Church indicates on problems with reception of Council learning in Spanish Church.

Key words: galician language, Catholic Church, Galician Church, liturgic language, sociolinguistic of Galicia

“[...] hay que afirmar claramente que todo cuanto se haga para reprimir la vitalidad y el desarrollo de tales minorías étnicas viola gravemente los deberes de la justicia...”

Juan XXIII, *Pacem in Terris*

En la catedral de Santiago de Compostela, todas las misas se dicen en castellano menos una, los sábados por la tarde, que se oficia en gallego. Hace treinta años, en el Santuario de Aránzazu, considerado el centro del nacionalismo vasco, todas las misas se celebraban en vasco menos una, en castellano, que se decía en el sótano (cf. Domingo y Landaburu 1981: 18). En esa misma época, en Cataluña, el 77% de las misas se decía en catalán (cf. Ferro Ruibal 1990: 338).

Son tres las “nacionalidades históricas” a las que hace referencia la Constitución española de 1978: la catalana, la vasca y la gallega. La oleada de nacionalismo decimonónico hizo manifestarse a las culturas minoritarias de toda Europa, como la bretona y occitana en Francia, la gala y escocesa en Gran Bretaña o la casubia en Polonia. Los nacionalismos periféricos aparecidos entonces en España experimentaron un considerable desarrollo que culminó en los tiempos de la II República con la concesión de los Estatutos de Autonomía¹. Sin embargo, la victoria del bando nacional del general Francisco Franco en la Guerra Civil supuso el truncamiento del avance cultural y político de los mencionados territorios, al tiempo que los militantes de los movimientos nacionalistas catalanes, vascos y gallegos sufrieron represalias por parte del nuevo régimen. Desde entonces, todas las iniciativas de signo autonomista o separatista fueron duramente reprimidas y, además, la lengua, la cultura y las costumbres locales fueron tajantemente prohibidas. Sin embargo, la Iglesia en el País Vasco y Cataluña contribuyó en gran medida a la preservación e incluso al fomento de la lengua y cultura de ambas regiones durante la dictadura franquista, así como a su emancipación política ya en el periodo democrático.

LA IGLESIA ESPAÑOLA DURANTE LA DICTADURA FRANQUISTA

Durante la Guerra Civil (1936-1939) la Iglesia española se pronunció a favor de los generales sublevados. Tanto el ambiente político de la II República (la legislación laica, la falta de reacción por parte de las autoridades civiles ante los disturbios anticlericales, etc.), como el terror revolucionario en la zona republicana (la persecución del clero, la profanación de iglesias, conventos y objetos de culto, etc.) aunque no justifican la decisión de la cúpula de la Iglesia española, la explican en parte (cf. Martín Descalzo 1982: 64; Enrique y Tarancón 1996: 206 y Callahan 2003: 274). El apoyo concedido por la Igle-

¹ Cataluña contaba con un Estatuto de Autonomía ya en 1931. El Estatuto del País Vasco fue aprobado sólo durante la Guerra Civil. El proyecto del Estatuto de Autonomía de Galicia, aunque preparado durante la II República, finalmente no entró en vigor porque esta región fue ocupada muy pronto por las fuerzas franquistas.

sia católica a los nacionales les suministraba la necesaria legitimización de su régimen. La Iglesia, a cambio, recibía una serie de privilegios en una legislación que le era favorable. Debido a la derrota del fascismo en la Segunda Guerra Mundial, el sustento moral que le daba la Iglesia al Estado franquista se convirtió en una de las cuestiones clave. Sin embargo, el triunfo de la democracia en Europa influyó también en la actitud del clero español. Por aquellas fechas, en muchos países europeos se hizo notar una fuerte corriente social dentro de la Iglesia surgiendo la figura del cura-obrero, comprometido con la clase trabajadora e implicado con el medio que intentaba evangelizar (cf. García Escudero 1985: 38). Este movimiento, aunque primitivamente de un alcance limitado, empezó a hacer mella en la Iglesia española manifestándose principalmente en los cada vez más frecuentes sermones sobre la difícil situación social de España y las cartas pastorales de algunos de los obispos (cf. Andrés-Gallego y Pazos 1999: 93-94). Simultáneamente, aparecieron organizaciones seculares tales como las Hermandades Obreras de Acción Católica (HOAC) y la Juventud Obrera Cristiana (JOC) fundadas en la segunda mitad de los años cuarenta. Estas organizaciones desempeñaron un papel decisivo en la penetración del catolicismo en los círculos obreros. Gracias a la posición privilegiada de la Iglesia en el Estado español, los activistas de estas organizaciones gozaban de una cierta autonomía que les permitía colaborar incluso con los socialistas y los comunistas. Como consecuencia de la cooperación entre los militantes católicos e izquierdistas, las HOAC y la JOC adquirirían un carácter cada vez más radical. La evolución ideológica de las organizaciones seculares provocó las reticencias de la jerarquía eclesiástica y concluyó con su reorganización en 1967. El nuevo estatus impuesto por los obispos decepcionó a los miembros más activos de las HOAC y las JOC que abandonaron estas organizaciones convirtiéndolas en cáscaras vacías, sin una posibilidad real de penetración en el medio obrero (cf. Blázquez 1991: 130-133; Hermet 1986: 343).

Paradójicamente, la Iglesia española empezó a distanciarse del régimen dictatorial ya no sólo al nivel social, sino también político, precisamente desde la segunda mitad de los años sesenta. Fue decisivo en este sentido el impacto del Concilio Vaticano II. Los documentos conciliares, como *Gaudium et spes*, *Christus Dominus* o *Dignitatis Humanae*, modificaban profundamente la óptica de la Iglesia universal y ponían en entredicho la colaboración entre el poder eclesiástico y el civil. De acuerdo con las conclusiones del Concilio Vaticano II, la Iglesia debía buscar la proximidad a los fieles y el distanciamiento de la política. No obstante, para realizar este propósito en la España franquista, había que hacer cambios importantes en la jerarquía eclesiástica que en su mayoría aún recordaba la guerra civil. Dado que Franco disponía del derecho de presentación de obispos, que le había sido concedido en el Concordato de 1953 y gracias al cual podía influir en los nombramientos obispales, este objetivo parecía difícil de alcanzar. En vista de que Franco no estaba dispuesto a renunciar a este privilegio, Pablo VI tuvo que recurrir a la nominación de los obispos auxiliares, que no estaba sometida al derecho de presentación. El relevo eclesiástico se prolongó hasta los años setenta cuando la nueva orientación consiguió consolidarse en la Conferencia Episcopal Española. Así, se inició un periodo muy tenso en las relaciones Iglesia-Estado en España. El clero hablaba ya abiertamente de la necesidad de la democratización del país y del imperativo de la separación del poder eclesiástico y el civil. A pesar de esta actitud, muchas veces hostil

a la dictadura, la Iglesia seguía gozando de una autonomía relativamente amplia dentro del régimen que le permitía colaborar con la oposición democrática y hasta apoyarla con frecuencia (cf. Hermet 1986: 328-330; Echarren Ystúriz 1988: 68).

Después de la muerte del general Franco, la Iglesia, bajo la presidencia del cardenal Vicente Enrique y Tarancón, trataba de mantenerse al margen de la escena política y ceñirse a la dimensión social de su actividad. Durante la Transición, las principales fuerzas sociales del país mantuvieron una política de consenso acordándose de las fatales consecuencias de los conflictos que dominaron la II República. La Iglesia aceptó la reducción de sus privilegios por parte del Gobierno democrático y reaccionó con calma ante la nueva legislación laica. Juan Pablo II, recién elegido Papa, mostró su disconformidad con la actitud conciliadora de la Iglesia española que consideraba demasiado permisiva para con los gobernantes. De acuerdo con sus convicciones, el nuevo Papa realizó el mismo proceso que Pablo VI pero en dirección contraria, es decir, devolviéndole al Episcopado español un carácter más conservador (cf. Mella Márquez 1989: 177-178; Blas 1995: 154).

