

# El tradicionalismo carlista ante la libertad religiosa (1963-1967)

## Carlist traditionalism and religious freedom (1963-1967)

---

MERCEDES VÁZQUEZ DE PRADA

Universidad de Navarra. Campus Universitario, 31080, Pamplona  
mevaz@unav.es

Recibido/Aceptado: 19-02-2016/27-07-2017

Cómo citar: VÁZQUEZ DE PRADA, Mercedes, “El tradicionalismo carlista ante la libertad religiosa (1963-1967)”, en *Investigaciones Históricas, época moderna y contemporánea*, 37 (2017), pp. 480-509.

DOI: <https://doi.org/10.24197/ihemc.37.2017.480-509>

**Resumen:** Se expone en este artículo la política de la Comunión Tradicionalista frente a la cuestión de la libertad religiosa en el tardofranquismo. Partiendo de la defensa de la unidad católica como elemento fundamental de la esencia nacional de España, se repasa el planteamiento del carlismo frente a la tolerancia liberal, el proyecto de estatuto para los acatólicos del ministro Castiella y, finalmente, la Ley de libertad religiosa de 1967. La crisis sociocultural de los años 60 y el cambio de la Iglesia del Concilio con respecto a las relaciones con el mundo moderno hundieron al tradicionalismo y agravaron la división interna del partido carlista.

**Palabras clave:** Tradicionalismo carlista; *Dignitatis humanae*; libertad religiosa; unidad católica; franquismo.

**Abstract:** This article provides a summary of the Traditionalist Communion policy against religious freedom during the late Francoism. Starting from the defense of Catholic unity as a fundamental element of the National essence of Spain, on reviews the Approach of Carlism against liberal tolerance; the draft Statute for non-Catholics and finally the Law of Religious Freedom of 1967. The sociocultural crisis of the sixties and the change of the Church in regard to the modern world sank traditionalism and reinforced internal division of the carlist party.

**Keywords:** Carlist Traditionalism; *Dignitatis humanae*; religious toleration; religious freedom, catholic unity; Francoism.

**Sumario:** Introducción. 1. El primer franquismo y la oposición a la ampliación de la tolerancia de cultos. 2. La crisis del nacionalcatolicismo en los sesenta y el escrito de la Comunión Tradicionalista de 1963. 3. El anteproyecto de Castiella y la campaña en defensa de la unidad. 4. La disidencia del sector juvenil del carlismo. 5. La Comunión Tradicionalista y la Ley de libertad religiosa de 28 de junio de 1967. 6. El impacto de la declaración *Dignitatis Humanae* para el tradicionalismo. Conclusiones. Bibliografía.

---

## INTRODUCCIÓN

La libertad religiosa y su relación con el poder civil, constituye uno de los problemas centrales de nuestro tiempo. Las libertades modernas de conciencia y religión se hallan en la base de los ordenamientos jurídicos contemporáneos. Sin embargo, a este concepto objetivo de “libertad religiosa” se ha llegado a través de un largo camino de confrontación y de diálogo. Y esto, porque en la etapa premoderna las personas no tenían “derechos” en tanto libertades individuales, sino “obligaciones” hacia el orden político-metafísico. Los derechos “tradicionales” provienen de una sociedad civil liberal-burguesa que destaca ideológicamente la raíz individual de estos derechos frente al predominio institucional y comunitario.

El caso de España es singular por la relación histórica de siglos entre Iglesia y Estado, que supuso una política de unidad católica con su correspondiente traducción político- institucional. La época contemporánea vivió un fuerte enfrentamiento entre los defensores del orden tradicional y quienes propugnaban la libertad de conciencia y la libertad de cultos y la más o menos radical separación de la Iglesia y el Estado.

El carlismo, como movimiento político contrarrevolucionario, defendió, de acuerdo con la doctrina de la Iglesia, el modelo de Estado confesional y unidad católica cuyos portavoces en el pensamiento político fueron, entre otros, Juan Donoso Cortés, Jaime Balmes, Menéndez Pelayo, Juan Vázquez de Mella y Ramiro de Maeztu. El tradicionalismo carlista defiende la alianza del Altar y del Trono y la sistematización del hecho religioso como legitimador de la praxis política. Una tradición que, como señala González Cuevas, no sólo se identifica con el carlismo, sino con el conservadurismo autoritario, en parte coincidentes por su misma apelación al fundamento religioso y parecido rechazo del mundo liberal, y en parte divergentes por su diferente adaptación a las nuevas realidades socioeconómicas y fidelidades dinásticas<sup>1</sup>.

A lo largo del siglo XIX el desarrollo liberal se produce en España mediante una difícil transacción con los carlistas defensores del orden tradicional. El proceso constitucional se concretó así a través del binomio confesionalidad-tolerancia limitada respecto de otros cultos para acoger a los

---

<sup>1</sup> GONZÁLEZ CUEVAS, Pedro Carlos, “Las tradiciones ideológicas de la extrema derecha española”, en *Hispania*, 61, 207 (2001), pp. 99-141.

extranjeros que vivían en el país. Desde la Constitución liberal de 1812, las sucesivas Constituciones aprobadas a lo largo del siglo XIX registran fórmulas de confesionalidad católica. Solo la Constitución de 1869, estableció por fin, tras muchos vaivenes y discusiones, la libertad de cultos, aunque su grado de aplicación fuera escaso y su vida muy breve. La Constitución de 1876 recuperó la confesionalidad, aunque a la vez reconoció una relativa tolerancia religiosa.

La Constitución republicana de 1931 rompe con esta tradición e introduce la laicidad del Estado<sup>2</sup>. Manuel Fal Conde, entonces jefe delegado de la Comunión Tradicionalista, criticó el acatamiento de la Iglesia a los poderes constituidos. Afirma así, que “el carlismo se debatió en defensa de las posiciones de tesis<sup>3</sup>, contradicho a veces por la Jerarquía y se manifestó resuelto a defender a la sociedad de la agresión injusta. Este fue promotor del golpe del 32 y de los acuerdos con Sanjurjo en Cádiz y Estoril, que justificó por la política antirreligiosa de la República. Al estallar la guerra civil en julio de 1936, el movimiento adquirió para la Comunión Tradicionalista un carácter de cruzada religiosa”<sup>4</sup>. La necesidad de utilizar la fuerza quedó patente para Fal ante las elecciones del 36: “o nos sublevábamos o perecíamos”<sup>5</sup>.

Durante el franquismo se vuelve a restaurar la unidad católica, pero el nacionalcatolicismo sufre desde finales de los años 50 una fuerte crisis en la que intervienen tanto las divisiones internas de los católicos españoles y de la jerarquía eclesiástica, como la difícil adaptación al concilio Vaticano II.

Partiendo de la importancia que el rechazo a otras religiones distintas de la católica tuvo siempre en el pensamiento tradicionalista, y especialmente,

---

<sup>2</sup> En su encíclica *Dilectissima Nobis*, de 3 de junio de 1933, Pío XI se pronuncia contra “una forma de separación hostil a la fe que profesa la inmensa mayoría de los españoles”,

<sup>3</sup> Se refiere a las circunstancias en las cuales no es legítimo dejar inaplicada la doctrina íntegra de la unidad católica (llamado régimen de tesis).

<sup>4</sup> Sobre este significado para el carlismo véase BLINKHORN, Martin, *Carlismo y contrarrevolución en España, 1931-1939*, Barcelona, Crítica, 1979, p. 362 y UGARTE, Javier, *La Nueva Covadonga insurgente. Orígenes sociales y culturales de la sublevación de 1936 en Navarra y el País Vasco*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, pp. 156-158. Una reflexión sobre los distintos contenidos del término cruzada para los militares, las jerarquías eclesiásticas y los diversos grupos políticos en los primeros meses de la guerra se puede ver en ANDRÉS-GALLEGO, José, *¿Fascismo o Estado católico? Ideología, religión y censura en la España de Franco, 1937-1941*, Madrid, Encuentro, 1997.

<sup>5</sup> Manuel Fal Conde, Opiniones sobre la cuestión religiosa en la encuesta de la Junta Suprema de la Comunión Tradicionalista, 21 de enero de 1968, en Archivo General de la Universidad de Navarra, Fondo Personal Manuel Fal Conde[AFC], caja 184.

en el carlismo, este artículo analiza la postura de la Comunidad Tradicionalista Carlista ante la cuestión de la libertad religiosa, que se enmarca en dicha crisis socio-cultural y política del segundo franquismo, así como las consecuencias que derivarán de la declaración conciliar de 1965. Se analiza también el peso que tuvo el integrista religioso en la crisis interna y evolución del partido en esos años. Además de las aportaciones de carácter bibliográfico, se han utilizado para la investigación documentos de los fondos personales de los dos jefes políticos del tradicionalismo durante la etapa franquista: Manuel Fal Conde y José María Valiente. Ambos fondos se encuentran depositados en el Archivo General de la Universidad de Navarra.

## 1. EL PRIMER FRANQUISMO Y LA OPOSICIÓN A LA AMPLIACIÓN DE LA TOLERANCIA DE CULTOS

La construcción de un estado católico después de la guerra no significó la ausencia de tensiones con la Iglesia ni tampoco una actitud uniforme entre los católicos<sup>6</sup>. De hecho, es conocida la lucha del catolicismo político contra el intento de “fascistización” del régimen<sup>7</sup>.

