

LA RECONQUISTA CATÓLICA DE LAS MASAS. LAS MISIONES INTERIORES EN LA ESPAÑA FRANQUISTA

Francisco Bernal García
Universidad de Sevilla

Resumen

La investigación acerca de las misiones interiores constituye una vía óptima para profundizar en la historia social de la religión durante el período franquista. Este trabajo señala tres aspectos de la actividad misional que resultan particularmente relevantes para el conocimiento de las actitudes religiosas de la población: los esfuerzos de los misioneros por bautizar a adultos que no habían recibido el sacramento del bautismo; sus campañas de hostigamiento contra la minoría protestante y contra aquellos que desarrollaban prácticas pseudoreligiosas no aceptadas por la ortodoxia católica; y su afán por moralizar la sociedad española procediendo a unir en matrimonio católico a las parejas de “amancebados”. Al mismo tiempo, aborda la cuestión de si las misiones llevaron a cabo una verdadera “reconquista católica” y contribuyeron a incrementar de una manera significativa los índices de práctica religiosa de las poblaciones misionadas.

Introducción: franquismo y religión católica

Durante el período franquista la Iglesia católica puso en marcha un ambicioso proyecto de resocialización de la población española en la fe y en los usos católicos. El objetivo de este proyecto era frenar el proceso de secularización que venían experimentando sectores crecientes de la sociedad desde el siglo XIX y que se había visto intensificado durante los años de la 2ª República, así como restablecer la tradicional unidad católica del pueblo español. Se trata de lo que diferentes autores han denominado “reconquista católica” o “restauración social católica”¹.

Conocer cuáles fueron las consecuencias de este proyecto católico de resocialización resulta clave para la historia social del franquismo, de manera que en torno al mismo surgen preguntas cuyas respuestas se antojan esenciales para la comprensión histórica del período: ¿cuál fue el impacto de dicho proyecto sobre la sociedad española?, ¿cuáles fueron las actitudes sociales predominantes ante el mismo?, ¿fue verdaderamente eficaz a la hora de frenar y revertir el proceso de secularización en curso?

A pesar de su indudable importancia, es relativamente poco lo que sabemos sobre estas cuestiones. Aún no disponemos de una verdadera historia de la religión católica durante el franquismo, predominando más bien una historia de las instituciones católicas durante el franquismo, cuyo tema estrella ha sido el de las relaciones entre la jerarquía eclesiástica y el poder político, con especial atención a explicar cómo se pasó del “nacional-catolicismo” a la “traición de los clérigos”. Como consecuencia de ello, no es mucho lo que podemos responder cuando nos planteamos cuestiones fundamentales tales como: ¿cuáles eran las creencias religiosas de los españoles durante el período

1. Stanley G. PAYNE, *El catolicismo español*, Barcelona, Planeta, 1984, pp. 217 y ss.; Julián CASANOVA, *La Iglesia de Franco*, Madrid, Temas de Hoy, 2001, pp. 235 y ss.; William J. CALLAHAN, *La Iglesia católica en España (1875-2002)*, Barcelona, Crítica, 2003, pp. 299 y ss.

franquista?, ¿cómo evolucionaron?, ¿en qué consistían sus prácticas religiosas?, ¿qué consecuencias políticas y culturales se derivaron de dichas creencias y prácticas?

Las misiones interiores como instrumento de reconquista católica

Investigar sobre las misiones interiores puede ser una magnífica vía para abordar un estudio de la religión católica durante el período franquista que pretenda trascender los aspectos institucionales. Las misiones fueron uno de los instrumentos utilizados por la Iglesia católica para llevar a la práctica su proyecto de resocialización. No fueron el único. Junto con ellas habría que citar otros, tales como los ejercicios espirituales o la influencia sobre el sistema educativo. Sin embargo, sí constituyeron uno de los instrumentos más llamativos, debido a su fuerte impacto sobre las masas y a su intenso carácter propagandístico.

El origen de las misiones interiores se remonta al siglo XVI, pero tras la Guerra Civil experimentaron un intenso *revival* en España, siendo privilegiadas por la jerarquía eclesiástica como instrumento para la reconquista espiritual de las masas. Las misiones de posguerra consistían en campañas religiosas que se desarrollaban en una localidad o comarca durante un determinado número de días, entre siete y quince por lo general. Durante ese período de tiempo un grupo de misioneros pertenecientes al clero regular organizaba un intenso programa de actividades, incluyendo iniciativas tales como charlas y conferencias; procesiones, rezos y cánticos en la vía pública; o visitas a escuelas, hospitales, prisiones y centros de trabajo. La finalidad principal era lograr la movilización religiosa de la población. Por una parte, se aspiraba a revitalizar el celo religioso de aquellos que ya se consideraban católicos; por otra, se pretendía que abrazasen las prácticas propias de la fe católica aquellos que las habían abandonado o no las habían practicado nunca. El último día de la misión se celebraba un acto general en el transcurso del cual se incitaba a los presentes a recibir los sacramentos de la confesión y la comunión. El objetivo de los misioneros era que el mayor número posible de habitantes de la localidad misionada los recibiese. La misión aspiraba a dejar tras de sí una comunidad en la que la identificación unánime con la religión católica hubiese sido restaurada y en la que no quedase espacio para excepciones o disidencias².

Las primeras misiones del período franquista se llevaron a cabo muy poco después de finalizada la Guerra Civil. Por lo general estaban organizadas por órdenes religiosas y se realizaban, preferentemente, en localidades que habían permanecido largo tiempo en zona republicana, donde no había sacerdote o donde no había iglesia, en ocasiones por haber sido incendiada durante la guerra. Sin embargo, ya desde comienzos de la década de 1940 observamos cómo los obispos sistematizaron estos esfuerzos, procediendo a elaborar planes que, en muchos casos, contemplaban la realización de misiones en todas y cada una de las localidades encuadradas en sus diócesis. Se desató, de este modo, una auténtica “fiebre misional” que habría de extenderse durante las décadas de 1940 y 1950 y que habría de afectar a todo tipo de localidades: tanto a las que habían formado parte de la zona republicana durante la Guerra Civil, como a aquellas en las que la sublevación antirrepublicana había triunfado desde un primer momento.

A partir de comienzos de la década de 1960 el movimiento misional fue perdiendo gradualmente el vigor que había mostrado durante el ventenio anterior. El impacto del Concilio Vaticano II llevó a muchos sacerdotes y a algunos prelados a plantearse la conveniencia de seguir insistiendo en una técnica de evangelización que, a la luz de la nueva sensibilidad que llegaba desde Roma, aparecía como excesivamente tradicionalista y agresiva. No obstante, ello no significa que desapareciesen. Muy al contrario, las campañas misionales se mantuvieron a buen ritmo durante toda la década de 1960, y sólo decayeron ostensiblemente a comienzos de la de 1970.

A pesar de su indudable importancia para el conocimiento de la historia de la Iglesia y la religión en España durante el período franquista, las misiones interiores han sido objeto de muy escasa atención por parte de la historiografía, no habiéndose desarrollado una investigación sistemática de las mismas. Se trata, por lo tanto, de un terreno en gran medida inexplorado que, a buen seguro, permitirá realizar interesantes aportaciones en un futuro³.