LA IGLESIA EN EL PAÍS VASCO

Aunque la contestación entre el clero español en el ocaso de la dictadura fue un fenómeno común, en el País Vasco y en Cataluña empezó con anterioridad y tuvo un carácter diferente. Muchos sacerdotes vascos emigraron a Francia, México y otros países a raíz de la Guerra Civil². Desde los años cuarenta, el clero exiliado censuraba la falta de libertades civiles en España y reivindicaba el derecho de los vascos y catalanes a su propia identidad (cf. Hermet 1986: 347; Callahan 2003: 336). En 1950, los sacerdotes jóvenes del País Vasco fundaron la revista *Egiz*, en la cual defendían no sólo los derechos fundamentales de las personas, sino también la cultura y la tradición vascas (cf. García de Cortázar y Fusi 1988: 98). En 1960, 339 sacerdotes vascos firmaron una carta dirigida a los obispos de Pamplona, Bilbao, San Sebastián y Vitoria en la cual se acusaba al dictador de no respetar ni las libertades democráticas propias de cada sociedad civil, ni los derechos de las minorías, al perseguir la cultura vasca. A finales de los sesenta, el conflicto en la Iglesia vasca entre el bajo clero y la jerarquía procedente mayoritariamente de otras regiones de España llegó a su clímax. La forma de protesta más frecuente entonces entre los curas vascos fue el “encierro”. Uno de estos encierros voluntarios fue organizado en el Seminario de Bilbao con ocasión de la muerte del obispo de San Sebastián, Pablo Gúrpide, con el fin de presionar al Vaticano para que se nombrase a un obispo más interesado en colaborar con el revuelto clero vasco. Al mismo tiempo, los sacerdotes vascos más radicales fundaron el grupo *Gogor*, que se desentendió incluso de las nuevas nominaciones para las sedes de San Sebastián y Bilbao, ocupadas por fin por vascos (cf. Villota Elejalde 1985: 481-492). Los nuevos obispos redactaban sus documentos siempre en castellano y en vasco, luchaban por el derecho de los vascos a cultivar su cultura y a expresarse en su lengua e incluso defendían a los sacerdotes más comprometidos

² El clero vasco apoyó a la República.

de sus diócesis, lo que no fue una tarea fácil si tomamos en cuenta las simpatías de estos últimos hacia la organización terrorista ETA³. En 1974, faltó poco para que se rompieran las relaciones diplomáticas entre España y el Vaticano por una homilía de Antonio Añoveros, en la cual fue atacada la política del régimen franquista respecto al País Vasco. La situación se repitió en 1981 a causa de una carta pastoral, firmada por tres obispos vascos, que fue interpretada por la opinión pública española como un apoyo abierto al terrorismo (cf. Domingo y Landaburu 1981: 18). A finales de los setenta y principios de los ochenta, ETA intensificó indiscriminadamente su actividad terrorista, lo que provocó una respuesta decidida por parte de las fuerzas de seguridad. Cabe subrayar que en aquel tiempo en España finalizaba la transición a la democracia que había sido amenazada el 23 de febrero por el golpe de estado frustrado. Por lo tanto, aunque las acusaciones de respaldar el terrorismo parecen exageradas, no lo son tanto las de apoyar el nacionalismo vasco⁴.

LA IGLESIA EN CATALUÑA

En Cataluña, las inclinaciones de la Iglesia hacia el catalanismo se manifestaban muchas veces en las homilías pronunciadas en lengua vernácula. En 1959, Luis de Galinsoga, el director de *La Vanguardia*, tras haber oído el sermón en catalán, expresó su indignación por este hecho. El incidente fue conservado en una canción popular: “Escuche quien quiera oírlo / La historia tan singular / De Luis de Galinsoga / Un castellano leal. // Un día se fue a la iglesia / A oír misa y rezar. / Ya sube al púlpito el cura / y comienza a predicar. // ¿Qué pasa?, don Luis dice. / ¿Este habla musulmán? / ¡Este ni es cura ni es nada! / ¡Es un perro catalán!” (Blázquez 1991: 139-140). Sin embargo, el respaldo de la Iglesia a las aspiraciones catalanistas no se limitó a la predicación en la lengua catalana. Es fundamental en este sentido la contribución en la preservación y el fomento de la cultura catalana del monasterio de Montserrat. Uno de sus abades de mayor mérito fue Aureli Escarré (cf. Minobis 1986). En 1963, en una entrevista concedida a *Le Monde*, criticó agudamente tanto al régimen de Franco como a la misma Iglesia, a la que culpaba de mantener en la sociedad española la dicotomía entre los vencidos y los vencedores. Asimismo, argumentó que los catalanes no querían otros derechos, sino los de todas las minorías en el mundo civilizado. Insistió al mismo tiempo que los catalanes no eran separatistas aunque tampoco se sintieran castellanos: “Somos españoles, no castellanos”⁵. A mediados de los años

³ La controvertida cuestión de los vínculos entre ETA y la Iglesia vasca es un tema aparte. En España, desde hace tiempo, se dice que “ETA nació en las sacristías”. (cf. Villota Elejalde 1985: 488-500; Blázquez 1991: 140; Hermet 1986: 108 y 430; García Cortázar y Fusi 1988: 105-107 y 113). Asimismo, me ocupé de este tema en mi tesis de licenciatura, inédita, *La Iglesia Católica y la Transición a la democracia en España* (2005: 133-142).

⁴ Los obispos llegaron a criticar en esta carta el Estatus de Autonomía concedido al País Vasco en 1979 por considerarlo insatisfactorio.

⁵ “Nous sommes Espagnols, non pas Castellans” (“Une déclaration au *Monde* de l’abbé de Montserrat”, *Le Monde*, 14.11.1963: 4).

sesenta, se inició una crisis interna en la Iglesia catalana debido a la confrontación del bajo clero con la jerarquía eclesiástica. Con ocasión de la nominación de Marcelo González Martín para la diócesis de Barcelona, los sacerdotes catalanes salieron a las calles con el lema de *Volem bisbes catalans* (cf. Piñol 1999: 297-299). Este postulado se realizó en 1971, cuando Narcís Jubany i Arnau fue nombrado obispo de Barcelona. Sus incuestionables méritos en el terreno del catalanismo cultural fueron reconocidos no sólo por la democracia cristiana, sino también por la izquierda catalana (cf. Díaz-Salazar, Recio y Uña 1990: 86). Fue él quien recordó en 1974, con ocasión de los *Jocs Florals* en Barcelona, que los documentos del Concilio Vaticano II no hablaban de las lenguas oficiales sino de las vernáculos y éstas, según el criterio de la Conferencia del Episcopado Español de 1964, eran en España cuatro: castellano, catalán, vasco y gallego.