Tras la guerra mundial, el Fuero de los Españoles de julio de 1945 reintrodujo la tolerancia con una reproducción casi literal del artículo 11 de la Constitución de 1876. Sin embargo, las nuevas circunstancias internacionales y la necesidad de conseguir apoyos económicos de países de mayoría protestante, como los Estados Unidos, obligaron al Gobierno a adoptar una postura de mayor apertura. Mientras la discriminación y las restricciones legales a protestantes y otros grupos no católicos eran denunciadas por medios periodísticos y diplomáticos europeos y norteamericanos, los líderes carlistas protestaron en 1947 a los obispos por “el auge de la propaganda protestante en España [...] con la apertura, autorizada por el Gobierno, de numerosas capillas protestantes y algunas escuelas del mismo carácter [...]”, y recordaron que “no es admisible, que

---

<sup>6</sup> Para las relaciones entre la Iglesia y el primer franquismo véase MARTÍN DE SANTA OLALLA, Pablo, *De la victoria al concordato: las relaciones Iglesia-Estado durante el "primer franquismo"*, Madrid, Laertes, 2003 y DI FEBBO, Giuliana, “El modelo beligerante del nacionalcatolicismo franquista. La influencia del carlismo”, en BOYD, Carolyn P. (ed.), *Religión y política en la España contemporánea*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, pp. 57-79.

<sup>7</sup> TUSELL, Javier, *Franco y los católicos. La política interior española entre 1945 y 57*, Madrid, Alianza, 1990 y ANDRÉS-GALLEGO, José, op. cit., 1997.

se compre la tolerancia política<sup>8</sup> con tolerancia religiosa. Admitido este principio se llegaría, de concesión en concesión, a la entrega de todo nuestro patrimonio espiritual”<sup>9</sup>. El episcopado español publicó entonces un documento colectivo contra lo que consideran una interpretación abusiva del *Fuero de los Españoles*. La cuestión de la libertad y la tolerancia de cultos, no era efectivamente -según afirman- algo meramente político, sino dogmática y de derecho público eclesiástico<sup>10</sup>. Las revistas *Ecclesia* y *Cristiandad*, que identificaban a los Estados Unidos con el peligro protestante, se hicieron eco también de la situación e incluso Pío XII lamentó la actitud de ciertos católicos que se sumaban a las campañas de los protestantes contra el régimen español<sup>11</sup>.

En la década de los 50<sup>12</sup>, y a medida que avanzaban las negociaciones entre España y los Estados Unidos, aumentaba la preocupación entre los católicos españoles. Fernando Martín Sánchez Juliá, presidente de la *Asociación Católica Nacional de Propagandistas* (ACNP), mostraba su inquietud ante la posible expansión del protestantismo por España: “Hoy la unidad religiosa de España está presionada. Presionada, sí. Con una frase que quizá es un slogan, podría decirse: Un protestante, un dólar, y esta presión, a veces, es directísima, de Jefe de Estado a embajador”<sup>13</sup>. Por su

<sup>8</sup> Se refiere a la política del Gobierno con los Estados Unidos desde fines del 47. Véase sobre ello DE LA GUARDIA HERRERO, Carmen, “La represión de los protestantes españoles durante el primer franquismo y su repercusión en las relaciones entre España y Estados Unidos (1936-1953)”, en DÍAZ SÁNCHEZ, Pilar (coord.), *El poder de la historia. Huella y legado de Javier M<sup>a</sup> Donézar Díez de Ulzurrun*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2014, vol. II, pp. 207-230.

<sup>9</sup> Manuel Fal Conde, Manuel Senante, José María Lamamié de Clairac y José María Valiente, “Carta a los obispos españoles”, 29 de septiembre de 1947, en GAMBRA, Rafael, *Tradición o mimetismo, la encrucijada política del presente*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1976, pp. 181-84.

<sup>10</sup> Instrucción de la Conferencia de Metropolitanos españoles sobre la propaganda protestante en España, 28 de Mayo de 1948, en *Ecclesia*, 1 (1948), pp. 673-675.

<sup>11</sup> FERNÁNDEZ DE MIGUEL, Daniel, *El enemigo yanqui: Las raíces conservadoras del antiamericanismo español*, Zaragoza, Genuve Ediciones, 2012, p. 384; VILAR, Juan Bautista, “Los protestantes españoles: La doble lucha por la libertad durante el primer franquismo (1939-1953)”, en *Anales de Historia Contemporánea*, 17 (2001), pp. 253-299. Véase para el conjunto de la etapa MARTÍN DE SANTA OLALLA, Pablo, *op. cit.*, 2003 y MONTERO, Feliciano - LOUZAO, Joseba (eds.), *Catolicismo y franquismo en la España de los años 50*, Madrid, Comares, 2016.

<sup>12</sup> DELGADO GÓMEZ ESCALONILLA, Lorenzo - ELIZALDE, María Dolores (eds.), *España y los Estados Unidos en el siglo XX*, Madrid, CSIC, 2005.

<sup>13</sup> MARTÍN-SÁNCHEZ, Fernando, “Cómo ve España un español con los ojos abiertos”, conferencia dictada en el pontificio Colegio Español de Roma, publicada en *Cuadernos*

parte, el obispo de Barbastro, Pedro Cantero, se pronunciaba en junio de 1953 con gran vehemencia contra las concesiones a los protestantes amparados por los Estados Unidos<sup>14</sup>. En 1956 los líderes de la Iglesia protestante en España pidieron a Franco el paso a la libertad religiosa<sup>15</sup>, la cuestión de la tolerancia perduraba pues en toda su integridad.

## **2. LA CRISIS DEL NACIONALCATOLICISMO EN LOS SESENTA Y EL ESCRITO DE LA COMUNIÓN TRADICIONALISTA DE 1963**

Tras el agotamiento de la política autárquica, el Plan de Estabilización de 1959 supuso un giro de la política económica que introdujo la gran transformación económica y social de España. Se trataba de todo un conjunto de actitudes contrarias a la ideología oficial del nacionalcatolicismo. En los años 60 se vivió en la Iglesia institucional, y en general en el catolicismo español, una etapa de debate interno, alentado por el debate general de la Iglesia en el Concilio Vaticano II. Era una controversia teológica y doctrinal, pero también política, porque cuestionaba la unidad de la nación católica, y, más en general, la legitimación católico-social de la democracia orgánica en nombre de los derechos humanos y de la democracia liberal parlamentaria<sup>16</sup>.

La realidad de la España franquista y la gestación de la doctrina conciliar sobre la libertad religiosa se vieron influidos por el artículo 18 de la Declaración de los Derechos del Hombre, de amplia repercusión ideológica en los ambientes jurídicos internacionales, y la creación de un Secretariado para el estudio de la libertad religiosa en el Consejo Ecuménico de las Iglesias, (Ginebra, 1959). Desde las fases preparatorias del Concilio, el tema de la libertad religiosa fue central para la renovación así como para fomentar el diálogo ecuménico y definir el concepto de universalidad de la Iglesia católica. La nueva forma de enfocar la relación de la Iglesia con la modernidad produjo un enorme vuelco de las viejas fórmulas que impactó y

---

*Hispanoamericanos*, 29 de mayo de 1952, cita en FERNÁNDEZ DE MIGUEL, Daniel, *El antiamericanismo en la España del primer franquismo (1939-1953): el Ejército, la Iglesia y Falange frente a Estados Unidos*, Madrid, Geneve, 2012.

<sup>14</sup> *La Iglesia habla de España*, Ediciones del Servicio Informativo Español, Madrid, 1964, p.43.

<sup>15</sup> MONROY, Juan Antonio, *Libertad religiosa y ecumenismo*, Madrid, Irmayol, 1967, pp. 358-60.

<sup>16</sup> MONTERO, Feliciano, "Las derechas y el catolicismo español: Del integristismo al socialcristianismo", en *Historia y Política*, 18 (julio-diciembre 2007), pp. 101-128.

agravó la crisis del franquismo. Se operó en estos años un cambio de mentalidad en la sociedad española que fue profundo, aunque su visibilidad no fuese inmediata. La Comunión Tradicionalista no escapó a esta crisis socio-cultural y política del segundo franquismo y vivió también una profunda crisis y división interna.

El tema de la libertad religiosa promovió en España un vivo debate a todos los niveles. El nuevo ministro de Asuntos Exteriores, Fernando María de Castiella, nombrado en 1957, trató de resolver un problema que afectaba a relaciones de España, básicas para sus objetivos generales<sup>17</sup>. Flexibilizar la confesionalidad era una apertura necesaria, de cara al exterior, para demostrar la buena disposición del país frente a las democracias occidentales.

La polémica se inició al conocerse que el Gobierno preparaba un Memorándum para la regulación jurídica de una amplia tolerancia para las confesiones no católicas. El anteproyecto, perfilado a partir de febrero de 1959 y, desde diciembre de 1961 con el beneplácito del nuncio, Antonio Riberi, tropezó con múltiples obstáculos. Al principio, la posición de la jerarquía de la Iglesia en España fue mayoritariamente contraria al anteproyecto de Castiella. Se rechazó cualquier resquicio que permitiera colarse al “proselitismo” y la Comisión Episcopal de Ortodoxia y Moralidad, con su informe negativo de febrero de 1963, bloqueó de hecho la tramitación política del texto<sup>18</sup>.

En otros ámbitos católicos, como en la Acción Católica, y especialmente en el marco de la nueva doctrina conciliar, sí se iban abriendo camino la apertura ecuménica y el reconocimiento de la libertad religiosa<sup>19</sup>. Hubo primero una campaña de prensa desde principios de 1963, en la que periódicos nacionales y extranjeros informaban de la próxima aprobación de un estatuto que contaría con el beneplácito de la Iglesia. Así, por ejemplo, el *Journal de Genève* decía que en la solidaridad frente al comunismo por todos deseada, era inconcebible el tener por asociado a una comunidad que negaba su fraternidad a confesiones cristianas de rancio abolengo. Este

---

<sup>17</sup> PARDO SANZ, Rosa, “Fernando M<sup>a</sup> Castiella: una larga travesía hacia el liberalismo”, en AVILÉS, Juan (coord.), *Historia, política y cultura*, (Homenaje a Javier Tusell), Madrid, UNED, 2009, vol.1, pp. 393-427.