2. Francisco BERNAL GARCÍA, “Restaurando el pueblo de Dios en la España franquista. Las misiones de la Asesoría Eclesiástica de Sindicatos, 1949-1972”, *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, 14 (2015), pp. 227-253.

3. ³ En la década de 1970 algunos sociólogos iniciaron una aproximación al tema: Aurelio L. ORENSANZ, *Religiosidad popular española*, Madrid, Editora Nacional, 1974, pp. 9-22; Fernando URBINA, “Formas de vida de la Iglesia en España:

En este trabajo pretendo realizar una presentación de algunos problemas de tipo religioso, social y cultural cuyo conocimiento puede verse estimulado a través de la investigación sistemática de las misiones interiores. Las fuentes que he utilizado pueden ser agrupadas en dos bloques. Por una parte, he obtenido abundante información de la obra de Bernabé Copado *Crónicas misionales de Andalucía*. Copado fue un misionero jesuita que recorrió buena parte de la geografía andaluza entre 1940 y 1949, realizando numerosas misiones que relató en una serie de crónicas que constituyen un testimonio extraordinario de la situación religiosa de Andalucía en la década de 1940⁴. En segundo lugar, he utilizado un extenso corpus de fuentes relacionado con la Asesoría Eclesiástica de Sindicatos. Creada en 1944, se trataba de un organismo adjunto a la Organización Sindical, a la que proporcionaba asesoramiento religioso, utilizando al mismo tiempo sus recursos e infraestructuras para promover campañas de evangelización entre los trabajadores. En 1949 la Asesoría inició una serie de campañas de misiones que mantendría ininterrumpidamente hasta 1972, convirtiéndose de este modo en una pieza importante del movimiento misional español⁵.

Buscando la unanimidad religiosa: un solo pueblo, una sola fe

Las misiones interiores constituían una iniciativa religiosa de voluntad totalizadora. Pretendían que todos los miembros de una determinada comunidad se involucrasen en los actos misionales y que, como consecuencia de ello, quedasen unánimemente comprometidos con la religión católica y sus ritos. La misión no contemplaba la posibilidad de que hubiese excepciones y cuando éstas se producían se consideraba que el esfuerzo misional no había alcanzado sus últimos objetivos. Los misioneros partían de la idea de que el proceso de secularización que venía afectando a España desde hacía aproximadamente un siglo podía ser revertido a través de un proselitismo religioso militante.

Una primera manifestación de esa voluntad totalizadora de las misiones va a ser el empeño que van a poner los misioneros en localizar a personas que no hubiesen recibido los sacramentos del bautismo y la primera comunión y proceder a administrárselos. Como consecuencia de ello, los bautizos y las primeras comuniones fueron un componente habitual de muchas misiones. Me centraré en la cuestión de los bautizos debido a que considero llamativo que en la denominada España “nacional- católica” la Iglesia tuviera que realizar un esfuerzo para verificar que una población considerada oficialmente “católica” estuviera efectivamente bautizada.

Los bautizos de adultos y los “bautizos retrasados” -de niños que habían cumplido varios años de edad sin ser bautizados, en contra de la recomendación eclesiástica de administrar este sacramento poco después del nacimiento- fueron muy habituales en las misiones que el jesuita Bartolomé Copado llevó a cabo en Andalucía durante la década de 1940. Así, a modo de ejemplo, diremos que en Torrenueva, pedanía de Motril de unos 1.500 habitantes, llevó a cabo 40 bautizos en 1941. Y ese mismo año en Montecorto, pedanía de Ronda, también de unos 1.500 habitantes, realizó 50. En 1946, en Cortijo Grande, una explotación agraria de la provincia de Málaga donde vivían varias decenas de familias, fueron 32 los bautizados⁶.

Por su parte, la Asesoría Eclesiástica de Sindicatos también se impuso desde su fundación el objetivo de luchar contra la persistencia de población no bautizada. Así, en 1946 la Asesoría Provincial de Jaén se jactaba de haber bautizado a 204 personas, entre ellos muchos adultos, únicamente en el

1939-1975”, en Rafael BELDA et al. (eds.), *Iglesia y sociedad en España: 1939/1975*, Editorial Popular, Madrid, 1977, pp. 11-20. Ya desde una perspectiva histórica, encontramos referencias en: William J. CALLAHAN, “The Evangelization of Franco’s New Spain”, *Church History*, 56 (1987), pp. 491-503; ÍD.: *La Iglesia católica en España...*, pp. 360 y ss; José L. RUIZ SÁNCHEZ, “Cien años de propaganda católica: las misiones parroquiales en la archidiócesis hispalense (1848-1952)”, *Hispania Sacra*, 50:101 (1998), pp. 275-326; Adela ALFONSI, “La recatolización de los obreros en Málaga, 1937-1966. El nacionalcatolicismo de los obispos Santos Olivera y Herrera Oria”, *Historia Social*, 35 (1999), pp. 119-134. Más recientemente: Alfredo VERDOY HERRANZ, “Las misiones populares en vísperas del Vaticano II: entre la continuidad y el cambio”, en F. MONTERO y J. LOUZAO (coords.), *La restauración social católica en el primer franquismo, 1939-1953*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2015, pp. 99-113.

4. Bernabé COPADO, *Crónicas misionales de Andalucía*, Cádiz, Imprenta Casa del Niño Jesús, 1973.

5. Sobre el origen de la Asesoría y su naturaleza pueden verse algunas notas en: Francisco BERNAL GARCÍA, *El sindicalismo vertical. Burocracia, control laboral y representación de intereses en la España Franquista (1936-1951)*, Madrid, AHC - CEPC, 2010, pp. 191-195.

6. Bartolomé COPADO, *Crónicas misionales...*, pp. 67-70, 80-83 y 259-261.

municipio de Jabalquinto y sus alrededores⁷. Cuando la Asesoría puso en marcha sus campañas de misiones, a partir de 1949, la labor de identificar a personas no bautizadas y de convencerlas para que aceptasen recibir dicho sacramento pasó a ocupar un lugar prioritario, manteniéndose tal preocupación durante toda la década de 1950. Ciertamente, el problema no se daba con igual intensidad en todas las regiones españolas. En las provincias de León, Palencia o Ávila la presencia de adultos no bautizados era considerada irrelevante, debido a que se trataba de zonas donde la tradición de bautizar a los hijos al poco de nacer era seguida casi unánimemente⁸. Por el contrario, en las Islas Canarias se consideraba un fenómeno muy extendido; debido a ello, durante las misiones que la Asesoría celebró en 1951 en la diócesis de Santa Cruz de Tenerife los bautismos de adultos fueron constantes⁹.