LA IGLESIA EN GALICIA

Pese a la mencionada declaración de la Conferencia Episcopal sobre las lenguas vernáculos en España, la actitud lingüística de la Iglesia en Galicia fue, y sigue siendo, muy diferente a la descrita en los casos vasco y catalán. La definición del gallego por la Conferencia como una de las lenguas vernáculos de España es indispensable para acceder a su uso en la liturgia, pero no significa su introducción automática a las iglesias ni obliga a la jerarquía local a emprender cualquier actividad en este sentido. De acuerdo con la Constitución *Sacrosanctum Concilium*, es la autoridad eclesiástica local la que debe pedir permiso para el uso de una u otra lengua en la liturgia si bien la decisión final pertenece a la Sede Apostólica. De todas formas, tanto en el País Vasco como en Cataluña, el Concilio sólo sancionó la práctica común de predicar en euskera o en catalán y permitió introducir estas lenguas en las partes reservadas hasta entonces al latín. En cambio, en Galicia no solía predicarse en gallego ni parecía que hubiera tales ambiciones. Según una encuesta realizada en 1964, sólo dos de los 42 sacerdotes gallegos encuestados consideraban apropiada la introducción del gallego en la liturgia, y todavía 20 años después del Concilio el porcentaje de las misas dominicales celebradas en gallego no sobrepasaba el 7% (cf. López Muñoz 1989: 201). El Concilio Vaticano II no originó un cambio real en el proceder lingüístico de la Iglesia en Galicia. Una de las causas de esta situación probablemente está en la convicción del clero de que la lengua y la cultura gallegas no difieren sustancialmente de la lengua y cultura del resto del Estado. Lo confirma la interpretación que se dio en Galicia a las directrices conciliares: en el boletín del Arzobispado del 20 de diciembre de 1964 se declaraba que la lengua vernácula de Galicia era el castellano⁶, y desde enero del año siguiente en las iglesias gallegas se celebraba ya la liturgia según

⁶ De la misma manera se interpretaron en Galicia las enseñanzas del Concilio de Trento (1562) que recomendaba que se explicase la doctrina de la Iglesia en la lengua de los fieles. En Cataluña y en el País Vasco se aprovechó esta oportunidad para traducir los populares catecismos al catalán y al vasco (como el del Padre Astete, que tuvo hasta 30 ediciones en euskera y ninguna en gallego). (Ferro Ruibal 1987: 21 y 1990: 342).

el misal castellano (cf. López Muñoz 1989: 33).⁷ Aunque en 1969 se autorizó la misa en gallego, sólo en 1988 se publicó el primer misal en esta lengua y dos años después, la Biblia.

LOS LAICOS

Los años sesenta las iglesias vasca y catalana se caracterizaban por una continua tensión entre el bajo clero y la jerarquía. En Galicia, este papel contestatario del bajo clero lo asumieron los laicos. Las primeras organizaciones seculares que reclamaban el uso del gallego en la liturgia, aparecieron ya en los años cincuenta. La D.F.G. (*Deus Fratesque Gallaetiae*) y la *Mocidade Católica Galega* propusieron las primeras, aunque no oficiales, traducciones del misal y de la Biblia. Entre 1964 y 65 surgió en la prensa local gallega un amplio debate acerca de la lengua de la liturgia en Galicia. La polémica debió de inquietar a las autoridades civiles, ya que en marzo de 1965 el Ministerio de Información y Turismo prohibió a la prensa gallega tratar este asunto. Los católicos comprometidos con el galleguismo sospechaban que la directriz ministerial fue inspirada por la misma jerarquía eclesiástica gallega. Sea como fuere, las instrucciones del Ministerio se quedaron en papel, porque poco después *El Correo Gallego* publicó una carta abierta a los obispos gallegos firmada por 1200 personas, muchas de ellas eminentes personalidades de la vida pública de Galicia, en la cual se pedía expresamente la introducción del gallego en la liturgia. La petición fue interpretada por la Iglesia no como una preocupación por la formación de los fieles de acuerdo con las enseñanzas conciliares, sino como una reivindicación de carácter nacionalista. Uno de los altos funcionarios de la diócesis compostelana comentó acerca de este tipo de diligencias que la lengua gallega debería servir a la liturgia y no al revés. Cuando surgió la iniciativa de impartir la catequesis en la lengua vernácula en Tui, el obispo de esta diócesis afirmó: “He visitado todas las parroquias rurales de la diócesis y en todas ellas los niños entendían perfectamente el castellano. Por ello no será necesario el idioma gallego” (López Muñoz 1989: 35).

La democratización del país y la consiguiente aprobación del Estatuto de Autonomía de Galicia no influyeron en la actitud lingüística de la Iglesia gallega. Al contrario, el conflicto se volvió aún más agudo. Como el movimiento galleguista se oponía al régimen franquista, al final de la dictadura la Iglesia a veces colaboraba con él de acuerdo con la lógica de distanciamiento del régimen. Después de la muerte del dictador, la Iglesia en Galicia ya no tenía reparos en rechazar todo tipo de “separatismo”, como designaba a cualquier iniciativa nacionalista. Esta política de la Iglesia se acentuó especialmente con ocasión de la celebración de la *Romaxe de Crentes Galegos* que la cúpula eclesiástica gallega intentó impedir constantemente. La primera romería se organizó en 1978 bajo el lema *Eu renazo galego*. Su inspirador fue Xosé Chao Rego, miembro del grupo *Boa Nova*, que se hizo cargo de parte

⁷ El mismo Vicente Enrique y Tarancón (Primado de España desde 1969 hasta 1971 y luego presidente de la Conferencia Episcopal desde 1971 hasta 1981) preguntado por la lengua de la liturgia en Galicia en 1968 contestó: “En Galicia no se habla gallego” (López Muñoz 1989: 41). El obispo de Orense en los años 1952-1987, Angel Temiño Saiz, afirmó: “El pueblo gallego no entiende el gallego” (López Muñoz 1989: 46).

de las actividades de la D.F.G. y la *Mocidade*. El éxito de la *Romaxe* sugiere que las ideas de la rama católica del movimiento galleguista fueron bien recibidas por la sociedad gallega. El entusiasmo generado por la buena acogida del evento llevó a este sector del galleguismo a fundar otra asociación de carácter católico, la *Irimia*. La tercera y la cuarta romería, aunque celebradas igualmente con un importante apoyo popular (3500-4000 participantes), se convirtieron en el blanco de ataques de la jerarquía eclesiástica gallega. Los sacerdotes que, a pesar de todo, asistieron a la ceremonia, fueron suspendidos *a divinis* y el arzobispo Ángel Suquía Goicoechea (arzobispo de Santiago de Compostela desde 1984 hasta 1994, presidente de la Conferencia Episcopal desde 1999 hasta 2002) amenazó con el traslado forzoso de los curas más activos. Cuando en 1982 Juan Pablo II, con ocasión de su visita a Santiago de Compostela, pronunció algunas palabras en gallego, su público reaccionó con entusiasmo. El arzobispo Suquía, que había declarado que en Santiago no faltarían los acentos regionales, así como había sucedido en Cataluña y el País Vasco, no dijo ni una palabra en gallego. La Curia justificó esta ausencia significativa con su reserva hacia el separatismo (*¡sic!*) y la intención de presentar a la Iglesia gallega como más dócil que la catalana y la vasca⁸, calificación que parece apropiada para el clero gallego.

LOS SEMINARIOS

En el siglo XIX la Iglesia optó por candidatos de procedencia humilde en los seminarios para debilitar el impacto del naciente liberalismo en el campesinado (cf. Mariño Paz 1998: 340). También hoy en día, la mayor parte de los sacerdotes de Galicia procede de las clases bajas. Hay que tener en cuenta que eran, precisamente, estos sectores de la sociedad los que conservaban la lengua vernácula: aún en los años noventa, el gallego era la lengua materna del 73-75% del clero en Galicia (cf. Ferro Ruibal 1990: 351; López Muñoz y García Cendián 2000: 9). De modo que el lugar de formación de los futuros sacerdotes tuvo que ser un factor determinante en las actitudes lingüísticas del clero gallego. En los seminarios, estos hijos de labriegos aprendían no sólo castellano, sino también a despreciar la lengua de sus padres. Los que hablaban gallego eran castigados por los superiores⁹ y estigmatizados por otros seminaristas (cf. Ferro Ruibal 2000: 43). En estas circunstancias, los seminaristas de procedencia campesina percibían el gallego como una marca de rusticidad y el castellano como una prueba de universalismo. Ferro Ruibal, que fue seminarista en los años sesenta, así describe el ambiente en los seminarios:

Eu mesmo, se o cardeal Quiroga non me mandase a estudar a Roma, posiblemente non descubriría a miña galeguidade. [...] No Seminario viviamos un falso universalismo que nos facía pensar que nós estabamos fóra do mapa, cando era precisamente porque estabamos neste punto concreto do mapa polo que viviamos esta estúpida situación.