<sup>18</sup> Véase el texto del documento en CÁRCEL ORTÍ, Vicente (ed.), *Actas de las Conferencias de Metropolitanos españoles (1921-65)*, Madrid, BAC, 1994, pp. 750-59.

<sup>19</sup> MONTERO, Feliciano, “La regulación de la libertad religiosa en España: vicisitudes del proyecto Castiella, 1960-1967”, en AVILÉS, Juan (coord.), *Historia, política y cultura*, (Homenaje a Javier Tusell). Madrid, UNED, 2009, vol. II, pp. 97-110.

malestar se percibiría en la misma España, y una minuciosa observación revelaría que a partir del mes de agosto del año último, en numerosos sectores las influencias liberalizantes se exteriorizaban y progresaban. En cuanto al dominio religioso, reconoce el diario que es verdad que la masa de los españoles es fundamentalmente católica, y en que una actividad proselitista ostensible del protestantismo heriría los sentimientos del pueblo, hasta el punto de plantear, dentro de su marco un problema de orden público. Ante semejante situación, la iniciativa debía partir de lo alto<sup>20</sup>.

Ante la propaganda impulsada por el ministro Castiella y otros interesados en favor de la libertad de cultos, se levantaron voces en la Comunión Tradicionalista pidiendo un escrito oficial de defensa de la unidad católica. Raimundo de Miguel y Alberto Ruiz de Galarreta visitaron a José María Valiente, jefe delegado de don Javier en España. La respuesta fue rápida, encargó la redacción a Raimundo de Miguel y el mismo día llamó a una imprenta clandestina para que empezara su trabajo. Tres días después, de Miguel entregó el documento y José María Valiente lo corrigió e hizo algún retoque. La rapidez poco habitual con la que actuó el jefe delegado se debió, según Manuel de Santa Cruz,

a que tenía una confianza de una reciente maniobra de Don Carlos Hugo y de sus amigos sobre el mismo tema, pero en dirección contraria. Un religioso amigo del Príncipe le había advertido desde Barcelona, que unos carlistas de Valladolid preparaban un documento de exaltación de la unidad católica, y a la vez, le había pedido que impidiera que el Carlismo se pronunciara en contra de las nuevas actitudes de la Iglesia. No necesitaba Don Carlos Hugo grandes estímulos para ello, y siguiendo su mortal manía de prescindir del Jefe Delegado y de la organización nacional de la Comunión, paralizó a los de Valladolid. Poco después, cuando Valiente le presentó su documento, tan febrilmente preparado en nombre del Rey y de la Junta Nacional, se disgustó muchísimo<sup>21</sup>.

Don Carlos intentó detener el escrito, pero al provenir de la Junta Nacional y ante la oleada de cartas, telegramas y llamadas exaltadas a favor del documento, que llegaron también desde ámbitos externos al carlismo, tuvo que aceptar su publicación.

---

<sup>20</sup> 28 de enero de 1963.

<sup>21</sup> SANTA CRUZ, Manuel de, *Apuntes y documentos para la historia del tradicionalismo español, 1939-1966*, vol. 26 (1963), p. 145.



Para la Comunion Tradicionalista el documento se equiparaba en importancia con la *Carta a los españoles* de la princesa de Beira<sup>22</sup>, en la que renovaba el concepto de legitimidad para justificar el cambio en la dinastía. El texto de 1963 reiteraba la unidad católica como base de la unidad nacional, que para el carlismo “constituye su mejor patrimonio espiritual y es inatacable”. Después de examinar la situación política nacional e internacional, los carlistas estimaban que no habían variado los supuestos políticos y sociológicos que aconsejaban la unidad. No procedía por tanto modificar la situación legal de las confesiones acatólicas en España. En lo religioso, no aceptaban que un sector progresista se arrogase la representación de la Iglesia; descartaban igualmente los argumentos que se barajaban para abrir la mano con los protestantes: en primer lugar, no habían encontrado ningún documento lesivo para la unidad en las vías normales del Magisterio ordinario de la Iglesia. Tampoco creían que la prosperidad material estuviera realmente comprometida. Los turistas habían acudido a millones y saturaban la capacidad receptora del país. Recordaban además, que “otras ventajas y colaboraciones económicas se establecen sobre bases diferentes y no se regatean ni a los países comunistas, ni a Francia, que siempre ha omitido ratificar la Convención Europea de los Derechos del Hombre”<sup>23</sup>.

El problema de los protestantes no sería tal, ya que habría sido creado por los enemigos exteriores del régimen. No se les perseguiría y en definitiva, defendían mantener únicamente la inmunidad de coacción en el fuero externo según establecía la doctrina clásica de la tolerancia<sup>24</sup>.

El documento de la Comunion Tradicionalista fue silenciado por la prensa, incluso por la del movimiento. Una muestra de que la opinión pública estaba ya mayoritariamente a favor de la tolerancia. Pero lo que peor sentó a los tradicionalistas es que el escrito fuera ignorado también por las publicaciones de carácter religioso. Se planteaba el problema de que los carlistas habían presentado un documento sobre la unidad católica y en lugar de verse apoyados y refrendados por la jerarquía de la Iglesia, con la que de

---

<sup>22</sup> María Teresa de Borbón y Braganza, viuda de Carlos V, el hermano de Fernando VII, escribe uno de los documentos más significativos para comprender la legitimidad dinástica (o de sangre) y la legitimidad histórica (o de principios), según la interpretación tradicionalista carlista. La carta está fechada en Baden, el 25 de septiembre de 1864.

<sup>23</sup> Documento de la Comunion Tradicionalista, Archivo General de la Universidad de Navarra, Fondo Personal José María Valiente [AJMV].

<sup>24</sup> *Ibidem*.

ninguna manera querían chocar, se encontraban con que defendía ahora la libertad de cultos.

A comienzos de junio del 63 don Javier de Borbón advierte de la desunión de las fuerzas católicas y reitera la necesidad de evitar una ruptura “de lo que es la razón de ser de la Comunión”. El pretendiente mantiene su fe en esa unidad que es “la fortaleza del espíritu, el carácter y la esperanza del porvenir de la verdadera España”<sup>25</sup>. Es en dicho contexto en el que se empieza a desarrollar el proyecto conciliar de libertad religiosa, en el que los carlistas resaltaban el peligro real que podría plantear la libertad de cultos, no solo para la religión, sino para la suerte temporal del país. Insisten en los argumentos a favor de la unidad católica y recuerdan las palabras de obispos como, Josep Torras i Bagès, en su conocida pastoral *Dios y el César*: “el catolicismo es un elemento intrínsecamente esencial en la constitución de la sociedad española, es el fundamento más hondo de nuestra nacionalidad y el eje sobre el que gira nuestra legislación y toda nuestra vida social”<sup>26</sup>. Apelaban también a la carta pastoral del obispo de Barcelona, Gregorio Modrego, en la que, partiendo de la realidad sociológica del país, consideraba innegociable el mantenimiento de la unidad católica e instaba a los protestantes a no herir los sentimientos más entrañables del pueblo español<sup>27</sup>. El periodista carlista Luis Ortiz Estrada advertía que si España era un Estado católico, había de legislar en materia religiosa en sentido católico. El Gobierno no podía considerarse autorizado con una votación favorable de las Cortes a cambiar la esencia de una sociedad formada a lo largo de generaciones. Se quejaba además, de que ni juanistas ni falangistas defendieran la unidad religiosa, dejando solo al carlismo<sup>28</sup>.

La Comunión Tradicionalista insistía sobre el peligro real que -en su opinión- podría plantear la tolerancia de cultos para el país: aumentaba la propaganda protestante y, sobre todo en los pueblos pequeños, mucha gente dejaba de asistir a misa<sup>29</sup>. Quisieron cortar con este asunto que les hacía tanto daño, pero enterado de ello el ministro de Información, les aseguró que todo estaba en regla y que no podía hacer nada por impedirlo<sup>30</sup>.

El pretendiente carlista, Javier de Borbón-Parma, que como lugarteniente francés de la Orden del Santo Sepulcro y miembro de diversas

<sup>25</sup> Carta a José María Valiente, 13 de junio de 1963, [AJMV].

<sup>26</sup> Carta de 19 de marzo de 1911, [AJMV].

<sup>27</sup> Pastoral del arzobispo de Barcelona de 10 de abril de 1954.

<sup>28</sup> Carta de Ortiz Estrada a los padres Eustaquio Guerrero y Joaquín Alonso, [AJMV].

<sup>29</sup> Carta de López Uriarte a Valiente, 7 de febrero de 1963, [AJMV].

<sup>30</sup> Carta de López Uriarte a Valiente, 9 de septiembre de 1963, [AJMV].

asociaciones católicas europeas, participaba en las reuniones conciliares, evocaba el espíritu de una parte de los obispos “tan violentamente innovadores que critican casi todo el pasado de la Iglesia” y de una curia “que trata de derogar las tradiciones santamente defendidas hasta hoy”<sup>31</sup>.

El Santo Padre ha cortado dos veces discusiones peligrosas. Debo decir que en conjunto, el clero y los obispos españoles han sido ejemplares en la defensa de la Iglesia y de su glorioso pasado! No puedo decir lo mismo de los alemanes y nórdicos!! Ni de los franceses!!<sup>32</sup>.

### **3. EL ANTEPROYECTO DE CASTIELLA Y LA CAMPAÑA EN DEFENSA DE LA UNIDAD**

La tercera sesión del Concilio se desarrolló entre septiembre de 1963 y noviembre de 1964. En 1964 se iniciaba la etapa decisiva en la que el esquema sobre la libertad religiosa era aceptado finalmente a discusión en el aula conciliar para la elaboración de un futuro documento<sup>33</sup>. En esta situación, Castiella presentaba, en Consejo de Ministros de 10 de septiembre del 64, un anteproyecto de estatuto para los acatólicos, que se dijo iba acompañado de una carta con la aprobación del primado y de los arzobispos de Madrid-Alcalá, Casimiro Morcillo, y Sión, Luis Alonso Muñozerro. Parece que algunos ministros, en especial Carrero, se opusieron a una aprobación apresurada del texto y el asunto quedó en estudio<sup>34</sup>. En sesión de 30 de septiembre, el Gobierno decidió aplazar el asunto hasta que el Vaticano se pronunciara sobre ello<sup>35</sup>.