Los bautizos de adultos y los “bautizos retrasados” siguieron siendo un elemento básico de las misiones de la Asesoría durante toda la década de 1950. En 1961 todavía ocuparon un lugar destacado en una misión celebrada en la zona minera de Cartagena¹⁰. No obstante, en las misiones celebradas durante el resto de la década de 1960 las referencias a este problema son ya muy escasas y únicamente aparecen casos aislados que, generalmente, están vinculados a grupos sociales en situación de marginalidad: habitantes de barriadas en situación de pobreza extrema, chabolistas, gitanos... Es el caso de la misión celebrada en 1967 en el barrio de Cavite, en la localidad de Adra (Almería), habitada mayoritariamente por gitanos, donde, en palabras de los misioneros, *los niños [están] siempre revolviendo escombros, desperdicios, latas y detritus*¹¹.

El estudio de las misiones interiores pone de relieve, por lo tanto, que en la España de las décadas de 1940 y 1950 existían bolsas minoritarias, pero no del todo despreciables, de población no bautizada. A la luz de las fuentes misionales resulta complicado explicar qué había llevado a estas personas a no estar bautizadas. Los misioneros parecían estar más interesados en “curar las consecuencias” que en “explicar las causas”, de modo que no solían extenderse sobre las circunstancias personales de aquellos a quienes bautizaban¹².

Aún así, considero que es lícito plantear algunas hipótesis de explicación. Es muy factible que una parte de los adultos no bautizados se encontrasen en tal situación debido a la ideología política de sus padres quienes, al adherir a planteamientos republicanos, socialistas, comunistas, anarquistas o, simplemente, anticlericales, habrían decidido que sus descendientes no formasen parte de la Iglesia católica. Es posible que este tipo de actitudes hubiesen proliferado durante la 2ª República, en un momento en que las fuerzas políticas republicanas mantenían un tenso enfrentamiento con la Iglesia¹³. E, indudablemente, debieron proliferar entre la población que residió en zona republicana durante la Guerra Civil, la cual, en todo caso, se vio imposibilitada de bautizar a sus hijos ante la suspensión del culto católico en la inmensa mayoría de dicho territorio. Resulta significativo que en 1942 una madre de Las Sileras, pedanía de Almedinilla (Córdoba) que había estado bajo control republicano durante buena parte de la contienda, justificase que su hijo no estuviese bautizado porque había nacido *el año que se armó la gresca*¹⁴.

7. ASESORÍA ECLESIASTICA NACIONAL DE SINDICATOS, *Segunda Reunión de Asesores Eclesiásticos*. Memoria, Madrid, Imprenta Sindical, 1946, p. 76.

8. *Boletín de Información de la Asesoría Eclesiástica de Sindicatos*, nº 1, 1950.

9. “Programa de misión en Santa Cruz de Tenerife” (1950), Archivo General de la Administración (AGA), Asesoría Eclesiástica de Sindicatos (AES), Caja 25.

10. *Boletín de Información...*, nº 49, 1962.

11. “Misión de Adra. Centro de Cavite” (1967), AGA, AES, Caja 23-1.

12. El tema de los “bautizos retrasados” sí había sido objeto de atención por parte de la sociología católica, que los relacionaba con los hábitats aislados en los que la presencia del clero era escasa, como era el caso de muchas de las pedanías y cortijos misionados por Copado en Andalucía durante la década de 1940, pero que al mismo tiempo los consideraba como un síntoma de débil catolicidad; véase: Rogelio DUOCATELLA, “El mapa religioso de España”, en P. ALMERICH et al., *Cambio social y religión en España*, Barcelona, Fontanella, 1975, pp. 83-114.

13. En este sentido: Juan Manuel BARRIOS ROZÚA, “La legislación laica desbordada. El anticlericalismo durante la segunda república”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie V, Historia Contemporánea*, 12 (1999), pp. 179-224. Sin embargo, los datos eclesiológicos no parecen sustentar la afirmación de que durante la 2ª República descendiese de una manera significativa el índice de población bautizada; véase: Feliciano MONTERO, “El impacto social de la política secularizadora republicana. La religiosidad española en 1936”, en *Iglesia y religiosidad en España. Historia y archivos. Actas de las V Jornadas de Castilla-La Mancha sobre Investigación en Archivos*, Guadalajara 8-11 mayo 2001, Guadalajara, ANABAD Castilla-La Mancha – Asociación de Amigos del Archivo Histórico Provincial de Guadalajara, 2002, pp. 189-203 y Mónica MORENO SECO, “República y actitudes religiosas. La encuesta de religiosidad de 1936”, en *idem*, pp. 433-445.

14. Bernabé COPADO, *Crónicas misionales...*, pp. 149-150.

Por otra parte, el que una localidad fuese ocupada por las tropas franquistas y dejase de pertenecer a la zona republicana no siempre significaba que la vida eclesiástica fuese restablecida en ella de una manera inmediata. En muchos casos, la falta de clero disponible hacía que dicha recuperación fuese un proceso gradual que, a veces, se demoraba durante años. Ello explicaría que muchos niños nacidos en zona republicana durante la Guerra Civil no fuesen bautizados hasta ya entrada la década de 1940 o, incluso, la de 1950, en muchos casos cuando fueron detectados por los misioneros. Es el caso de los pueblos de la Sierra de Málaga, que formaron parte de la zona republicana entre 1936 y 1937. Cuando estos pueblos fueron misionados en la década de 1940 los misioneros descubrieron que muchos de los niños nacidos durante la 2ª República y la Guerra Civil no habían sido bautizados. En algunos no había habido cura desde 1936, permaneciendo la iglesia cerrada desde entonces. Así, en Benahavís la iglesia estaba aún cerrada en septiembre de 1940 y algunos vecinos la utilizaban a modo de almacén¹⁵. En 1942, en Cajiz, la iglesia ya había sido reabierto, pero sólo recibían la visita de un cura *muy de tarde en tarde*. Al misionero le llamó la atención la *falta de compostura* con que los vecinos se comportaban en el templo, algo que atribuyó al hecho de que había sido utilizado como *centro comunista* durante la guerra, de manera que aún les quedaba el recuerdo *de la conducta que observaban en aquel mismo sitio*¹⁶.

En todo caso, las fuentes misionales parecen indicarnos que en la década de 1960 el fenómeno de los no bautizados fue quedando confinado, cada vez más, a situaciones muy excepcionales de marginalidad y exclusión social. Esto revelaría un éxito de los misioneros en su labor y, en todo caso, un evidente éxito de la Iglesia católica en la implantación de su proyecto de resocialización. El bautismo habría recuperado un alcance prácticamente universal en la sociedad española, condición que todo parece indicar que estaba empezando a perder en la década de 1930. La reconquista católica había logrado uno de sus objetivos y la contribución de los misioneros había sido determinante.

Contra los heterodoxos: protestantes, espiritistas y curanderos

El afán de los misioneros por lograr una comunidad unida en torno a la fe católica no sólo les llevaba a intentar bautizar por todos los medios a quienes no formaban parte de la Iglesia católica, sino que también les animaba a desarrollar estrategias destinadas a corregir, bloquear y, en último término, hostigar a aquellos que profesaban creencias religiosas no católicas o que realizaban prácticas pseudoreligiosas que no eran avaladas por la Iglesia. Los misioneros se convertían de este modo en guardianes de la ortodoxia, una función que habían tenido desde el nacimiento de las misiones en el siglo XVI y que conservaban en pleno siglo XX.