⁸ “[...] a maior docilidade da Igrexa en Galicia” (López Muñoz 1989: 51).

⁹ Uno de los sacerdotes que más enérgicamente combatía la persecución del gallego en los seminarios, fue Manuel Espiña Gamallo, director espiritual del Seminario Menor de Belvís en Santiago donde consiguió en 1962 la supresión de los castigos por hablar esta lengua (Gómez González 2010).

Foi grande a miña sorpresa ver de repente que nin ós cataláns, nin ós vascos nin a moitos compañeiros de razas distintas que alá tiven lles pasaba semellante cousa. Este falso universalismo tíñanos en Babia, nin eramos deste tempo e desta terra nin eramos capaces de sintonizar coas directrices da Igrexa universal. (Ferro Ruibal 1990: 48)

A causa de este falso universalismo, muchos de los párrocos gallegos alegaban que no podían decir misa en gallego porque los turistas no lo entendían (cf. López Muñoz 1989: 65). Actualmente, nadie persigue a los seminaristas que hablan gallego y algunos de ellos lo utilizan como vehículo de comunicación diaria. En la encuesta hecha hace veinte años por López Muñoz, los seminaristas declaraban que no tenían ningún prejuicio lingüístico y valoraban positivamente la idea de introducir el gallego en la liturgia (López Muñoz 1989: 149-173). Sin embargo, los cambios lingüísticos en la Iglesia gallega se producen con una lentitud impresionante. En los seminarios sigue dominando el castellano y los sacerdotes pocas veces se inscriben en los cursos de gallego. ¿Dónde buscar las causas de esta situación?

LA DIGLOSI

En 1348 Galicia perdió su independencia política y quedó subordinada a la Corona de Castilla y León. Desde entonces, la nobleza gallega inició su declive siendo relevada en la administración por los castellanos y leoneses. El Reino de Galicia perdía paulatinamente su esplendor anterior y se convertía en la región más pobre y más atrasada de la Península. La imagen de Galicia que refleja la literatura castellana no deja lugar a dudas acerca del estatus social de sus habitantes. En el teatro del Siglo de Oro español los gallegos desempeñaban las funciones sociales más humillantes y se los caracterizaba con los calificativos más desafortunados. Una tendencia parecida está presente en la literatura popular portuguesa. La figura del gallego pobre aparece en los villancicos populares en Castilla, Andalucía y Portugal hasta finales del siglo XVIII (cf. Monteagudo 1999: 234-235; Villanueva 1994). Mientras tanto, en Galicia, Diego Antonio Cernadas de Castro (el Cura de Fruime) replicaba a los autores de los versos injuriosos que circulaban por aquel entonces en España y en los cuales se denominaba a Galicia “de España muladar” y “el rincón del mundo” concluyendo: “¿[...] eres en realidad el propio infierno?”¹⁰. El poema más popular fue el soneto *Descripción del Reyno de Galicia*¹¹, atribuido erróneamente a Góngora (cf. Filgueira Valverde 1969: 239). El Cura de Fruime aseguraba que su huerta era

¹⁰ *Cierto castellano empleado en Galicia hace la descripción siguiente del Reyno y sus gentes*, autor anónimo. Los poemas que cito o a los que me refiero en este apartado, los incluye íntegros Ferro Ruibal en *A Igrexa e a lingua galega*.

¹¹ *Descripción del Reyno de Galicia* (SONETO): “Pálido Sol en Cielo encapotado,/ Mozas rollizas de altos Coliseos,/ Tetas de vacas, piernas de correos,/ Suelo nunca barrido ni regado;// Campo de abrojos todo matizado,/ Berzas gigantes, pulgas filisteos,/ Nabos de el Cayro, búcaros pigmeos,/ Trage tosco, y estilo mal limado;// Montes que llegan á la ardiente Esfera,/ Papas de millo en concas de madera;// Natas aceddas, buchets de pescados,/ Pan de Guinéa, techos ahumados;// Candelas de recina con tericia,/ *Este es, hermano, el Reyno de Galicia*”.

hermosa y fértil, pero vinieron la oruga, el ratón, el marrano y el zorro, que representan al asturiano, castellano, andaluz y montañés respectivamente, e hicieron de Galicia “Reyno infeliz, país desventurado”. Muchos de estos prejuicios se mantienen hasta hoy en día, lo que podemos comprobar analizando los chistes que se cuentan sobre los gallegos¹².

El modo de percibir Galicia por los habitantes de otras regiones españolas generó un sentimiento de inferioridad en los gallegos. El auto-odio repercutió negativamente en las actitudes sociales ante la lengua vernácula de Galicia. Durante todo el siglo XVIII, y la mayor parte del XIX, para el 90% de los habitantes de Galicia el gallego era la lengua de comunicación hasta el punto que muchos de ellos no entendían bien el castellano a pesar del parentesco entre ambas (cf. Mariño Paz 1995: 563-569). La industrialización del siglo XX y la consecuente migración del campo a la ciudad, así como el creciente centralismo del Estado, entre otros factores, originaron el descenso del uso del gallego¹³. El abandono progresivo del gallego estuvo condicionado por el estatus social más elevado del castellano que, aun siendo una lengua minoritaria en Galicia, era la lengua dominante porque era la lengua del poder y de la élite (cf. Mariño Paz 1998: 332; Monteagudo 1999: 228). La diglosia decimonónica quedó reflejada en los textos del *prerrexurdimento* escritos en la primera mitad del siglo XIX. Fueron cortos textos paraliterarios publicados en la prensa local o en hojas sueltas que aparentemente eran transcripciones de conversaciones auténticas de los campesinos. Muchas veces son textos bilingües ya que ciertos personajes como los abogados o, precisamente, los curas siempre se expresan en castellano mientras que sus interlocutores, normalmente labriegos, hablan gallego¹⁴. Por lo visto, el castellano era la variedad A(ita) y el gallego era la variedad B(aja). Desde aquel tiempo hasta la segunda mitad del siglo siguiente, la situación no cambió sustancialmente. Por consiguiente, aunque la pregunta hecha públicamente por Otero Pedrayo, uno de los galleguistas más destacados, al obispo Ángel Temiño Saiz (obispo de Orense entre 1952 y 1987) en 1960: “¿Por qué a Igrexa non reza en galego?” (López Muñoz 1989: 31), se quedó sin respuesta, podemos considerar como tal las palabras del obispo José Guerra Campos (de origen gallego, obispo auxiliar de Madrid-Alcalá desde 1964, luego Secretario General de la Conferencia Episcopal Española): “Yo no me presentaría ante Dios en alpargatas” (López Muñoz 1989: 34).

Actualmente, ha aparecido en Galicia la diglosia invertida. Según la ley, el gallego es obligatorio en la administración local, se enseña en las escuelas¹⁵ y la Radio y la Te-

¹² Que sirva de ilustración un chiste: ¿Por qué los gallegos abren la leche en la tienda? Porque dice: ÁBRASE AQUÍ.