En el otoño de 1964 aún parecía haber cierta unanimidad en la postura del episcopado español favorable a la unidad religiosa. Sin embargo, fue precisamente durante la tercera sesión del Vaticano II cuando el monolitismo de la jerarquía eclesiástica española empezó a agrietarse<sup>36</sup>. Entre 1964 y 65, al quedar claro que se iba a aprobar la libertad religiosa, los obispos españoles cambiaron su postura<sup>37</sup>.

<sup>31</sup> Carta de don Javier a Manuel Fal, 15 de diciembre de 1963, [AFC], 184.

<sup>32</sup> Carta de don Javier de Borbón-Parma a Manuel Fal, 16 de diciembre de 1963, [AFC], 184.

<sup>33</sup> DE CARLI, Romina, op. cit. p. 4.

<sup>34</sup> Sobre la evolución de los obispos véase MONTERO, op. cit., pp. 110-18.

<sup>35</sup> Así lo daba a entender el ministro de Información en el Diario *Ya* de 1 de octubre.

<sup>36</sup> DE CARLI, Romina, “De la confesionalidad a la tolerancia: del derecho civil a la libertad religiosa en la España del último franquismo”, *Diacronie*, [online], n° 15, 3 (2013), documento 6.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

El pretendiente carlista reseñaba su perplejidad y confusión ante el ambiente de renovación y “el talante tan abierto de los obispos centroeuropeos”. La constatación del fin de una época le hacía decir que “*la parte humana de los obispos se refleja demasiado*” (en cuanto a las discusiones y subterfugios que observaba) y que habían tocado temas

que hubieran preferiblemente quedado fuera de discusiones!!!. Para nosotros los tradicionalistas es una pena continua y no podemos que invocar al Espíritu Santo y pasar por encima de nuestros sentidos íntimos y sufrimientos. Debo hacer continuamente un acto de fe y de confianza en el Espíritu Santo porque lo humano está en continua lucha con lo divino<sup>38</sup>.

La revista *Montejurra* publicó en 1964 un número monográfico en defensa de la unidad católica. El jesuita Joaquín Alonso realizaba una revisión teórica sobre la libertad religiosa que titulaba “El Concilio, la libertad religiosa y la unidad católica en España”. Criticaba el contenido del esquema conciliar, ya que consideraba que el desarrollo de las ideas seguía una línea liberal, en la que el subjetivismo y el individualismo de la conciencia estarían mimetizados en un falso “neopersonalismo” que no sería el tradicionalmente católico

no importa que a renglón seguido se invoquen los derechos de Dios y del orden objetivo, porque de hecho se ha trastornado el orden tradicional católico de valores: primero Dios, después el orden objetivo por Él establecido y solo finalmente el hombre, que como imagen de Dios descubre en sí mismo el orden objetivo y lo cumple<sup>39</sup>.

Ese esquema del Concilio acepta sin más -en su opinión- el trastrueque de ideas operado desde el Renacimiento, el protestantismo doctrinario del siglo XVII, la revolución del siglo XVIII, el liberalismo del siglo XIX y el existencialismo del siglo XX, para partir del hombre, dentro de una falsa concepción del personalismo católico. Con ello se hacían inútiles todas las enseñanzas del Magisterio desde Trento a Pío XII. Era este error inicial de enfoque (que achacaba al sector progresista) el que envenenaba para él todo el esquema<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Carta de don Javier a Valiente, 13 de noviembre de 1964, [AJMV].

<sup>39</sup> *Montejurra*, p. 4, [AJMV].

<sup>40</sup> La argumentación se puede ver con detalle en su obra *La Libertad religiosa en España. Principios. Hechos. Problemas*, Madrid, Fe Católica, 1962.

La Comunción Tradicionalista consideró por su parte, el documento de Castiella como un ataque político a la unidad de España. Criticó que se quisiera pasar de la tolerancia a la libertad y preparó una segunda declaración que pensaba presentar a la Junta Nacional, convocada para marzo de 1965. Sin emitir ningún juicio sobre cuestiones dogmáticas, aseguraba que se estaban lanzando desde el exterior “ataques a la esencia política de la patria y socavan la unidad católica constitutiva de la nacionalidad”. Según la Comunción, era falso el planteamiento de la Iglesia y del Estado sobre el respeto a la conciencia individual, que jamás había sido violada, dada la multitud de templos ostensiblemente señalados de que disfrutaban los no católicos. “España es además uno de los pocos países donde no se exige declaración administrativa de religión. Lo único que se ha impedido a los protestantes es el proselitismo sectario”<sup>41</sup>. Tras esta primera concesión -seguía el documento carlista- considerarían que violaba la conciencia la confesionalidad católica del Estado, y habría que declararlo laico. Más tarde sostendrían la misma razón para las instituciones jurídicas, políticas y administrativas y tendrían que implantar el matrimonio civil y el divorcio, suprimir el presupuesto de culto y clero y subvencionar la enseñanza acatólica.

La ausencia de buena fe por el lado protestante impediría que ese estatuto sirviera para apaciguar las conciencias, sino que introduciría la disensión y el cisma en la unidad constitucional española. Un edicto de Nantes, sin conflicto religioso, carece de sentido y no hace otra cosa que crear hugonotes<sup>42</sup>.

La Comunción creía, por tanto, que no debía guardar silencio para ayudar a las autoridades civiles y eclesiásticas en la defensa de la unidad católica. Volvía a recorrer la doctrina de Vázquez de Mella<sup>43</sup>, la declaración de Alfonso Carlos de 23 de enero del 36, que precisaba el contenido ideológico sustancial del carlismo, y señalaba, por último, que esas afirmaciones

---

<sup>41</sup> Documento de la Comunción Tradicionalista, octubre de 1964, [AJMV].

<sup>42</sup> El edicto ponía fin a las guerras de religión de Francia en el siglo XVI. Firmado en abril de 1598 por el rey Enrique IV, admitía la libertad de conciencia y una libertad de culto limitada a los protestantes calvinistas.

<sup>43</sup> Para Mella, “la unidad nacional en España la formaron la Iglesia y la Monarquía tradicional, que representan las dos grandes unidades, interna y externa, que han originado, sin amasarlas ni confundirlas, la federación de las regiones que constituyen la patria común”, en “Regionalismo y separatismo”, *El Correo Español*, 7 de septiembre de 1896.

toman doble fuerza y actualidad a la luz del 18 de julio, que fue un no rotundo al intento de descatolizar el país. Ante el peligroso confusionismo respecto del concepto de libertad religiosa que se pretende presentar en oposición con la unidad católica de los españoles y como apertura a una pluralidad religiosa, el reconocimiento a las confesiones no católicas del derecho a la libertad de coacción en materia religiosa es lo único de lo que trataría la declaración vaticana. No implica ningún derecho a la propaganda, ni a la existencia ni a la acción. Por consiguiente solo queda la tolerancia. Tolerancia que viene naturalmente limitada por el bien común nacional y por los derechos prevalentes de los católicos españoles<sup>44</sup>.

Este segundo escrito no llegaría a hacerse público ante la presión ejercida por la Secretaría Nacional y la profunda crisis ideológica, política y generacional que sufría entonces la Comunión. La división entre tradicionalistas y progresistas se mostró abiertamente entre 1962 y 63, fecha en la que los últimos se hicieron con el control de las estructuras de poder<sup>45</sup>. La crisis social y cultural de mediados de los años 60 hizo tambalear los cimientos del tradicionalismo. La cuestión religiosa contribuyó a agravar la fractura, pues los tradicionalistas se quedaron sin el apoyo de la Iglesia, mientras los progresistas vieron alentadas sus aspiraciones liberalizantes.

Pedro José Zabala, uno de los jóvenes intelectuales del carlismo progresista manifestó a José María Valiente su desacuerdo más total con el documento de la Comunión. Consideraba poco político insistir en un tema que competía al Magisterio de la Iglesia. En su opinión, muchos se verían obligados a pensar que el integrista controlaba la Comunión. Si se presentara este segundo escrito en el mismo sentido que el anterior, aseguraba que muchos jóvenes no estarían dispuestos a callar de nuevo y se sentirían en la lamentable obligación de hacer pública su disconformidad<sup>46</sup>. Valiente reconocía que

el Estado cambió el 18 de julio, pero la sociedad cambia lentamente. Está impregnada de liberalismo. La misma jerarquía de la Iglesia no ve al carlismo. Avanzar por esta sociedad supone restaurar el proceso tradicional. Hoy no actúan abiertamente los partidos, pero sí los grupos de presión, que son el soporte de los partidos. Los más fuertes son los económicos, y son contrarios a nosotros. No tenemos en ellos ni siquiera cabezas de puente.

<sup>44</sup> Ibídem documento de 1965, [AJMV].

<sup>45</sup> Sobre la crisis del tradicionalismo véase VÁZQUEZ DE PRADA, Mercedes, *El final de una ilusión. Auge y declive del tradicionalismo carlista (1957-67)*, Madrid, Schedas, 2016.

<sup>46</sup> [AJMV], Carta de Pedro José Zabala a Valiente, Zaragoza, 23 de febrero de 1965.