Los misioneros se mostraban especialmente preocupados por la existencia de pequeñas comunidades de fieles de religión protestante. Debido a ello, antes de iniciar una misión ponían especial cuidado en conocer si en las localidades en las que iban a actuar existían familias de confesión protestante, pues ello habría de afectar necesariamente al desarrollo de sus actividades¹⁷. Ya en las primeras misiones de posguerra encontramos a misioneros que se confrontan con protestantes y que intentan atraerlos al catolicismo, con nulo éxito. Así, Bernabé Copado, durante la misión que llevó a cabo en Picena, pedanía de Nevada (Granada), en 1946, conoció a un tal *Juan el protestante*, seguidor de *la secta de Lutero* y que profesaba *un odio profundo a la religión católica*. El jesuita se esforzó por hablar con él, intentando convencerle para que, al menos, se aviniese a bautizar a sus hijos, pero terminó desistiendo ante sus constantes negativas¹⁸.

15. *Ibid.*, pp. 7-9.

16. *Ibid.*, pp. 161-164.

17. Sobre la cuestión protestante durante el franquismo: Juan B. VILAR, "Los protestantes españoles: la doble lucha por la libertad durante el primer franquismo (1939-1953)", *Anales de Historia Contemporánea*, 17 (2001), pp. 253-299; Josep CLARA, "Represión, intolerancia y consolidación de los protestantes catalanes en la postguerra. El ejemplo de Girona", *idem*, pp. 301-323; Elías DE MATEO AVILÉS, "Entre la represión y la tolerancia. El Protestantismo y las sectas en Málaga durante la época de Franco (1937-1967)", *idem*, pp. 325-350; Mónica MORENO SECO, "El miedo a la libertad religiosa. Autoridades franquistas, católicos y protestantes ante la Ley de 28 de junio de 1967", *idem*, pp. 351-363; Joseba LOUZAO VILLAR, "Minorías para un país de mayorías: los protestantes en la España del primer franquismo", en F. MONTERO y J. LOUZAO (coords.), *La restauración social...*, pp. 341-364.

18. Bernabé COPADO, *Crónicas misionales...*, pp. 271-272.

El protestantismo pasó a ocupar una posición particularmente relevante entre las preocupaciones de los misioneros a partir de la promulgación en 1945 del Fuero de los Españoles, que atenuó las restricciones a la libertad de los cultos no católicos que habían sido introducidas inicialmente por el régimen franquista. Esta flexibilización de la política religiosa del régimen no fue vista con buenos ojos por la jerarquía eclesiástica, que temió que de ella pudiera derivarse un principio de quiebra de su proyecto para el restablecimiento de la unanimidad religiosa del pueblo español. Se temía que los protestantes pusiesen en marcha una campaña de proselitismo que se tradujese en su crecimiento numérico¹⁹.

Este clima de preocupación fue recogido por la Asesoría Eclesiástica de Sindicatos e incorporado a sus misiones. En los informes que elaboraba sobre la situación socio-religiosa de las localidades que iban a ser misionadas, y que eran entregados a los misioneros para que éstos orientasen su actuación, se consignaba sistemáticamente si en las mismas existían familias protestantes. En caso afirmativo, los misioneros incorporaban el tema del protestantismo a su “temario misional”, la relación de cuestiones que iban a abordar en sus charlas y predicaciones. La finalidad no era tanto convertir a los protestantes al catolicismo, como prevenir a los fieles católicos frente al proselitismo de aquéllos, contribuyendo de esta manera a frenar su hipotética expansión. Para realizar eficazmente su labor, la Asesoría intentaba recabar la máxima información posible sobre el fenómeno protestante, confeccionando listas de los lugares de culto que poseían en España y analizando las técnicas que utilizaban para captar nuevos adeptos.

La cuestión protestante estuvo especialmente presente en la misión llevada a cabo en 1960 en El Ferrol. Según los datos de la Asesoría, Galicia era, después de Cataluña, la región de España donde más centros de culto protestantes existían: un total de 40, de los que 13 correspondían a la provincia de La Coruña, ubicándose uno de los más destacados precisamente en El Ferrol. Debido a ello, prevenir a los fieles católicos contra este “peligro” constituyó uno de los contenidos básicos del programa misional. La de El Ferrol fue, además, una misión difícil debido a que la asistencia de público no colmó las expectativas de los misioneros y a que se produjeron incidentes aislados provocados por personas que expresaron públicamente su rechazo a los misioneros.

Algunos misioneros no dudaron en atribuir ese mal ambiente a los protestantes, a los cuales acusaron de haber organizado una “oposición a la misión”²⁰. A priori, parece difícil dar crédito a la idea de que unas pocas familias protestantes se hubiesen organizado para conspirar contra un acto religioso católico, pero el hecho de que los misioneros así lo creyesen nos revela hasta qué punto el protestantismo era considerado una amenaza.

Ciertamente, la Asesoría era consciente de que el impacto de los cultos cristianos no católicos en España era muy reducido. En 1954 reconocía que los protestantes suponían un porcentaje “ínfimo” de la sociedad española y que sólo en Barcelona, Madrid, Galicia y Levante era observable un cierto proselitismo²¹. Y en 1960 cifraba el número de centros de culto protestantes en España en un total de 236, lo cual estaba muy lejos de constituir una red que pudiese sustentar un crecimiento espectacular del número de fieles²². A pesar de ello, consideraba que las misiones debían continuar incorporando la preocupación por la contención del protestantismo: el modelo católico de resocialización no podía permitir excepciones.

Al mismo tiempo que pretendían frenar la difusión del protestantismo, los misioneros se esforzaban por combatir toda una serie de prácticas pseudoreligiosas que estaban extendidas entre ciertos sectores de la población. Quienes las realizaban solían considerarse a sí mismos católicos y no veían contradicción alguna entre las mismas y la asistencia a los cultos oficiales de la Iglesia. Sin embargo, lo cierto era que se trataba de prácticas condenadas por la ortodoxia católica, lo cual hacía que los misioneros las rechazasen con contundencia y pusiesen especial empeño en desacreditarlas.

19. Así, el Obispo de Barcelona publicaba en 1948 una carta pastoral titulada “Unidad católica y tolerancia de cultos”, en la cual acusaba a los protestantes de estar haciendo una interpretación “abusiva” del Fuero y de lanzar ataques contra la “fe española”: Florentino del VALLE, “Sombras de una gran ciudad. Barcelona. 1949”, *Razón y Fe. Revista Hispano-Americana de Cultura*, nº 625, t. 141 (1959), pp. 139-162. Ciertamente, a raíz del Fuero, los protestantes habían reabierto sus lugares de culto y habían comenzado a realizar algunos tímidos esfuerzos proselitistas: Juan B. VILLAR, “Los protestantes españoles...”, pp. 276-279.

20. “Misión de los Pueblos del Litoral. Ferrol del Caudillo” (1960), AGA, AES, Caja 23-2.

21. *Boletín de Información...*, nº extraordinario, 1954.

22. “Relación de capillas protestantes existentes en España” (1960), AGA, AES, Caja 10.