¹³ Según los datos sobre el uso real del gallego de 2001, el 56,84% de los habitantes de Galicia habla siempre en gallego, el 30,29% sólo a veces y el 12,86% nunca. www.xunta.es/linguagalega/datos_basicos_de_la_lengua_gallega.

¹⁴ Sin embargo, en los cuentos populares gallegos, que también son diglósicos, aunque los reyes, princesas, médicos e incluso el zorro hablan castellano, los curas siempre hablan gallego. Según Camino Noia, el pueblo gallego consideraba a los curas como “los suyos” porque, efectivamente, ésta era su procedencia. De la conferencia de Camino Noia, *Narrativa curta e tradición oral*, pronunciada el 30.05.2008 en el Centro de Estudios Galegos en Varsovia.

¹⁵ En Galicia, la enseñanza privada sigue estando dominada por la Iglesia cuyas escuelas no se declaran partidarias de un mayor uso del gallego en la enseñanza. En una conversación privada, la profesora del gallego, Elvira Riveiro Tobío, me contó que durante una entrevista de trabajo en una de estas escuelas se le había advertido de que podía hablar el gallego únicamente en las clases de gallego y que hablar este idioma en las pausas y fuera de la clase estaba tajantemente prohibido. En algunas de estas escuelas se llega a enseñar el gallego en castellano.

levisión Gallega sirven para promover su uso en la sociedad¹⁶. A pesar de ello, el gallego aún no ha recuperado su prestigio. No obstante, no es ésta la única causa de recelo de la Iglesia ante el idioma gallego cuyo pecado original, según la expresión de Ferro Ruibal (s.f.), fue el liberalismo.

EL REGIONALISMO¹⁷, EL REXURDIMENTO Y EL LIBERALISMO

En el siglo XIV, simultáneamente con el relevo nobiliario a raíz de la subordinación a Castilla, se produjo en Galicia el relevo eclesiástico. La Iglesia fue una institución muy poderosa en la Galicia medieval, siendo el arzobispado compostelano la diócesis más rica de la Península después de Toledo. Pero así como sucedió en la administración pública, los altos cargos en la Iglesia gallega fueron ocupados por los jerarcas foráneos. Entre 1500 y 1830, sólo 15 de los 167 obispos nominados en Galicia fueron gallegos.

A principios del siglo XIX, la Iglesia era la propietaria de más de la mitad de las tierras en Galicia¹⁸. El naciente liberalismo tuvo que situarse en oposición a la Iglesia y sus aliados. Cuando, medio siglo después, llegaron las ideas nacionalistas a la Península, las circunstancias que encontraron en las diversas regiones del país fueron muy distintas: en las dos regiones que se consideraban más católicas de España, el País Vasco y Galicia, el nacionalismo no fue asumido por los mismos grupos sociales. Ello se debió en parte a la situación de la Iglesia que era distinta en uno y otro caso. El carlismo, que acababa de perder su última guerra, tenía muchísimos adeptos entre el clero vasco que ahora necesitaba de otro aliado político en el enfrentamiento con el liberalismo. Al mismo tiempo, Sabino Arana, el primer ideólogo del vasquismo, buscaba una base social para éste. De esta alianza nació el nacionalismo vasco impregnado por la filosofía cristiana. Aunque el clero gallego también apoyó masivamente al carlismo, su derrota no constituyó para la Iglesia una importante pérdida de fuerza política ni supuso peligro alguno en cuanto a su posición en la sociedad. Galicia era un país eminentemente rural con un liberalismo muy débil, localizado en La Coruña y Santiago de Compostela y dividido por los conflictos internos (*cf.* Barreiro Fernández 1984 V. I: 141 y V. IV: 24). En estas circunstancias, la Iglesia no tenía ninguna motivación para alentar el naciente nacionalismo gallego. Es más, tenía motivos suficientes para combatirlo enérgicamente. Los primeros galleguistas, en vez de vincular su ideología con la Iglesia al modo de Sabino Arana, tendieron más bien a elaborar algún tipo de pacto de neutralidad entre el nacionalismo y el catolicismo, reconociendo que la religión formaba parte del patrimonio cultural de Galicia. Sin embargo, esta coexistencia pacífica no hubiera sido posible sin la necesaria reducción del poder económico de la Iglesia y su influencia en la vida social.

¹⁶ Durante la inauguración de estas instituciones, el representante del arzobispado compostelano, Daniel Cerqueiro Toribio, las bendijo en castellano (López Muñoz 1989: 52).

¹⁷ La periodización clásica del movimiento nacionalista gallego: el provincialismo (1840-1886), el regionalismo (1886-1907), el nacionalismo (desde 1916).

¹⁸ Exactamente el 52% de las tierras (Ferro Ruibal 1990: 349).

Una de las principales preocupaciones de los regionalistas gallegos era el subdesarrollo de Galicia. Si recurrimos a los escritos de Manuel Murguía, el homólogo gallego de Sabina Arana, y de otros ideólogos del primer nacionalismo gallego, encontramos una imagen lamentable de la Galicia decimonónica, subyugada, hambrienta, apática y desangrada por el gran éxodo hacia Castilla, Andalucía, Portugal (cf. Meijide Pardo 1960) y, finalmente, a América Latina, a Argentina especialmente. Los principales *rexurdimentistas* como Rosalía de Castro, Curros Enríquez¹⁹ o Valentín Lamas Carvajal se identificaban con los más desafortunados y hablaban con su voz. Como el clero, junto con la hidalguía, era la clase dominante en Galicia, la Iglesia fue percibida como un obstáculo para la recuperación económica de Galicia. De esta manera, los primeros galleguistas compartían con el liberalismo tanto los objetivos como el enemigo. No obstante, los regionalistas gallegos relegaban la cuestión lingüística a un segundo plano, considerando que lo más urgente era la reforma política y económica. Los padres del nacionalismo gallego hablaban castellano y el mismo Manuel Murguía habló gallego en público sólo en tres ocasiones. Fueron los liberales los autores de los primeros textos impresos en gallego. Se trata de los ya mencionados textos paraliterarios del *prerrexurdimento*, datados entre los años 1808-1840. Aparte de los diálogos que imitaban las pláticas de los labradores, los liberales gallegos escribieron muchos más textos de todos los géneros en la lengua del país: poesía, prosa e incluso una pieza teatral²⁰. En 1813, Manuel Pardo de Andrade publicó *Os Rogos d'un gallego* que se convirtió en el primer *best-seller* en lengua gallega. El tema del poema es la Inquisición, que este cura liberal²¹ ataca con furia. Es evidente que la motivación del uso del gallego en los escritos liberales del *prerrexudimento* no fue de carácter estético y reivindicador, sino pragmático y propagandístico. Los liberales gallegos eran conscientes de que para gobernar en Galicia había que ganarse el apoyo del campesinado, puesto que aún en 1900 más del 90% de los gallegos estaba asentado en los núcleos rurales (Mariño Paz 1998: 332). Desde la invasión napoleónica, la herramienta fundamental de la propaganda liberal fue la prensa. No obstante, la clase social a la que los liberales querían conquistar en Galicia era mayoritariamente analfabeta y además monolingüe en gallego. Aunque probablemente la mayoría de ellos entendía parcialmente el castellano por el parecido que se da entre estas dos lenguas y por su coexistencia secular, se trataba de una comprensión imperfecta en el caso de ideas complejas y nuevas. En un intento de garantizarse la aceptación de su política por parte

¹⁹ Ambos tienen en sus biografías acentos anticlericales. Rosalía de Castro se ganó la enemistad de la Iglesia en 1864 al escribir un artículo que finalmente no llegó a publicarse porque los seminaristas de Lugo amenazaron con apedrear la imprenta que iba a imprimirlo. Curros Enríquez, en cambio, publicó en 1880 *Aires da miña terra*, tomo de poesías que fue denunciado por el obispo de Orense por contener las blasfemias y herejías. En 1888 publicó *O divino sainete*, un poema satírico, en el cual criticó la Iglesia.