Nuestro distanciamiento de la Iglesia en la práctica política es un hecho innegable. Tanto los grupos de presión, como la Iglesia han intervenido en la vida pública en estos años, nosotros también debemos intervenir. En el régimen en que están el ejército, la Iglesia, toda España católica y que costó el mayor sacrificio de nuestra historia, el carlismo no puede estar ausente. El denso ambiente liberal hace difícil nuestra marcha, pero no imposible. Cueste lo que cueste, hay que seguir la lucha política, lo demás sería derrotarnos a nosotros mismos<sup>47</sup>.

Aun lucharon por ello los tradicionalistas en defensa de algo que, a la vista de la postura de Roma y de los obispos españoles, ya estaba perdido. En 1965 Rafael Gamba ganó el premio *Vedruna*, convocado por la Editorial Católica de Sevilla que presidía Manuel Fal Conde, con el significativo título “*La unidad religiosa y el derrotismo católico*”. El filósofo tradicionalista sostiene, en línea con el pensamiento de los teóricos anteriores del integrismo, que

la separación del poder político respecto del orden moral y religioso no puede ser aceptada por un espíritu cristiano, ni aún creyente de otra fe, más que a modo de apostasía o como pecado. El régimen estatal o de convivencia neutra nació en realidad con la escisión religiosa del siglo XVI, pero no se erigió en teoría hasta el racionalismo y el estatismo que son plantas del suelo arreligioso y agnóstico<sup>48</sup>. [...] Corresponde, sin embargo, a nuestro tiempo, como hecho insólito y sin precedentes, el que autores diversos –y aun una amplia corriente– dentro del catolicismo acojan el ideal secularizador de la sociedad y propugnen la teoría de la coexistencia neutra como una doctrina no solamente compatible con la fe católica, sino la más acomodada a su verdadero espíritu. Se trata de lo que hoy conocemos genéricamente por “progresismo católico”<sup>49</sup>.

La obra, que según los carlistas, tuvo una acogida buena por parte de los obispos, se hacía pública en septiembre, a pocos meses ya de la aprobación de la *Dignitatis humanae*<sup>50</sup>.

El sector más integrista del tradicionalismo, la Regencia Nacional Carlista de Estella<sup>51</sup>, publicó también en marzo de ese año 65 un documento

<sup>47</sup> Carta de Valiente a don Javier, 16 de marzo de 1965, [AJMV].

<sup>48</sup> p. 139.

<sup>49</sup> *Ibidem*, pp. 115-16.

<sup>50</sup> Rapport sobre la difusió del llibre, s.f., [AJMV].

<sup>51</sup> La Regencia se separa del javerismo en 1958. Dirigida por Mauricio de Sivatte, antiguo jefe del carlismo catalán, incide en el visceral antifranquismo y la defensa católica. El órgano de expresión fue la revista *Tiempos Críticos*.

en apoyo de la unidad católica. Abundaba en las consecuencias jurídicas que habrían de derivar del estatuto para los acatólicos, si llegaba a publicarse.

[...] La promulgación de una ley de matrimonio civil obligatorio, con privación de efectos jurídicos al matrimonio canónico o el reconocimiento de efectos civiles también al matrimonio confesional según las variadísimas sectas acatólicas, con la consiguiente inseguridad jurídica que ello produciría en el estado civil de las personas; la supresión de la enseñanza religiosa en las escuelas, institutos y universidades o la necesidad de establecer cátedras, inevitable equiparación de trato jurídico entre las iglesias y, en definitiva, una real y efectiva aconfesionalidad, indiferentismo o laicismo del estado<sup>52</sup>.

Pocas cuestiones habrían sido objeto en los dos últimos siglos de un magisterio pontificio tan explícito y reiterado como la condenación del liberalismo, con sus secuelas del indiferentismo religioso y del laicismo estatal, y la exigencia de una constitución cristiana de las naciones.

Así, condenado el liberalismo por Pío IX y León XIII, los liberales se llamaron modernistas, condenado el modernismo por san Pío X, los modernistas se llaman progresistas y pretenden ser más Iglesia que la misma Iglesia a la que acusan de inmovilismo, inautenticidad e infidelidad al mensaje de Cristo y pretenden reformar, socializar y sobre todo des-sobrenaturalizar para hacerla compatible con las materializadas estructuras del mundo moderno<sup>53</sup>.

Advierte la Regencia que Pablo VI había tenido que llamar la atención sobre este fenómeno en la encíclica “*Ecclesiam suam*”, de 6 agosto del 64.

El “apostolado social” de los sacerdotes obreros y de muchos que no lo son, la criminal propaganda de la “píldora” anticonceptiva, el minimalismo mariano; la maliciosamente pretendida contraposición de Juan XXIII con el “pacellismo”, la coexistencia y el diálogo indiscriminado, el deseo, ilusoriamente presentado por algunos de un senado episcopal designado “desde abajo” como control y límite a la autoridad del Papa en el gobierno de la Iglesia universal; la pretensión de monopolizar la proyección política de los católicos a través de fórmulas democráticas que abusivamente titulan “cristianas”; los inconfesables esfuerzos para crear estados de opinión “irreversibles” que “mediaticen” las decisiones de la jerarquía son otras tantas

<sup>52</sup> Documento de la Regencia Nacional Carlista de Estella, 10 de marzo de 1965, “En defensa de la unidad católica frente al estatuto de pseudo confesiones acatólicas proyectado por el régimen”, [AFC], caja 184, p. 15.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 16



muestras del común denominador naturalista que ha ido adoptando sucesivamente las etiquetas de liberalismo, modernismo y progresismo<sup>54</sup>.

#### 4. LA DISIDENCIA DEL SECTOR JUVENIL DEL CARLISMO

El grupo de jóvenes universitarios de talante más abierto que sus jefes, consideraba, por el contrario, demasiado cerrados los principios tradicionalistas. Desde finales de los 50 trataron por ello de renovar el ambiente clerical y la rigidez ideológica del carlismo. La agrupación universitaria intentaba imbuir al tradicionalismo de los nuevos aires que soplaban en el Vaticano. La recepción española de la encíclica *Mater et Magistra* (1961), como más tarde de la *Pacem in terris* (1963), produjo un efecto revulsivo sobre el catolicismo español en su conjunto. Los jóvenes preconizaban la separación Iglesia-Estado y acogían a autores católicos aperturistas como el padre Díez Alegría, el padre Llanos, Joaquín Ruiz Giménez, etc.<sup>55</sup>. El delegado nacional de AET<sup>56</sup>, José Antonio Pérez España, destacaba que dentro de las jefaturas regionales faltaba “interés y preocupación por la influencia de los grupos de presión que hay en España: Juventud Obrera, Acción Católica, curas liberalizados, grupos políticos que actúan como grupos de presión, ese es el terreno de batalla de pasado mañana y los carlistas no están en ese ambiente”<sup>57</sup>.

En abril Pedro José Zabala, uno de los intelectuales más activos de la AET, afirma que a partir del 58:

el carlismo ha entrado supuestamente en una cuarta etapa de lucha política moderna. Han pasado los tiempos en que ser carlista era defender la bandera de la legitimidad a ciegas, llevar boina roja y gritar por las calles. Eso no sirve para conseguir el poder. Por tanto debemos abandonarlo. Dentro de una ley de Dios y de un mínimo de normas sociales, cualquier método es lícito si nos lleva al poder. Y solo son lícitos los que son eficaces. Muchos de los dirigentes que se integran en el Consejo nacional son de la tercera etapa y utilizan métodos que eran válidos en los años 20. No valen ya reuniones en montes, gritos y uniformes, misas, etc. Luego está la AET, que es muy superior en

<sup>54</sup> *Ibíd.*, p. 38.

<sup>55</sup> MARTORELL, Manuel, *Carlos Hugo frente a Juan Carlos. La solución federal para España que Franco rechazó*, Pamplona, Eunate, 2014, pp. 125-126.

<sup>56</sup> La Agrupación Escolar Tradicionalista fue la asociación estudiantil carlista integrada en la Comunión Tradicionalista. Destacó por su oposición al SEU, y en los 60 fue integrándose en la emergente oposición estudiantil antifranquista.

<sup>57</sup> José Antonio Pérez España a Valiente, informe de abril de 1963, [AJMV].

preparación a la media de la Comunión Tradicionalista, pero no tiene dinero ni la ayuda moral y doctrinal que necesita. Por encima de ella hay un grupo en contacto directo con don Carlos que dirige esta acción hacia el poder. Este grupo, formado por políticos hábiles, utiliza como instrumento a la Comunión Tradicionalista. Por lo menos ese sería el ideal. Pero la Comunión Tradicionalista es una estructura anquilosada, dura y sin ambición histórica. Entonces los esfuerzos de don Carlos se ven frenados por la Comunión Tradicionalista<sup>58</sup>.

La AET tenía ya a mediados de los 60 una marcada orientación social. La revista *Esfuerzo Común*<sup>59</sup>, aparecida en 1960, refleja el giro ideológico hacia postulados de izquierda y con una preocupación social que se acerca al nuevo pensamiento social cristiano. En mayo de 1964 la Secretaría Nacional de la AET publicó un *Esquema doctrinal* de actualización de la doctrina carlista. En la introducción se reformula el concepto de tradición como algo que “no puede nunca suponer una coacción del pasado, sino un progreso hereditario”<sup>60</sup>. En lo religioso los jóvenes abogan por una absoluta separación entre Iglesia y Estado, y en lo político rechazan abiertamente el franquismo aspirando a una monarquía corporativa combinada con principios democráticos anticapitalistas.

*El Boletín Informativo* de AET, que comienza a editar la Secretaría Nacional en noviembre de 1964, afirma que no se puede sumar a las voces integristas que se rasgan las vestiduras ante la pérdida de la unidad católica.