Entre tales prácticas heterodoxas se encontraba el espiritismo, es decir, el intentar comunicarse con los espíritus de personas fallecidas a través de ciertos individuos dotados de poderes paranormales que actuarían como “médiums”. A decir de algunos misioneros, el espiritismo había experimentado un cierto auge en los años anteriores a la Guerra Civil. Una vez terminada ésta, parecía estar batiéndose en retirada, pero aún quedaban algunos rescoldos que era necesario apagar²³. Por ello, cuando los misioneros tenían conocimiento de que en alguna localidad se producían prácticas espiritistas, introducían en su “temario misional” esta cuestión, con la finalidad de desacreditarlas ante el auditorio. Así, cuando en 1941 Bernabé Copado visitó la aldea de El Vicario, cercana a Ronda, tomó conocimiento de que varios de sus habitantes eran ávidos practicantes del espiritismo, lo cual le llevó a arremeter contra el mismo en una de sus alocuciones misionales, haciendo hincapié en la idea de que las supuestas “médiums” no eran más que unas “aprovechadas” que obtenían beneficios económicos fingiendo poseer poderes paranormales²⁴.

Junto con las “médiums”, otra figura que fue fuertemente fustigada por los misioneros fue la de los adivinos y curanderos, conocidos en Andalucía como “santos”, o “sabias” en su versión femenina. La gente acudía a ellos para conseguir información sobre el paradero de un familiar que faltaba de casa desde hacía tiempo o para obtener remedios contra los más diversos dolores y enfermedades. Algunos de ellos alcanzaron gran popularidad, siendo el caso más destacado, en los años de la posguerra, el conocido como “Santo Custodio”, cuya base de operaciones estaba en la localidad jiennense de Noalejos, pero cuya fama llegó a extenderse por buena parte de Andalucía Oriental. “Santo Custodio” contaba con numerosos seguidores, quienes creían firmemente en sus dotes adivinatorias y curativas. Se llegaron a imprimir estampitas con su imagen, que sus seguidores colocaban en los cabeceros de sus camas, como si se tratase de un verdadero santo²⁵.

En sus misiones por las provincias de Jaén, Granada y Córdoba, el jesuita Copado emprendió una cruzada personal contra “Santo Custodio”. En sus alocuciones se refería a él tachándolo de “embaucador” y acusándole de enriquecerse a costa de unos poderes que no poseía. Sin embargo, muy pronto comprobó que la labor de desprestigiar al curandero no era sencilla: en ocasiones, sus seguidores abandonaban los actos misionales, enfurecidos porque el misionero hubiese hablado contra el Calcante jiennense. Con todo, Copado no estaba solo en su lucha contra “Santo Custodio”; muy al contrario, contaba con el apoyo de las autoridades civiles las cuales, posiblemente exhortadas por la autoridad eclesiástica, intentaron entorpecer la labor del curandero, enviándole “avisos” en el sentido de que debía abstenerse de un protagonismo excesivo a fin de evitar males mayores²⁶.

Los misioneros intentaban apartar a la población de adivinos y curanderos recurriendo a argumentos de corte racionalista. Sin embargo, no aplicaban el mismo espíritu crítico a prácticas asociadas a la tradición católica, en las cuales los componentes mágicos resultaban evidentes. Así, por ejemplo, muchos misioneros jesuitas, al mismo tiempo que fustigaban las “supersticiones”, promovían la práctica del “agua de San Ignacio”, mediante la cual la población llevaba al misionero cántaros de agua para que éste los bendijese recitando una determinada oración y sumergiendo en ella una medalla o reliquia del santo. Las personas enfermas debían tomar una cucharada de esta agua diciendo “San Ignacio ruega por mí”, lo que aliviaría sus dolencias. Si la práctica se repetía durante nueve días, la efectividad aumentaba. También era posible mojar en el agua fístulas o heridas, para que sanasen o mejorasen²⁷. En definitiva, los misioneros rechazaban el recurso a los remedios sobrenaturales sólo en la medida en que éstos fuesen ofrecidos por cauces ajenos al control institucional eclesiástico.

Los misioneros se afanaron por denunciar y hostigar cualquier conato de práctica religiosa no católica o considerada no ortodoxa por parte de la Iglesia católica. Tal actitud era coherente con uno de los principios sustentadores del proyecto de resocialización que pretendían llevar a la práctica: la

23. Sobre prácticas espiritistas durante el período franquista puede verse: Concepción REVIRIEGO ALMOHALLA, *Medicina popular y espiritismo. Estudio en el Valle del Vinalopó*, Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil Albert, 1995, pp. 19 y ss.

24. Bernabé COPADO, *Crónicas misionales...*, pp. 87-88.

25. Su nombre era Ángel Custodio Pérez Aranda y vivió entre 1885 y 1961. En la actualidad, su figura es objeto de un *revival*, como puede ser comprobado a través de numerosas reseñas aparecidas en portales de Internet y programas de televisión.

26. Bernabé COPADO, *Crónicas misionales...*, pp. 128-133 y 176-185.

27. *Ibid.*, pp. 285-287. También: Saturnino JUNQUERA, *La Santa Misión. Manual de Misiones*, Santander, Sal Terrae, 1953, pp. 216-217.

idea de que a la Iglesia católica le correspondía un monopolio indiscutible sobre la espiritualidad de los españoles. Es difícil determinar con exactitud cuáles fueron las consecuencias de estas actitudes. En el caso de la lucha contra el “proselitismo protestante”, las misiones debieron contribuir a reforzar el clima de hostilidad contra esta confesión creado por la restrictiva legislación de cultos y por las periódicas advertencias en su contra lanzadas por el episcopado. En el caso del esfuerzo por poner fin a las prácticas pseudoreligiosas enraizadas en la cultura popular, tales como la adivinación y el curanderismo, se adivina más bien una tensión mantenida en el tiempo entre un clero deseoso de poner fin a tales realidades y ciertos sectores de la sociedad, empeñados en persistir en ellas.

La restauración moral: la campaña contra los amancebamientos

Entre los objetivos de las misiones interiores se encontraba también el de lograr una moralización de la vida pública y privada, contribuyendo a desterrar costumbres y comportamientos considerados pecaminosos por la moral católica. Este afán de restauración moral concordaba plenamente con los objetivos de la jerarquía eclesiástica que, una vez finalizada la Guerra Civil, se lanzó a una campaña purificadora destinada a desterrar de la sociedad cualquier comportamiento transgresor de los códigos católicos de conducta. En realidad, la búsqueda de la restauración moral de la sociedad española no era más que una consecuencia necesaria del proyecto de reconquista: el restablecimiento de la unanimidad religiosa en España sólo sería posible si la sociedad aceptaba que la Iglesia estaba legitimada para dictar las pautas de comportamiento a las que todos debían someterse.