²⁰ Sobre el liberalismo de Antonio Benito Fandiño se puede discutir, pero no cabe duda que el autor de *A Casamenteira* sentía más simpatía por los liberales que por los absolutistas.

²¹ Aunque, efectivamente, Pardo de Andrade pertenecía al clero, el grado de apoyo al liberalismo entre los sacerdotes y religiosos gallegos fue mínimo en aquella época. A pesar de ello, los liberales explotaban la figura del cura liberal en las tertulias *prerrexurdimentistas*. Era precisamente este personaje el que se encargaba de explicar las cuestiones más delicadas de la ideología liberal, normalmente relacionadas con la posición de la Iglesia en la sociedad.

del campesinado gallego, los liberales tuvieron que recurrir a su táctica habitual, modificada y ajustada a las exigencias del grupo receptor. En consecuencia, fueron concebidos textos en gallego relacionados con la literatura popular tanto por sus formas, temas y motivos, como por el lenguaje empleado. Los escasos paradigmas de la ideología liberal que se consideraban necesarios para conseguir el fin deseado, fueron introducidos con sumo cuidado y a través de elementos bien conocidos por los destinatarios. A pesar de que se trataba de textos impresos parece que su difusión fue fundamentalmente oral. De todas formas, era ésta la única vía de la que disponían los liberales en Galicia para llegar a un campesinado completamente dominado, en el sentido propagandístico, por el púlpito y el confesionario (cf. Barreiro Fernández 1984 V. II: 172-179). Si tomamos en cuenta el alto grado de religiosidad del pueblo gallego por un lado y el del poder económico y social de la Iglesia por el otro, el párroco rural, que recurre al gallego en el contacto directo con los fieles, se convierte en una figura clave de la escena política en Galicia (Chao Rego 1988: 44).

EL NACIONALISMO MADURO

El Partido Galleguista, el primer partido de carácter nacionalista en Galicia, se fundó el 2 de diciembre de 1931. Aunque habían aparecido iniciativas parecidas con anterioridad, fue la primera formación con una base social relativamente amplia y con un programa claramente reivindicador. Gracias a ello, el Partido Galleguista constituyó una herramienta eficaz en la lucha política. Si bien en el partido no faltaban los conservadores, como Vicente Risco, su línea general era izquierdista, lo que confirmaba la decisión de formar parte del Frente Popular en 1936 (cf. Juana y Castro 1987: 134-135). Durante la dictadura, el movimiento galleguista prácticamente dejó de existir. En los años cincuenta, apareció el grupo *Brais Pinto*, formado por estudiantes de ideas radicales. En los años sesenta, empezaron a surgir formaciones nuevas como el Partido Socialista Gallego o la Unión del Pueblo Gallego, todas ellas de carácter izquierdista, pero poco activas hasta el final del franquismo. El movimiento galleguista era tan débil en aquella época que las autoridades franquistas esperaban evitar las tendencias separatistas, por lo menos en esta región²². Galicia debe el Estatuto de Autonomía en gran medida a los vascos y los catalanes, que reivindicaban sus derechos mucho más activamente. Hasta hoy en día es más pertinente en Galicia la distinción entre los partidos de derechas

²² Cuando en 1966 el cardenal Quiroga, uno de los obispos menos reticentes a la idea de introducir el gallego en la liturgia, presentó en Roma la petición de permiso para poder celebrar la misa en gallego, la respuesta fue que el asunto tenía que esperar. Xesús Ferro Ruibal, especialista en historia de la Iglesia en Galicia, me reveló en una conversación privada que esto había ocurrido a causa de las presiones por parte de las autoridades españolas que, aunque en el caso de Cataluña y el País Vasco reconocían que el asunto ya estaba perdido, en el de Galicia suponían poder detener el desarrollo de las ideas nacionalistas. Xesús Ferro estaba entonces en Roma como seminarista y formaba parte del grupo *Os Irmandiños*, cuyo objetivo era la galleguización de la Iglesia, pero no posee ningún documento que pueda confirmar esta hipótesis.

y de izquierdas que entre los galleguistas y los españolistas²³. El movimiento galleguista actual está dominado por la izquierda y la extrema izquierda, siendo los partidos más importantes el Bloque Nacionalista Gallego y el Frente Popular Gallego. Esta última formación es considerada la más representativa del movimiento galleguista. De hecho, sus partidarios argumentan que los militantes del Bloque hablan gallego sólo en el parlamento y los mítines. Para ver qué línea ideológica representa el Frente Popular Gallego basta con leer la entrevista a Xosé Luís Méndez Ferrín, candidato gallego al premio Nobel, publicada en el libro de Xosé Manuel Caño (Caño del 2005), en la que el escritor considera nociva la caída de la Unión Soviética y critica el capitalismo voraz. Igualmente, se puede ir a la manifestación del *Día da Patria Galega*, el 25 de julio, en Santiago de Compostela y pasear por la Alameda, donde se venden revistas marxista-leninistas, los participantes izan banderas rojas con la hoz y el martillo y una persona, en el discurso que culmina la concentración, habla de la ocupación extranjera que sufre Galicia. El 25 de julio es también el día de Santiago. Los militantes del Frente Popular Gallego dicen que es absurdo y no sólo porque Santiago es el patrono de España, sino principalmente porque en su visión de la “Galicia libre” no hay lugar para la Iglesia. En el escudo de Galicia aparece sobre un campo azul un cáliz de oro, sumado de una hostia y rodeado por siete cruces. No veremos este escudo en las banderas izadas durante la manifestación del Frente Popular Gallego ya que éstas tienen una estrella roja (*estrelas*)²⁴.

Tanto en el País Vasco como en Cataluña existen partidos nacionalistas de tendencia derechista, sobre todo relacionados con la democracia cristiana. No los hay en Galicia. A pesar de una importante representación de los católicos practicantes, incluso de ideas derechistas, en el caso del movimiento galleguista no podemos hablar de ningún partido nacionalista de derechas en Galicia, ni siquiera de esta tradición. Las grandes figuras de Alexandre Bóveda, fusilado por los franquistas (una muerte silenciada por la Iglesia), Otero Pedrayo o Vicente Risco, con una deserción controvertida en su biografía²⁵, constituyen sólo excepciones importantes en la historia del galleguismo político.

CONCLUSIONES

En el contexto de la polémica iniciada con el retorno al misal tridentino sobre la actitud de Benedicto XVI hacia el Concilio Vaticano II, así como tomando en cuenta los reproches de abandonar parcialmente las reformas conciliares que se hacían al pontificado

²³ Datos presentados por los hermanos Ignacio y Santiago Lago Peñas durante la presentación de su libro *Vinte e cinco anos de autonomía en Galicia: mudanzas políticas e económicas*. “Galicia, a Comunidade con máis partidos nos últimos 25 anos”, *Galicia Hoxe*, www.galicia-hoxe.com.

²⁴ La bandera oficial fue regulada por la Xunta de Galicia en 1984. Esta bandera lleva el escudo de armas del antiguo Reyno de Galicia que se remonta a finales del siglo XIII. La *estrela* apareció por primera vez (con una estrella blanca) en un diseño de Castelao anterior a la Guerra Civil y hace referencia a la bandera cubana.