¿Tan poca confianza tienen en ella que solo la creen viable en el ambiente de internadero de un proteccionismo estatal? La Comunión repite lo que dijo el año pasado: acatamiento a lo que la Santa Sede decida. Católicos disciplinados somos, y seguimos en todo momento la enseñanza de la Santa Madre Iglesia. Nuestro catolicismo se va a poner a prueba, sí. Ese es el reto que nos lanza. Saquemos sus consecuencias sociales, y profundicémoslas, como decía nuestro arzobispo de Madrid-Alcalá, estudiando la principal fuente de Revelación: la Biblia<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> Pedro José Zabala a Valiente, 23 de noviembre de 1963, [AJMV].

<sup>59</sup> ALQUEZAR VILLARROYA, Cristina, “Esfuerzo Común. Una revista carlista de oposición al régimen franquista (1960-1974)”, en *Jerónimo Zurita*, 88 (2013), pp. 297-316.

<sup>60</sup> Zaragoza, SUCCVM, 1964.

<sup>61</sup> Citado en *Boletín Informativo* 1, en MARTORELL, Manuel, op. cit., p. 127.

También la revista *Montejurra* evoluciona en su tercera etapa, a partir de noviembre del 64, hacia posturas críticas con el régimen y postulados de izquierda<sup>62</sup>.

Pedro José Zabala, uno de los miembros más destacados del grupo de Zaragoza, consideraba un buen tanto político el que se había marcado el *Círculo Doctrinal José Antonio* defendiendo la libertad de cultos con su nuevo periódico *Es Así*. Los falangistas pedían el desarrollo legal del artículo del *Fuero de los Españoles* que consagra el derecho de las minorías al culto privado. No sabían lo que podía salir del Concilio y corrían rumores de un nuevo Concordato en que se recogieran los derechos de las minorías religiosas, pero confirmaba que los jóvenes eran escépticos ante la Comunión Tradicionalista: “no marcha y a este paso no adelantamos nada...”<sup>63</sup>.

En diciembre apareció *IM*, boletín de información mensual para aleccionar a las masas carlistas, “que trataría de superar en lo que tuviera de reaccionario el 18 de julio” y con el que la Secretaría Nacional de la Comunión, dominada por el grupo progresista, trataba de difundir las nuevas ideas que se habían ido gestando desde 1957. Aunque para el jefe de la Secretaría nacía con retraso, pues muy pocos, incluso entre los mandos habían asimilado la nueva mentalidad que arrancaba del 61. Se procuraba desterrar el tema de la unidad católica y habían desaparecido del horizonte los ideales del 18 de julio, el comunismo y los masones<sup>64</sup>.

El tema de la libertad religiosa iba adquiriendo relevancia para el sector progresista, que poco a poco se iba imponiendo. El 7 de febrero de 1965 se celebró en Zaragoza un Congreso Nacional de la AET. La delegación de Cataluña presentó una ponencia sobre dicha cuestión -sugerida por la Secretaría de Carlos Hugo- en la que invitaba a esperar a que la Iglesia decidiera, y recordaba las palabras de Carlos VII: “no daré un paso más adelante ni más atrás que la Iglesia católica”. Pedro José Zabala manifestaba al Jefe delegado que el esquema sobre la libertad religiosa gozaba ya de una mayoría de más de dos mil padres conciliares y confiaba en que aumentaría con los retoques que se le dieran en esos meses<sup>65</sup>.

Los jóvenes señalaban que lo que creían doctrina segura había cambiado, por lo que se imponía una reconsideración del tema. Como les

<sup>62</sup> CLEMENTE, José Carlos, *El carlismo en su prensa (1931-72)*, Madrid, Fundamentos, 1999.

<sup>63</sup> Carta de Pedro José Zabala a Valiente, Zaragoza, 23 de enero de 1965, [AJMV].

<sup>64</sup> MASSÓ, Ramón, *Otro Rey para España*, Barcelona, Astro Uno, 2008, p. 405.

<sup>65</sup> Carta de Pedro José Zabala a Valiente, Zaragoza, 10 de febrero de 1965, [AJMV].

había expuesto el arzobispo de Zaragoza a fines del año anterior a un grupo integrado por Santiago Coello, Eduardo R. Rovira, Salvador Aulló y él mismo, el monográfico de *Montejurra* sobre la libertad religiosa sentó muy mal al Episcopado español, que vio en él un intento de politizar un tema religioso. Zabala afirmaba que según “nuestro prudente arzobispo”, había que distinguir tres cosas: unidad católica hecho sociológico; confesionalidad del Estado acto jurídico; y libertad de conciencia, que iba a ser definida de derecho natural. Para Zabala

lo tradicional en España son los reinos del Medioevo: reinos cristianos, unidad católica y respeto a las minorías. Esta fórmula tiene un nombre: fuero religioso. Existe la razón filosófica: la libertad de conciencia es sagrada. Hay que deslindar el campo moral y jurídico. Existe otra razón práctica: quince millones de extranjeros nos visitan cada año. Deben tener la posibilidad de cumplir sus deberes religiosos. ¿Y el proselitismo? Nuestro arzobispo nos dijo que por razones del bien común, el estado español puede prohibirlo. Tengamos pues plena confianza en el episcopado. Él interviene en la redacción del estatuto de los acatólicos. Por ello creo que no conviene ningún otro documento, sería impolítico, presuntuoso y expuesto al ridículo. Somos políticos y son otros los documentos los que España espera de nosotros<sup>66</sup>.

En la primavera de ese año 65 se dio el golpe de mano que cambió las estructuras de la Comunión al mando de José María de Zavala como Secretario técnico. En el acto de Montejurra, que tuvo como objetivo acabar definitivamente con el integrismo<sup>67</sup>, se organizó un plan alternativo: por un lado, el requeté y las autoridades del Vía Crucis y, por otro, un grupo en torno a doña Irene, sin actos religiosos. Valiente reconocía abiertamente a don Javier que el carlismo se había apartado de la Iglesia en la práctica política y que la Jerarquía no veía con buenos ojos al carlismo<sup>68</sup>.

La fuerza de la tendencia progresista se observa igualmente en el cambio que se opera en el diario *El Pensamiento Navarro*. Rafael Gamba advertía en 1966 a Javier María Pascual, su nuevo director, sobre el "marxismo que se va introduciendo y ante el que debía batallar, especialmente, su periódico" y expresa su "preocupación por una postura seria y consciente del periódico a favor del progresismo injustificado".

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> MASSÓ, op. cit., p. 408.

<sup>68</sup> Carta de Valiente a don Javier, 16 de marzo de 1965, [AJMV].

Pascual, que acentuaba las nuevas ideas sociales y democráticas, contestó que “seguía estrictamente los dictados del Concilio”<sup>69</sup>.

## 5. LA COMUNIÓN TRADICIONALISTA Y LA LEY DE LIBERTAD RELIGIOSA DE 28 DE JUNIO DE 1967

El Concilio aprobó la Declaración sobre la libertad religiosa el 7 de diciembre de 1965. El reconocimiento en el ordenamiento jurídico, de tal manera que se convirtiera en un derecho civil, obligaba al Gobierno español a modificar el régimen de confesionalidad católica y de mera tolerancia que contenía el art. 6º del Fuero de los Españoles. El Gobierno trató sobre todo de impedir una oposición al régimen amparada en la libertad civil<sup>70</sup>. Por ello, la Ley de libertad religiosa era más bien, a pesar de su nombre, de tolerancia, ya que supeditaba todo reconocimiento del derecho a que fuera “compatible en todo caso con la confesionalidad del Estado español proclamada en sus Leyes Fundamentales”<sup>71</sup>. Romina de Carli considera incluso que la traducción oficial del texto de la Declaración conciliar en España se forzó para tratar de limitar el derecho a la libertad religiosa de los no católicos en lo que se refiere al proselitismo<sup>72</sup>.

Cuando llegó la discusión del proyecto de ley a las Cortes, algunos procuradores carlistas optaron por la abstención. Pocas fueron las voces que se levantaron en contra del mismo. El margen de maniobra de los procuradores era mínimo, pues no se iba a tocar el fundamento del Estado franquista: la confesionalidad, ni la unidad religiosa de la nación, solo pretendía dar una apariencia de libertad ante la opinión pública. A pesar de ello, el arzobispo de Valencia, Marcelino Olaechea, formó una comisión de expertos para argumentar las enmiendas que los más conservadores habían presentado a la totalidad del proyecto. Formaron parte de ella dos padres dominicos, Victorino Rodríguez y Alonso Lobo; dos jesuitas, Eustaquio

<sup>69</sup> *El Pensamiento Navarro*, 18 de junio de 1966. Sobre el giro progresista que impone Javier María Pascual al diario entre 1966 y 1970, véase ERREA IRIBAS, Marina, *Javier María Pascual y El Pensamiento Navarro. Con él llegó el escándalo (1966-1970)*, Pamplona, EUNATE, 2007, pp. 303-4.

<sup>70</sup> Véase DE CARLI, op. cit., p.18.

<sup>71</sup> Sobre la elaboración y contenido de la ley de junio de 1967 véase TORRES GUTIÉRREZ, Alejandro, “Desde la Dignitatis humanae hasta hoy en España: la transformación de un Estado confesional en otro laico”, *Diacronie*, 26, 2 (2016).

<sup>72</sup> DE CARLI, Romina, “De la confesionalidad católica a la tolerancia: del derecho civil a la libertad religiosa en la España del último franquismo”, *Diacronie*. 15, 3 (2013).

Guerrero y Baltasar Pérez Argos; un pasionista, Bernardo Monsegú; y un sacerdote secular, Enrique Valcarce Alfayate.

La defensa de la unidad religiosa en las Cortes fue ejercida por una veintena de procuradores encabezados por el líder de Fuerza Nueva, Blas Piñar. Según se desprende de las enmiendas parciales presentadas, el tradicionalismo entendía que para regular la libertad religiosa bastaba con desarrollar el germen de principio de libertad religiosa contenido en el artículo 6º del Fuero: "Nadie será molestado por sus creencias religiosas". La libertad de coacción se considera un derecho limitado por las leyes, por la moral y el bien común nacional. El orden público, como parte fundamental del bien común -según lo expresa el padre Eustaquio Guerrero- podría justificar las medidas necesarias para impedir los abusos del derecho a la libertad religiosa "justa y bien entendida"<sup>73</sup>. No prosperó ninguna de las enmiendas.