La primera manifestación de este afán moralizador que encontramos en las misiones fue el intento de conseguir que todas las parejas que convivían bajo un mismo techo sin estar casadas por la Iglesia procediesen a santificar su unión mediante el sacramento del matrimonio. Era lo que en el argot misionero se denominaba el problema de los “amancebamientos”. Así, los misioneros se afanaban por conocer si en las localidades donde iban a misionar existían parejas amancebadas y, una vez iniciada la misión, trataban por todos los medios de entrar en contacto con ellas y convencerlas para que aceptasen recibir el sacramento del matrimonio. Debido a que se trataba de una cuestión delicada, los misioneros, si les era posible, se hacían ayudar por “damas catequistas” o por mujeres militantes de Acción Católica, a quienes correspondía tomar el primer contacto con los amancebados e ir preparando el terreno²⁸.

Consecuentemente, los matrimonios de amancebados se convirtieron en una estampa habitual de las misiones, como queda de manifiesto en las campañas llevadas a cabo en Andalucía por Bartolomé Copado durante la década de 1940. En 1941, en Torrenueva, pedanía de Motril (Granada), el jesuita casó a 30 parejas de amancebados y en 1947, en Villanueva de Algaidas (Málaga), fueron 65 las parejas cuya situación quedó regularizada ante la Iglesia²⁹. Pero no siempre le acompañó el éxito: en Alpandeire (Málaga), en 1945, de las 30 parejas amancebadas que existían sólo accedieron a casarse 8 y en Gualchos (Granada), en 1947, donde el amancebamiento estaba bastante extendido, ninguna pareja quiso pasar por la vicaría³⁰.

Por su parte, la Asesoría Eclesiástica de Sindicatos se planteó la lucha contra los amancebamientos como un objetivo prioritario, poniendo en marcha una auténtica cruzada a favor de la universalidad del matrimonio católico. La Asesoría reconocía que este esfuerzo había recibido un apoyo inestimable por parte de las políticas sociales puestas en práctica por el régimen franquista las cuales condicionaban la percepción de ciertas prestaciones al hecho de que los beneficiarios estuviesen legalmente casados³¹. Así, por ejemplo, el Plus de Cargas Familiares, introducido gradualmente a partir de 1942, establecía como requisito para su percepción que el trabajador beneficiario estuviese casado en una unión *legítima*³².

28. *Boletín de Información...*, nº 4, 1950.

29. Bernabé COPADO, *Crónicas misionales...*, pp. 67-70 y 298-302.

30. *Ibid.*, pp. 247-249 y 291-294.

31. ASESORÍA ECLESIASTICA NACIONAL DE SINDICATOS, *Segunda Reunión...*, pp. 87 y ss.

32. Así lo establecía claramente la Orden de 19 de junio de 1945 que hacía dicho Plus obligatorio para todas las actividades de la industria y el comercio que aún no lo tuviesen incorporado (BOE, 30-VI-1945).

Por lo demás, la utilización de las políticas sociales franquistas como forma de reforzar el modelo tradicional de familia es puesta de relieve por diferentes autores, entre ellos: Mary NASH, “Pronatalismo y maternidad en la España franquista”, en G. BOCK y P. THANE (eds.), *Maternidad y políticas de género. La mujer en los estados de bienestar europeos, 1880-1950*, Madrid, Cátedra, 1996, pp. 279-308.

Sin embargo, el incentivo de las políticas sociales no consiguió poner fin de una manera total al problema de los amancebados. En consecuencia, los matrimonios fueron una tónica habitual en las misiones organizadas por la Asesoría durante la década de 1950. Así, durante la campaña de misiones que se llevó a cabo en 1951 en diferentes localidades de la provincia de Albacete el asunto de los amancebados adquirió gran protagonismo, hasta el punto de que en Nava de Abajo, pedanía de Pozohondo, debido al alto número de parejas amancebadas -unas 70-, hubo que renunciar a casarlas durante la misión, por falta material de tiempo para completar los trámites³³.

Por el contrario, durante la década de 1960 la impresión dominante es que el problema de los amancebamientos no presentaba ya la entidad que había tenido durante las dos décadas anteriores. En 1965 la Asesoría realizó un estudio socio-religioso con vistas a preparar unas misiones en los pueblos ribereños de los ríos Alberche y Tiétar, en la provincia de Ávila. Dicho estudio, basado en cuestionarios a los párrocos, reveló que el número de parejas que no habían seguido los ritos del matrimonio católico era muy reducido. En los 33 pueblos misionados, con una población total de 44.375 habitantes, sólo se contabilizaban 18 parejas amancebadas, a las que había que sumar 23 matrimonios separados. Durante los últimos cinco años sólo se habían producido 42 nacimientos fuera del matrimonio -los denominados “nacimientos ilegítimos”-, lo cual venía a suponer sólo el 1,6% del total de los nacimientos producidos³⁴.

Los pueblos de la misión abulense constituían comunidades agrarias donde la tradición católica estaba firmemente asentada. Según datos de los propios párrocos, un 70% de la población habilitada para hacerlo comulgaba habitualmente los domingos y un 84% lo hacía al menos una vez al año. Se trataba de comunidades donde el ideal de unanimidad católica estaba muy próximo a realizarse en la práctica, por lo que resultaba esperable que la inmensa mayoría de la población respetase escrupulosamente los preceptos eclesiásticos en cuanto a la conformación de una familia.

Sin embargo, un año antes la Asesoría había realizado un estudio socio-religioso similar sobre una comarca de muy diferente naturaleza: la zona de Peñarroya - Pueblonuevo, en la provincia de Córdoba. Se trataba de un distrito minero en el que la práctica religiosa católica distaba de alcanzar los niveles de semi-unanimidad que se daban en los pueblos de Ávila. La comunión dominical era cifrada por los párrocos en un 37% y el cumplimiento pascual en un 44%³⁵.

El perfil religioso de Peñarroya - Pueblonuevo era muy diferente al de los pueblos misionados en Ávila, pero el comportamiento matrimonial de su población parece haber sido idéntico. Para una población de 35.148 habitantes, repartidos entre 9 localidades, sólo se contabilizaban 48 casos de amancebamiento, más 32 matrimonios desunidos. Los nacimientos fuera del matrimonio durante los últimos cinco años habían sido 40, lo cual suponía un 1,2% sobre el total de nacimientos³⁶.

Ciertamente, el perfil de Ávila y Peñarroya - Pueblonuevo no lo encontramos en todas partes. En 1961, en el barrio de La Chanca, en la ciudad de Almería, los misioneros afirmaban que el amancebamiento afectaba a un 90% de las parejas, siendo

práctica habitual que “el novio se llevase a la novia” sin que mediase ceremonia de ningún tipo³⁷. Sin embargo, debemos tener en cuenta que La Chanca era un barrio que presentaba acusados rasgos de marginalidad social, con una población de pescadores muy pobres que convivían con una importante comunidad gitana.

Aunque carecemos de datos sistemáticos, siguiendo la evolución de las misiones podemos intentar definir un modelo acerca de lo que pudo haber ocurrido con el problema de los amancebamientos durante el período franquista. En primer lugar, los amancebamientos parece haber sido relativamente habituales inmediatamente después de la Guerra Civil. El debilitamiento que el control social tradicionalmente

33. *Boletín de Información...*, nº 10, 1952.