²⁵ Vicente Risco fue uno de los ideólogos del nacionalismo gallego desde 1916, pero, cuando estalló la Guerra Civil en 1936, se declaró públicamente partidario de los franquistas y apoyó la dictadura hasta su muerte en 1963.

anterior, surge la pregunta de la recepción del Concilio en la Iglesia universal. La Iglesia española, bajo la presidencia del cardenal Tarancón, pudo ser el modelo de la Iglesia posconciliar. Sin embargo, los constantes conflictos de la jerarquía con los gobiernos socialistas desde 1982 y, luego, la colaboración estrecha con los de Aznar, señalan una inclinación hacia la filosofía preconiliar. Tras los enfrentamientos directos con los socialistas en la época de Zapatero, la jerarquía eclesiástica no dudó en situarse explícitamente en la escena política (Miłkowski 2008: 31). Junto a la Iglesia española, uno de los principales eslabones de esta institución en Europa es la Iglesia polaca. La Radio María y la decididamente conservadora tendencia de la actual Conferencia Episcopal Polaca, demuestran que no sólo la Iglesia española se resiste a una auténtica reforma conciliar sucumbiendo a la tentación de “la alianza entre el Trono y el Altar”. Si miramos la Iglesia gallega desde esta perspectiva, resulta que su problema no es el movimiento galleguista en sí, sino la recepción del Concilio Vaticano II. Cuando hoy en día se pregunta a los representantes de la Iglesia gallega por qué ésta fue la única en España que no respaldó la cultura minoritaria en su territorio, recurren a los ilustrados como el Padre Sarmiento y el Cura de Fruime o a los republicanos como Alexandre Bóveda. Cuando se pregunta por qué cincuenta años después del Concilio, la Iglesia en Galicia sigue hablando castellano, ésta se defiende con logros modestos como la tradicional Misa de Rosalía, celebrada por la primera vez el 25 de julio de 1933, o con las conclusiones del Concilio de Galicia (iniciado en 1974) que aún no han llegado a realizarse. Se señala también a los arzobispos Manuel Lago González²⁶ y Fernando Quiroga Palacios²⁷, cuya actitud fue tan indecisa y ambivalente que se considera más controvertida que galleguista. En vista de la pobreza de estos argumentos, los sacerdotes gallegos repiten con una firmeza impresionante, que los gallegos prefieren las misas en castellano²⁸. Añaden que todos entienden el castellano y el gallego no, sobre todo el tipo de gallego que se utiliza en el altar²⁹ (cf. López Muñoz 1989: 118). Esto significa que el gallego hablado por los fieles no es apto para los fines litúrgicos. Por ello, hay que sustituirlo por la lengua sacra. Sólo así se puede explicar el temor de los curas a que no hablen lo suficientemente bien el gallego como para

²⁶ Manuel Lago González fue obispo de Tuy desde 1917 hasta 1923 y arzobispo de Santiago desde 1923 hasta 1925. Escribió poesías, algunas de ellas compuestas en gallego.

²⁷ Fernando Quiroga Palacios fue obispo de Mondoñedo desde 1945 y arzobispo de Santiago desde 1949. Fue el primer cardenal que celebró la misa en gallego. Murió en 1971.

²⁸ La Iglesia a veces se refiere a una encuesta realizada con ocasión del Concilio de Galicia, que no fue publicada, y según la cual, sólo el 5,3% de los encuestados deseaba la misa en gallego. Ferro Ruibal, que mencionó esta encuesta, subrayó que no había sido hecha según las normas que rigen los sondeos de opinión pública, la encuesta había sido escrita en castellano y las preguntas eran tan confusas que difícilmente se podían sacar de ella unas conclusiones vinculantes. Una actitud especialmente activa de los laicos así como unas experiencias muy positivas de los párrocos, que a pesar de todo decidieron misar en gallego, confirman las palabras de Xesús Ferro (López Muñoz 1989: 118 y siguientes). En el último estudio de López Muñoz y García Cendián este alegato está aparentemente confirmado. Los encuestados, preguntados por la causa de la falta o insuficiencia de las misas en gallego, señalan como tal la negativa de los creyentes. Sin embargo, los mismos encuestados, preguntados por su opinión acerca de la liturgia en gallego, contestan mayoritariamente que están a favor de su introducción (López Muñoz y García Cendián 2000: 44 y 56).

²⁹ Según la encuesta de López Muñoz y García Cendián, los gallegos consideran que “os cregos non saben misar en gallego” (2000: 45).

utilizarlo en el rito litúrgico. Para la mayoría de ellos es su lengua materna. Se trata, pues, de un argumento clave para la comprensión de la actitud lingüística de la Iglesia en Galicia. El Concilio Vaticano II optó por las lenguas vernáculas para acercar la doctrina católica a los fieles. La misa iba a ser más bien un encuentro con Dios-Padre que una ceremonia de homenaje: de un ritual público iba a convertirse en una experiencia privada. De manera que la reserva que manifiesta la Iglesia en Galicia a la introducción del gallego en la liturgia se explica por la resistencia a la asimilación de la filosofía conciliar. Sólo así se puede entender la convicción de la Iglesia de que el uso de una u otra lengua en la liturgia tiene connotaciones políticas. Efectivamente, en Galicia el uso público del gallego sigue siendo una cuestión muy delicada. El mismo hecho de hablar gallego normalmente sugiere una orientación izquierdista del hablante y el uso de una de sus variantes indica ya una representación política determinada. Todo lo dicho se refiere al ámbito público, pero ¿atañe a la religión? Parece que últimamente la cuestión religiosa ha dejado de ser un asunto únicamente privado, como la había definido el Concilio Vaticano II. Por lo tanto, si la liturgia es una ceremonia pública, misar en castellano también tiene sus connotaciones políticas. El obispo Antonio María Rouco Varela (de origen gallego, arzobispo de Santiago de Compostela desde 1984, arzobispo de Madrid desde 1994, presidente de la Conferencia Episcopal Española de 1999 a 2005), autor de un informe especial sobre la inconveniencia del uso del gallego en la liturgia, afirmó que la “Iglesia Gallega” no existe (cf. Chao Rego 1977: 11). Esta afirmación parece cierta, aunque por razones diferentes a las expuestas por el obispo. La “Iglesia Gallega” no existe porque no difiere de la Iglesia española en su recepción del Concilio Vaticano II. No obstante, una mayor identificación de la Iglesia en Galicia con las enseñanzas conciliares aún es posible. Tras un periodo de desencanto por parte de los laicos que asumieron la iniciativa a favor del gallego en la Iglesia en los años ochenta y noventa (con traducciones de los materiales litúrgicos, las primeras misas regulares en gallego introducidas gracias a la presión ejercida por los fieles, la actividad investigadora sobre la religión en Galicia, etc.), el nuevo milenio se inició con un interés renovado por la Iglesia “galleguista”. Los investigadores como Victorino Pérez Prieto o Francisco Carballo³⁰ publicaron algunos artículos sobre la Iglesia en Galicia en la primera década del siglo. En 2000 el *Consello da Cultura Galega* publicó la *Receptividade do galego na liturxia* de Daniel López Muñoz y Bernardo García Cendián según la cual el 90% de los gallegohablantes se declararon católicos y la mayoría de ellos (el 67,4%) era favorable a la introducción de esta lengua en la liturgia (López Muñoz y García Cendián 2000: 16 y 56). Hace tiempo, la Iglesia en el País Vasco se adhirió al nacionalismo para recuperar la base social. ¿Podría la Iglesia en Galicia entrar en una alianza parecida con el nacionalismo gallego? Hace algunos años, esta hipótesis parecía completamente improbable. Actualmente, con el recién fundado *Foro*

³⁰ Son unos sacerdotes y teólogos controvertidos, muy comprometidos con el galleguismo y cuyo pensamiento se sitúa en la izquierda política. Victorino Pérez Prieto entró en conflicto con la archidiócesis compostelana al celebrar las misas estando casado por lo civil y declarando que Dios no tiene celos de que los curas tengan familia (“Victorino Pérez Prieto: «Dios no tiene celos de que el sacerdote tenga una familia»”. www.laopinioncoruna.es). Francisco Carballo fue condenado en 1981 a seis meses de prisión y una multa por un delito de calumnia a la policía que contenía su libro *Historia de Galicia*.