Trasladado a la prensa, el debate en las Cortes reflejó la fuerte división entre tradicionalistas y progresistas que existía dentro del régimen. Así, mientras Zamanillo afirmaba "somos todos conciliaristas. Lo que no podemos consentir es que se haga una ley de libertad religiosa para acatólicos y que la parte estrecha de la ley sea para los católicos"<sup>74</sup>, y Joaquín Manglano<sup>75</sup> consideraba que "la ley debería llamarse ley de restricciones al catolicismo por las facilidades que ofrece a 30.000 protestantes en detrimento de 30 millones de católicos"<sup>76</sup>, el periodista catalán Josep Meliá declaraba en el semanario de información religiosa *Vida Nueva*

las sesiones han sido un espectáculo desalentador, una resurrección de literatura reaccionaria que no pega ni con cola con el lenguaje tolerante y humanista de la Iglesia conciliar. A ratos, uno piensa si no estará leyendo periódicos del siglo pasado, o si el señor Nocedal se habrá reencarnado en la oratoria sugestiva y bien cortada de don Blas Piñar, o si el señor Codón no habrá soñado alguna vez ser martillo de herejes, y ya que no luz de Trento, sí, al menos, candela de cera virgen en el Concilio Vaticano III<sup>77</sup>.

---

<sup>73</sup>El significado de "orden público" en la declaración sobre libertad religiosa", <http://www.fundacionspeiro.org/verbo/1966/V-45-P-243-251>. Consultado el 24 de enero de 2017.

<sup>74</sup> *Ya*, 10 de mayo de 1967.

<sup>75</sup> Tradicionalista valenciano, fue jefe regional del movimiento y procurador en Cortes hasta 1967.

<sup>76</sup> *Arriba*, 9 de mayo de 1967.

<sup>77</sup> *Vida Nueva*, 3 de junio de 1967.

El periodista democristiano Pedro Altares lo remataba con contundencia: “Si yo fuera protestante, sentiría que alguien, el Concilio o los españoles me habían engañado...”<sup>78</sup>.

La declaración conciliar produjo malestar y desconcierto e incluso estupor entre los dirigentes e ideólogos carlistas más tradicionalistas, a pesar de que la ley de libertad religiosa elaborada por las Cortes franquistas se presentara como compatible con la confesionalidad católica del Estado. El fenómeno contestatario “integrista” del carlismo se reflejó en publicaciones políticas como la revista *¿Qué Pasa?*, en la que se mostró una actitud crítica con la Iglesia conciliar o en las actividades del Centro de Estudios Históricos y Políticos General Zumalacárregui, en particular los dos Congresos de Estudios Tradicionalistas de 1964 y 1968, y en otras agrupaciones carlistas que no seguían la línea política de Carlos Hugo<sup>79</sup>.

## 6. EL IMPACTO DE LA *DIGNITATIS HUMANAЕ* PARA EL TRADICIONALISMO

La *Dignitatis humanae* sumió al tradicionalismo en una crisis sin precedentes. Significaba una revolución en las relaciones de la Iglesia con el mundo moderno que no podía asumir. Puesto que el carlismo se caracterizaba por ser un partido que tenía como principio esencial la defensa de la unidad católica, con la seguridad de ser fiel a Roma, no es de extrañar la dolorosa perplejidad que lo invadió cuando ésta se distanció del confesionalismo católico. En el contexto del Magisterio eclesiástico se trataba de un cambio de época, de una corrección de la doctrina de la Iglesia sobre la misión y las funciones del Estado, que -según la propuesta de Benedicto XVI- debe entenderse como una “reforma en la continuidad”<sup>80</sup>.

Con la decisión conciliar de rechazar la religión de Estado, la idea de un “Estado católico” como brazo secular de la Iglesia, el tradicionalismo político quedaba quebrado en uno de sus pilares básicos. Se eliminaba la posibilidad de hacer un “uso político” de la religión que tendría

<sup>78</sup> *Cuadernos para el Diálogo*, 43, abril de 1967.

<sup>79</sup> RODRÍGUEZ JIMÉNEZ, José Luis, *Reaccionarios y golpistas. La extrema derecha en España: del tardofranquismo a la consolidación de la democracia (1967-1982)*, Madrid, CSIC, 1996, p. 232 y ss.

<sup>80</sup> Discurso a la Curia de 22 de diciembre de 2005; véase también al respecto BLANCO SARTO, Pablo, “¿Ruptura o reforma? La hermenéutica del Concilio Vaticano II en los escritos de Joseph Ratzinger”, *Teología y Vida*, 54, 2 (2013), pp. 255-288.

consecuencias enormes en el programa socio-político que defendía. El integrista resultaba gravemente herido, mientras los progresistas recibían un fuerte impulso en sus aspiraciones de libertad, pluralismo y democracia. El Concilio vino a rematar una crisis que hundió al tradicionalismo, que desde mediados de los 60 sufría una triple crisis en sus líderes, en su proyecto ideológico y político y en unas masas desconcertadas por la magnitud de los cambios sociales y culturales. Por ello, afirmó Gamba

el Concilio Vaticano II no es un concilio dogmático, sino sólo pastoral, por propia declaración: por lo mismo, exento de infalibilidad. Si esa Declaración hubiera de ser recibida como 'palabra de Dios', al carlismo no le quedaría más que disolverse, porque ha sido el último y más heroico empeñamiento en la defensa del régimen de Cristiandad"<sup>81</sup>.

Y Miguel Ayuso considera, por su parte, que

[...] solamente a la crisis de la Iglesia en la segunda mitad del siglo XX no ha podido resistir el carlismo, porque no le afecta sólo accidentalmente, sino que toca esencialmente a su soporte, que es la cosmovisión de la cristiandad. Después de 1966, perdida la unidad católica -que fue pilar fundamental tanto de la civilización española como del ideario político del carlismo-, se produce un declinar no remontado ni por aquélla ni por éste<sup>82</sup>.

Esto explicaría la ausencia notoria de un tradicionalismo vigoroso y operante en el posfranquismo. Y abonaría la hipótesis de un resurgimiento del carlismo coincidiendo con un saneamiento de la Iglesia.

Para los eclesiásticos, el nuevo ideal político de la sociedad era la sociedad laica con una religiosidad personal. El contraste con la Cristiandad histórica es patente. Caído el último fin de la sociedad, abierto el pluralismo religioso, ¿por qué no el político? En pocos años, resurgió el separatismo, el desmantelamiento de la sociedad tomó posiciones con los partidos políticos y el liberalismo se catapultó a las altas magistraturas del Estado sin rubor<sup>83</sup>.

<sup>81</sup> GAMBRA, Rafael, *El carlismo y la unidad religiosa*, Sevilla, Editorial Tradicionalista, 1965.

<sup>82</sup> Epílogo a la obra de SANTA CRUZ, Manuel de, *Apuntes y documentos para la historia del tradicionalismo español (1939-1966)*, t. 28, Madrid-Sevilla, Editorial Católica, 1979-1991.

<sup>83</sup> *Ibidem*.



En esa tesitura, las opciones que quedaban al carlismo han venido a coincidir -según José Miguel Gamba- con sus divisiones efectivas.

Divisiones, que a veces no son ya accidentales y transitorias, como las que se debieron a diferencias de opinión sobre la política internacional, a disputas dinásticas o a enfrentamientos personales, sino que son diferencias esenciales y definitivas.

Dado que el carlismo es un partido político católico, cosa imposible según el espíritu de tales directrices, sólo cabe hacer la remodelación, bien quitando lo de católico, bien suprimiendo lo de político. Los seguidores de Carlos Hugo optaron por lo primero, y se olvidaron del catolicismo para convertirse en el partido socialista-separatista que todos conocemos. Hoy se considera a Dios y a la Patria como aditamentos “integristas”.

Otros -y a partir de aquí no hablo de nadie en particular- mantuvieron lo de católico, pero dejaron lo de político, para substituirlo, unas veces, por lo folklórico y otras por lo parroquial [...]

Lejos de mí decir que en estas últimas cosas haya nada de reprochable, salvo que así entendidas las actividades del carlismo, serán lo que sea, pero no carlismo. Para los seguidores de don Sixto, el carlismo siempre ha sido una agrupación de fines políticos conforme a las enseñanzas de la religión católica. Es decir ha tenido por finalidad defender en la política activa y, en su defecto, con las armas, a la vez la Religión, la Patria y al Rey<sup>84</sup>.

## CONCLUSIONES

La actuación del carlismo frente a la cuestión de la libertad religiosa constituye una muestra de las tensiones internas del partido en el tardofranquismo. Indica también que las relaciones Iglesia-Estado fueron menos fluidas de lo que pudiera parecer. Se refleja igualmente el cuarteamiento del nacionalcatolicismo en la crisis socio-cultural de los años 60.

La base ideológica del carlismo hunde sus raíces en la unidad religiosa como fundamento político y cohesionador social. El tradicionalismo defiende los principios del derecho público cristiano ante la retórica de las libertades modernas, que considera disgregadora y perturbadora del orden social. Sin el reconocimiento de la ley natural como fundamento del orden

---

<sup>84</sup> GAMBRA, José Miguel, “El carlismo y la libertad religiosa”, en AYUSO, Miguel (ed.), *A los 175 años de carlismo*, Madrid, Itinerarios, 2011, pp. 523-525. Gamba se refiere a los tres partidos en que se escindió el carlismo: Partido Carlista (1970, legalizado en 1977), Comunión Tradicionalista Carlista (1986) y Comunión Tradicionalista (2000).

político y el principio de subsidiariedad para regular las relaciones entre los grupos sociales y las comunidades naturales, estima que se perderían incluso los fundamentos de toda relación con el ordenamiento jurídico.