34. Los pueblos incluidos en el estudio socio-religioso eran: El Tiemblo, Las Navas del Marqués, Hoyo de Pinares, Casillas, Navalperal de Pinares, San Bartolomé de Pinares, Burgohondo, Navatalgordo, San Juan del Molinillo, Navarredondilla, Peguerinos, Santa Cruz de Pinares, Santa María del Tiétar, Cebreros, Sotillo, Casavieja, Lanzahita, Piedralaves, Mijares, Gavilanes, Cardeñosa, Villatoro, Muñana, Herradón de Pinares, La Cañada, Navalgrande, Miharra, Salobral y Sotalvo: “Misiones generales en la provincia de Ávila” (1965), AGA, AES, Caja 24-1.

35. “Informes de misiones celebradas en la provincia de Córdoba” (1964), AGA, AES, Caja 23-1.

36. Las localidades misionadas fueron: Peñarroya-Pueblonuevo, La Granjuela, Valsequillo, Los Blázquez, Belmez y Villanueva del Rey: “Misiones populares. Zona minera de Peñarroya, Pueblonuevo y su comarca” (1964), AGA, AES, Caja 24-1.

37. “Misiones en la provincia de Almería” (1961), AGA, AES, Caja 23-3, 1961.

ejercido por la Iglesia había experimentado durante la 2ª República, unido al auge de ideologías que relativizaban la importancia del matrimonio, como la anarquista, pudieron haber provocado un aumento de las convivencias no reguladas por un contrato matrimonial. La tendencia debió acrecentarse durante la Guerra Civil en aquellos territorios que estuvieron bajo control republicano, en la mayoría de los cuales, por lo demás, el matrimonio religioso era virtualmente imposible, dada la supresión de las actividades eclesiásticas. Al margen de esto, estaba la cuestión de los matrimonios exclusivamente civiles que se habían contraído durante los años republicanos, los cuales no eran reconocidos por la Iglesia, que los consideraba una forma de “amancebamiento”.

Durante las décadas de 1940 y 1950 la Iglesia española lanzó una agresiva campaña para lograr que las parejas que convivían sin estar casadas recibiesen el sacramento del matrimonio, campaña en la cual las misiones jugaron un papel de primer orden. A comienzos de la década de 1960 los frutos parecían ser evidentes. Los casos de amancebamiento eran residuales, tanto en regiones de intensa práctica religiosa, como en regiones de menor cumplimiento. Sin embargo, en ambientes de marginalidad social el amancebamiento seguía siendo una realidad palpable, amparada a menudo por tradiciones enraizadas en ciertas subculturas, como el “rpto de novias”. Existe, en este sentido, un claro paralelismo con el fenómeno de los no bautizados, que en la década de 1960 pasó a ser también casi exclusivo de grupos en situación de exclusión.

Asistencia a las misiones y comuniones: ¿hubo una verdadera reconquista católica?

Bautizar a adultos, hostigar a los heterodoxos o lograr que los amancebados contrajesen matrimonio eran objetivos importantes de las misiones. Sin embargo, el principal de todos era conseguir que el máximo número posible de personas asistiese a la misión y comulgase en el transcurso de la misma. Esto era, en última instancia, lo que determinaba el éxito o el fracaso de una misión. Los misioneros hablaban de “misión triunfalista” cuando ésta se saldaba con comuniones masivas que, en algunos casos, podían alcanzar a más del 80% de la población que, por haber realizado la primera comunión, estaba habilitada para hacerlo. Y hablaban de “misión consoladora” cuando se conseguía aumentar el nivel de participación religiosa que solía darse en un domingo habitual, pero sin llegar a lograr una movilización masiva.

Los misioneros eran conscientes de que la situación de partida de todas las localidades misionadas no era la misma. Desde antes incluso de la Guerra Civil la sociología católica había constatado que los niveles de práctica religiosa podían variar considerablemente de una región a otra. Existía un desfase entre una España septentrional en la que los niveles de asistencia a misa y frecuencia en la comunión eran más altos –con valores máximos en País Vasco, Navarra y los territorios de la actual Castilla y León- y una España meridional en la que la práctica religiosa estaba menos extendida –con valores mínimos en Andalucía y las Islas Canarias. Existían “dos Españas religiosas” sobre las cuales los misioneros debían elaborar sus estrategias de evangelización³⁸.

Las misiones fueron desarrolladas tanto en regiones que presentaban de partida altos niveles de práctica religiosa, como en regiones donde el vínculo de la población con los ritos católicos era más débil. En las primeras buscaban reforzar el “statu quo”, mientras que en las segundas buscaban re-evangelizar a quienes estaban apartados de la Iglesia. El objetivo último era poner fin a la dicotomía religiosa de España, propiciando la conformación de un país plenamente unificado en torno a una fe que concitase una adhesión unánime. Resulta, por lo tanto, fundamental preguntarse si las misiones lograron este objetivo. En otras palabras, ¿hubo una verdadera reconquista católica? Intentaré aportar algunos elementos de juicio para abordar esta cuestión a través del análisis de los resultados de algunas misiones, comenzando con las celebradas en zonas donde los niveles de práctica religiosa eran, de partida, muy altos.

La provincia de León respondía plenamente al modelo de región donde la tradición católica había conservado toda su plenitud. A pesar de ello, la Asesoría Eclesiástica de Sindicatos organizó misiones en ella durante los años 1949, 1950, 1952, 1955, 1956, 1959 y 1966. Las más espectaculares fueron las desarrolladas en 1959, que afectaron a pueblos agrícolas y mineros de las zonas de Ordás, Carbajales, Gordón, La Tercia, Argüelles, Torío, Alba, Rueda de Arriba y Rivesla. Como era habitual, la Asesoría elaboró un estudio socio-religioso previo, con la finalidad de orientar la labor de los misioneros.

38. Frances LANNON, *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia católica en España, 1875-1975*, Alianza, Madrid, 1990, pp. 25 y ss.

Dicho estudio puso de relieve el alto índice de práctica religiosa que caracterizaba a estas comarcas. Con una población total estimada de 56.506 habitantes, se consideraba que el 77% de aquellos que habían realizado la primera comunión acudían regularmente a la misa dominical, mientras que un 90% comulgaba al menos una vez al año.³⁹

En tales condiciones, resultaba evidente que iba a tratarse de una “misión triunfalista”, como así fue. Los misioneros estimaron que un 95% de la población acudió a algún acto misional. En Pardavé, localidad de unos 400 habitantes perteneciente al municipio de Matallana de Torío, hubo un único hombre adulto que no comulgó durante la misión y en Candanedo de Fenar, pueblo de unos 305 habitantes integrado en el municipio de La Robla, fue una sola mujer la que no acudió al sacramento de la comunión. En La Serna, pedanía de La Ercina, con 140 habitantes, hubo sólo una pareja que no comulgó: *un gallego que vive con una mujer separada de su marido, de quienes se murmura*⁴⁰. El sueño eclesiástico de lograr la unanimidad de la sociedad española en torno a la fe y a las prácticas católicas se hacía realidad en estos pueblos, hasta el punto de que las escasas personas que no participaban del fervor misional podían ser identificadas con nombres y apellidos, quedando “señaladas” ante el resto de la comunidad.