*de curas galegos Bispo Araújo*³¹ y su intensa actividad en la vida pública (el manifiesto por el gallego en la Iglesia de julio de 2009, la protesta al nuevo decreto sobre el gallego en la enseñanza de enero de 2010) se abren nuevas perspectivas para la Iglesia en Galicia. A pesar del silencio de sus obispos, los sacerdotes en Galicia recobran la voz para declarar que “[...] hay una Iglesia gallega que existe y resiste” (“Manifiesto del Foro de Curas por el gallego en la Iglesia” 2009).

BIBLIOGRAFIA

- ANDRÉS-GALLEGO, José y PAZOS, Antón M. (1999) *La Iglesia en la España contemporánea*. V. II. Madrid, Encuentro.
- BARREIRO FERNÁNDEZ, Xosé Ramón (1984) *Historia de Galicia*. V. I y II. La Coruña, Gamma.
- BLAS, Ceferino de (1995) *Tarancón, el cardenal que coronó al rey*. Barcelona, Prensa Ibérica.
- BLÁZQUEZ, Feliciano (1991) *La traición de los clérigos en la España de Franco*. Madrid, Trotta.
- BOGUSZEWICZ, Maria (2005) *La Iglesia Católica y la Transición a la democracia en España*. Tesis de licenciatura, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, Universidad de Varsovia (inédita).
- CALLAHAN, William (2003) *La Iglesia Católica en España (1875-2002)*. Barcelona, Crítica.
- CAÑO, Xosé Manuel del (2005) *Conversas con Méndez Ferrín*. Vigo, Xerais.
- CHAO REGO, Xosé (1979) “Igrexa nacionalista”. *Encrucillada* (Vigo). 11: 11-28.
- (1988) *Para comprendermos Galicia*. Vigo, Galaxia.
- DOMINGO, Xavier y LANDABURU, Ander (1981) “ETA te absolvo”. *Cambio* 16. 13.04.1981: 18-21.
- ECHARREN YSTÚRIZ, Ramón (1988) “Evolución del episcopado y clero españoles desde el Concilio hasta nuestros días”. En: J. M. Martín Patiño, J. M. Laboa Gallego y J. García Roca (eds.) *Al servicio de la Iglesia y del pueblo*. Madrid, Encuentro: 61-75.
- ENRIQUE Y TARANCÓN, Vicente (1996) *Confesiones*. Madrid, PPC.
- FERRO RUIBAL, Xesús (1987) *A Igrexa e a lingua galega*. Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega.
- (1990) “Lingua galega e a relixión”. *Grial* (Vigo). 107: 335-357.
- (2000) “Algúns textos relixiosos galegos anteriores a admisión do gallego como lingua litúrxica”. En: D. López Muñoz (coord.) *A palabra fai camiño*, A Coruña, Asociación Irimia: 43-159.
- FIGUEIRA VALVERDE, Xosé (1969) “Góngora y Galicia”. *Cuadernos de Estudios Gallegos* (Santiago de Compostela) V. XXIV: 225-258.

³¹ Miguel Ángel Araujo fue el obispo de Mondoñedo desde 1970 hasta 1985. Fue el jerarca que impulsó la traducción del misal y de la Biblia al gallego. En su *Memoria de vida* escribió que “Ser gallego y no ejercer de gallego es una esquizofrenia mental y cordial” (“Manifiesto del Foro de Curas por el gallego en la Iglesia” 2009). Curiosamente, la Iglesia pocas veces recurre a esta figura para defender su supuesta actitud galleguista.

- “Galicia, a Comunidade con máis partidos nos últimos 25 anos”. 04.01.2007. [En línea] <http://www.galiciahoxe.com/politica-galicia/gh/galicia-comunidade-mais-partidos-ultimos-25-anos/idEdicion-2007-01-04/idNoticia-120341/> [30.04.2012]
- GARCÍA DE CORTÁZAR, Fernando y FUSI, Juan Pablo (1988) *Política, nacionalidad e Iglesia en el País Vasco*. San Sebastián, Txertoa.
- GARCÍA ESCUDERO, José María (1985) “La sensibilidad del catolicismo español desde los años cincuenta hasta el momento actual”. *Cuenta y Razón* (Madrid). 20: 35-46.
- GÓMEZ GONZÁLEZ, Antón (2010) *Manuel Espiña, ejemplo de fe y galleguidad*. 02.03.2010. [En línea] <http://blogs.periodistadigital.com/religion.php/2010/03/02/p265572> [03.05.2010]
- HERMET, Guy (1986) *Los católicos en la España franquista*. V. II. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- JUANA, Jesús de y CASTRO, Xavier de (1987) “Historia comparada del Nacionalismo gallego y bretón”. *Espacio, tiempo y forma* (UNED). 1: 119-143.
- LÓPEZ MUÑOZ, Daniel (1989) *O idioma da igrexa en Galicia*. Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega.
- LÓPEZ MUÑOZ, Daniel y GARCÍA CENDIÁN, Bernardo (2000) *Receptividade do galego na liturxía*. Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega.
- “Manifiesto del Foro de Curas por el gallego en la Iglesia”. 08.07.2009. [En línea] <http://blogs.periodistadigital.com/religiondigital.php/2009/07/08/manifiesto-del-foro-de-curas-por-el-gall-1> [03.05.2012].
- MARIÑO PAZ, Ramón (1995) “Notas para a caracterización sociolingüística da Galicia dos séculos XVIII e XIX”. *Trabe de Ouro* (Santiago de Compostela). 24: 563-569.
- (1998) *Historia da lingua galega*. Santiago de Compostela, Sotelo Blanco.
- MARTÍN DESCALZO, José Luis (1982) *Tarancón, el cardenal del cambio*. Barcelona, Planeta.
- MEIJIDE PARDO, Antonio (1960) *La emigración gallega intrapeninsular en el siglo XVIII*. Madrid, C.S.I.C.
- MELLA MÁRQUEZ, Manuel (1989) “Los grupos de presión en la transición política”. En: J. F. Tezanos y R. Cotarelo (eds.) *La Transición democrática española*. Madrid, Sistema.
- “Militancia de cristianos en el partido” (1990). En: R. Díaz-Salazar, J. L. Recio y O. Uña (eds.) *Para comprender la transición española: religión y política*. Estella, Verbo Divino.
- MILKOWSKI, Tadeusz (2008) “Každy na swoim polu”. *Tygodnik Powszechny*. 09.03.2008: 31.
- MINOBIS, Montserrat (1986) *Aureli M. Escarré, abat de Montserrat 1946-1968*. Barcelona, La Llar del Llibre.
- MONTEAGUDO, Enrique (1999) *Historia social da lingua galega*. Vigo, Galaxia.
- PIÑOL, Josep M. (1999) *La transición democrática de la Iglesia católica española*. Madrid, Trotta.
- “Une déclaration au Monde de l’abbé de Montserrat” (1963). *Le Monde*, 14.11.1963: 4.
- “Victorino Pérez Prieto: «Dios no tiene celos de que el sacerdote tenga una familia»” (2011) [En línea] <http://www.laopinioncoruna.es/sociedad/2011/11/27/victorino-perez-prieto-dios-celos-sacerdote-tenga-familia/555047.html> [03.05.2012].
- VILLANUEVA, Carlos (1994) *Los villancicos gallegos*. La Coruña, Fundación Barrié de la Maza.