Durante el primer franquismo, el tradicionalismo fue incluso por delante de la Iglesia en la exigencia de devolver al país lo que considera su identidad nacional y cultura católica. Rechaza por ello la política de Castiella ante la presión exterior, en favor de un estatuto para los protestantes que rebasara la tolerancia incluida en el Fuero de los Españoles.

En los años sesenta, al plantear el Concilio la libertad religiosa como un derecho positivo, no solo de inmunidad de coacción, sino jurídico y social, el carlismo se queda solo en defensa de la unidad. Pierde, con gran desconcierto, incluso la sintonía con los obispos que fueron cambiando su postura hacia la aceptación de la doctrina conciliar y reconocieron la autonomía de las realidades temporales, la separación entre política y religión. Por ello, un movimiento que durante casi siglo y medio vivió para combatir, en apoyo de la Iglesia, los principios del liberalismo moderno, se ve privado de uno de sus baluartes más sólidos cuando ésta cede a la modernidad el campo de lo político.

La anquilosada construcción ideológica del tradicionalismo se hunde ante el cambio social y cultural de esos años. Las repercusiones del Concilio Vaticano II erosionan las viejas estructuras de forma irreversible y contribuyen de forma importante al desmoronamiento final del tradicionalismo.

El carlismo sufre también desde los años 60 una crisis interna que arrecia cuando la corriente juvenil, liderada por Carlos Hugo, mantiene una opinión discrepante y apuesta por el nuevo ambiente de progresismo religioso que se desarrolla en el nuevo marco de renovación conciliar. La corriente progresista verá alentada una rápida evolución ideológica que le sitúa en la oposición y se alejará de las esencias del tradicionalismo.

## BIBLIOGRAFÍA

ALONSO, Joaquín, *La Libertad religiosa en España. Principios. Hechos. Problemas*, Madrid, Fe Católica, 1962.

ALQUEZAR VILLARROYA, Cristina, “Esfuerzo Común. Una revista carlista de oposición al régimen franquista (1960-1974)”, en *Jerónimo Zurita*, 88 (2013), pp. 297-316.

- ANDRÉS-GALLEGO, José, *¿Fascismo o Estado católico? Ideología, religión y censura en la España de Franco, 1937-1941*, Madrid, Encuentro, 1997.
- AYUSO, Miguel, (ed.), *A los 175 años de carlismo*, Madrid, Itinerarios, 2011, pp. 523-525.
- BLANCO SARTO, Pablo, “¿Ruptura o reforma? La hermenéutica del Concilio Vaticano II en los escritos de Joseph Ratzinger”, *Teología y Vida*, 54, 2 (2013), pp. 255-288.
- BLINKHORN, Martin, *Carlismo y contrarrevolución en España, 1931-1939*, Barcelona, Crítica, 1979, p. 362.
- CÁRCEL ORTÍ, Vicente (ed.), *Actas de las Conferencias de Metropolitanos españoles (1921-65)*, Madrid, BAC, 1994.
- CLEMENTE, José Carlos, *El carlismo en su prensa (1931-72)*, Madrid, Fundamentos, 1999.
- DE CARLI, Romina, “De la confesionalidad a la tolerancia: del derecho civil a la libertad religiosa en la España del último franquismo”, en *Diacronie* 15, 3 (2013), documento 6, 12.
- DE LA GUARDIA HERRERO, Carmen, “La represión de los protestantes españoles durante el primer franquismo y su repercusión en las relaciones entre España y Estados Unidos (1936-1953)”, en DÍAZ SÁNCHEZ, Pilar (coord.), *El Poder de la Historia. Huella y legado de Javier M<sup>o</sup> Donézar Díez de Ulzurrun*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2014, vol. II, pp. 207-230.
- DELGADO GÓMEZ ESCALONILLA, Lorenzo - ELIZALDE, María Dolores (eds.), *España y los Estados Unidos en el siglo XX*, Madrid, CSIC, 2005.
- DI FEBO, Giuliana, “El modelo beligerante del nacionalcatolicismo franquista. La influencia del carlismo”, en BOYD, Carolyn P. (ed.),

*Religión y política en la España contemporánea*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, pp. 57-79.

EDICIONES DEL SERVICIO INFORMATIVO ESPAÑOL, *La Iglesia habla de España*, Madrid, 1964, p.43.

ERREA IRIBAS, Marina, *Javier María Pascual y El Pensamiento Navarro. Con él llegó el escándalo* (1966-1970), Pamplona, EUNATE, 2007, pp. 303-4.

FERNÁNDEZ DE MIGUEL, Daniel, *El enemigo yanqui: Las raíces conservadoras del antiamericanismo español*, Zaragoza, Genuève Ediciones, 2012, p. 384.

GAMBRA CIUDAD, Rafael, *La unidad religiosa y el derrotismo católico*, Sevilla, Editorial Católica Española, Sevilla, 1965, p. 139.

GAMBRA CIUDAD, Rafael, *La unidad religiosa y el derrotismo católico*, Sevilla, Editorial Católica Española, 1965, pp. 115-16.

GAMBRA CIUDAD, Rafael, *Tradición o mimetismo, la encrucijada política del presente*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1976, pp. 181-84.

GAMBRA, José Miguel, “El carlismo y la libertad religiosa”, en AYUSO, Miguel (ed.), *A los 175 años de carlismo*, Madrid, Itinerarios, 2011, pp. 523-525.

GONZÁLEZ CUEVAS, Pedro Carlos, “Las tradiciones ideológicas de la extrema derecha española”, *Hispania*, 61/1, 207 (2001), pp. 99-141.

MARTÍN DE SANTA OLALLA, Pablo, *De la victoria al concordato: las relaciones Iglesia-Estado durante el “primer franquismo”*, Madrid, Laertes, 2003.

MARTÍN-SÁNCHEZ, Fernando, “Cómo ve España un español con los ojos abiertos”, conferencia dictada en el pontificio Colegio Español de Roma, publicada en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 29 de mayo de 1952, en FERNÁNDEZ DE MIGUEL, Daniel, *El antiamericanismo en*

*la España del primer franquismo (1939-1953): el Ejército, la Iglesia y Falange frente a Estados Unidos*, Madrid, Genuève Ediciones, 2012.

MARTÍN SÁNCHEZ, Isidoro, “Derecho y religión”, 8 (2013), (ejemplar dedicado a "Leyes de libertad religiosa en Europa y América", coord. por GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Marcos y SALDAÑA SERRANO, Javier), pp. 9-52.

MARTORELL, Manuel, *Carlos Hugo frente a Juan Carlos.: La solución federal para España que Franco rechazó*, Pamplona, Eunete, 2014, pp. 125-26.

MASSÓ, Ramón, *Otro Rey para España*, Barcelona, Astro Uno, 2008, p. 405.

MONROY, Juan Antonio, *Libertad religiosa y ecumenismo*, Madrid, Irmayol, 1967, pp. 358-60.

MONTERO, Feliciano - LOUZAQ, Joseba (eds.), *Catolicismo y franquismo en la España de los años 50*, Madrid, Comares, 2016.

MONTERO, Feliciano, “Las derechas y el catolicismo español: Del integrismo al socialcristianismo”, en *Historia y Política*, 18 (julio-diciembre 2007), pp. 101-128.

MONTERO, Feliciano, “La regulación de la libertad religiosa en España: vicisitudes del proyecto Castiella, 1960-1967”, en AVILÉS, Juan (coord.), *Historia, política y cultura, (Homenaje a Javier Tusell)*, Madrid, UNED, 2009, vol. II, pp. 97-110.

MORENO SECO, Mónica, “El miedo a la libertad religiosa. Autoridades, católicos y protestantes ante la ley de 28 de junio de 1967”, en *Anales de Historia Contemporánea*, 17 (2001), pp. 351-63.

PARDO SANZ, Rosa, “Fernando M<sup>a</sup> Castiella: una larga travesía hacia el liberalismo”, en AVILÉS, Juan (coord.), *Historia, política y cultura, (Homenaje a Javier Tusell)*, Madrid, UNED, 2009, vol.1, pp. 393-427.

- PÉREZ-LLANTADA Y GUTIÉRREZ, Jaime, *La libertad religiosa en España y el Vaticano II*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1974, pp. 297-308.
- RODRÍGUEZ JIMÉNEZ, José Luis, *Reaccionarios y golpistas. La extrema derecha en España: del tardofranquismo a la consolidación de la democracia (1967-1982)*, Madrid, CSIC, 1996, p. 232 y ss.
- SANTA CRUZ, Manuel de, *Apuntes y documentos para la historia del tradicionalismo español (1939-1966)*, Madrid-Sevilla, Editorial Católica, 1979-1991, t. 28, p.129 y ss.
- TORRES GUTIÉRREZ, Alejandro, “Desde la Dignitatis humanae hasta hoy en España: la transformación de un Estado confesional en otro laico”, en *Diacronie*, 26, 2 (2016).
- TUSELL, Javier, *Franco y los católicos. La política interior española entre 1945 y 57*, Madrid, Alianza, 1990.
- UGARTE, Javier, *La nueva Covadonga insurgente: orígenes sociales y culturales de la sublevación de 1936*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, pp. 156-158.
- VÁZQUEZ DE PRADA, Mercedes, *El final de una ilusión. Auge y declive del tradicionalismo carlista (1957-67)*, Madrid, Schedas, 2016.
- VILAR, Juan Bautista, “Los protestantes españoles: La doble lucha por la libertad durante el primer franquismo (1939-1953)”, en *Anales de Historia Contemporánea*, 17 (2001), pp. 253-299.