Los altos índices de participación en el sacramento de la comunión son constatables en todas las misiones que la Asesoría Eclesiástica de Sindicatos celebró las provincias de León, Palencia, Ávila y Zamora durante las décadas de 1950 y 1960. En una fecha tan tardía como 1971, durante una misión celebrada en la provincia de Zamora, seguimos encontrando escenas idénticas a las vividas en las dos décadas anteriores. En Vigo de Sanabria sólo tres hombres se negaron a comulgar y el misionero acudió personalmente a sus domicilios para convencerlos, lo que consiguió con uno de ellos⁴¹.

Una dinámica muy distinta es la que observamos en las misiones realizadas en zonas donde los niveles de práctica religiosa eran bajos de partida. En 1961 la Asesoría organizó una misión en Puertollano, importante núcleo ferroviario e industrial de la provincia de Ciudad Real. El informe socio-religioso previo reveló que se trataba de una localidad altamente “necesitada de misión”: con una población de unos 50.000 habitantes, la asistencia a la misa dominical era del 20%, mientras que los que comulgaban al menos una vez al año suponían sólo el 26%. La Asesoría organizó la misión de manera que los obreros fueron visitados por los misioneros en sus centros de trabajo, durante horas cedidas por la dirección de las empresas. Esto aseguró que la misión alcanzara una fuerte repercusión en la localidad. Sin embargo, los misioneros no se llamaban a engaño: la asistencia a los actos organizados fuera de los centros de trabajo, en los que la asistencia era totalmente voluntaria, había sido más bien modesta, estimándose en torno a un 39%. Era la imagen característica de la “misión consoladora”, que lograba movilizar a más personas de las que habitualmente asistían a misa pero que no lograba generar manifestaciones unánimes⁴².

Regresando a la ya mencionada misión de Peñarroya - Pueblonuevo, en Córdoba, celebrada en 1964, recordemos que los niveles de práctica religiosa de partida eran de un 37% de asistencia a la misa dominical y un 44% de cumplimiento pascual. Pues bien, la asistencia a los actos misionales no logró mejorar estas cifras, siendo estimada por los misioneros en un 40%. En este caso, ni siquiera se había logrado superar el porcentaje de los que comulgaban al menos una vez al año. Los “piadosos” se habían movilizado para acudir a la misión, pero los “indiferentes” se habían desentendido de la misma. No se había logrado cambiar la dinámica religiosa preexistente. El misionero encargado de la localidad de La Granjuela puso de relieve el clima de indiferencia en que había desarrollado su labor, achacándolo a que *en la mentalidad de los habitantes de este pueblo la palabra misión ha perdido mucho prestigio e interés*. Por su parte, el misionero de Hoyo de Bélmez señaló que había percibido un clima de hostilidad que podía ser consecuencia de unos fusilamientos que se habían producido durante la Guerra Civil y de los que muchos hacían responsable a la Iglesia⁴³.

39. En concreto, los municipios misionados fueron: Santa María de Ordás, Rioseco de Tapia, Santovenia de la Valdoncina, Carrocera, La Pola de Gordón, Rodiezmo, Cármenes, Matallana de Torío, Garrafe de Torío, Vegacervera, La Robla, Cuadros, Boñar, Vegaquemada, Sabero, Cistierna y La Ercina. Cada uno de estos municipios incluía diversas parroquias y pedanías: “Misiones generales en la zona minera de León” (1959), AGA, AES, Caja 24-2.

40. “Misiones en la provincia de León” (1959), AGA, AES, Caja 23-3, 1959.

41. “Misiones en la zona de Sanabria (Zamora)” (1971), AGA, AES, Caja 23-3, 1971.

42. “Misión general de Puertollano” (1961), AGA, AES, Caja 24-1, 1961.

43. “Informes de misiones celebradas en la provincia de Córdoba” (1964), AGA, AES, Caja 23-1, 1964.

Conclusiones

La investigación sobre las misiones interiores constituye una vía prometedora para conocer el proyecto de resocialización que la Iglesia católica inició tras la Guerra Civil con la finalidad de restaurar la unanimidad religiosa en España. Las misiones nos ofrecen abundantes datos sobre las estrategias desplegadas por la Iglesia para llevar a cabo dicho proyecto, pero también sobre las reacciones de la población ante las mismas, lo cual las convierte en una fuente ideal para avanzar en el desarrollo de una historia de la religión durante el período franquista.

Aunque es todavía mucho lo que necesitamos saber sobre estas cuestiones, en esta comunicación he intentado desarrollar algunas vías de análisis que considero pueden resultar fructíferas si se profundiza en ellas en un futuro. La primera es la idea de que la Iglesia católica obtuvo un considerable éxito a la hora de promover la práctica unánime de los sacramentos asociados a los ritos de paso y, muy especialmente, del bautismo y el matrimonio. Si a comienzos de la década de 1940 existían bolsas minoritarias, pero no despreciables, de adultos sin bautizar y de parejas que convivían sin estar casadas, todo parece indicar que hacia la década de 1960 se habían reducido extraordinariamente, hasta el punto de que ambas situaciones sólo se daban con cierta regularidad entre grupos sociales en situación de exclusión y marginalidad. Indudablemente, las misiones contribuyeron a la consecución de ese logro, en la medida que durante las décadas de 1940 y 1950 realizaron una constante labor de localización de personas no bautizadas y de parejas no casadas, procediendo a continuación a desplegar intensas estrategias de persuasión para lograr que recibiesen los sacramentos que les faltaban.

Del mismo modo que intentaban atraer a la religión católica a quienes eran indiferentes u hostiles a la idea de religión, los misioneros pretendían también bloquear el desarrollo de actitudes religiosas que se apartaban de la ortodoxia católica. El mantenimiento de una vigilante actitud anti-protestante o el esfuerzo por desacreditar ciertas prácticas pseudoreligiosas iban en esa línea. Es difícil determinar hasta qué punto tuvieron éxito en tales esfuerzos, pero considero que podría establecerse cierta relación entre el lento desarrollo de los cultos protestantes en la España franquista y el negativo clima creado en torno a ellos por parte de los misioneros.

Si las misiones contribuyeron a que los sacramentos asociados a los ritos de paso alcanzasen una extensión casi unánime en la sociedad española, no podemos decir lo mismo con aquellos otros que implican un compromiso más activo con la Iglesia, en particular la confesión y la comunión. Los informes elaborados por los misioneros ponen de relieve que, a la altura de la década de 1960, las misiones lograban confesiones y comuniones masivas en regiones donde la tradición católica no se había visto alterada y donde el impacto del proceso de secularización había sido muy reducido, como era el caso de las provincias de la actual Castilla y León. Por el contrario, en regiones como Andalucía, donde la unanimidad católica no existía a comienzos de la década de 1940, lo que las misiones ponen de relieve es que a la altura de la de 1960 dicha unanimidad no se había logrado reconstituir. No se había producido una verdadera reconquista católica. En estas regiones es posible que el proyecto católico de resocialización, hubiese servido para detener el avance del proceso de secularización, pero había fracasado en su intento de conseguir que la tradición católica fuese compartida unánimemente por la población.