

LA IGLESIA CATÓLICA ANTE EL RESURGIMIENTO DEL FENÓMENO NACIONALISTA EN CANARIAS (1972-1989)

THE CATHOLIC CHURCH BEFORE THE RESURGENCE OF NATIONALIST PHENOMENON IN CANARY ISLANDS (1972-1989)

*Zebensui López Trujillo**

RESUMEN

A partir de los años sesenta, e influida por los aires de cambio que provenían del Concilio Vaticano II, la Iglesia española inició su propio proceso de transición, alejándose progresivamente del paraguas franquista en el que se había refugiado desde la guerra civil. Se había iniciado, pues, un proceso de distanciamiento entre ambos, que si bien no estuvo libre de enfrentamientos internos, fue creciendo paulatinamente a lo largo del último tercio del siglo XX. En este fenómeno, sobre todo las bases católicas, tuvieron un papel muy destacado en la reconstrucción y reorganización de la oposición al régimen. En el caso canario, este proceso coincidió con el resurgimiento del fenómeno nacionalista, en el que si bien los católicos no participaron de su aparición, sí que jugaron un papel importante en su desarrollo posterior. Abordar la relación entre la Iglesia católica y el avance del nacionalismo canario de segunda ola durante este período es el objetivo principal de esta comunicación.

PALABRAS CLAVE: nacionalismo, catolicismo, identidad, transición, Iglesia católica, Vaticano II, Canarias.

ABSTRACT

Since the sixties, the Spanish church began its own transition process. Under the influence of change winds of the II Vatican Council, Spanish church was progressively moving away from the francoism umbrella in which it had taken refuge since the Spanish Civil War. It had started a distancing process between them, although it was not free from internal strife, it was growing gradually in the course of the last third of the twentieth century. In this process, especially parochial groups had an outstanding role in the reconstruction and reorganization of the regime opposition. In the Canary Islands, this process coincided with a resurgence of the nationalist phenomenon, in which Catholics did not participate in its origin, but they played an important function in its subsequent development. The main objective of this communication is to tackle the relation between Catholic church and the advance of the Canarian nationalism of second wave during this time.

KEYWORDS: Nationalism, catholicism, identity, Transition, Catholic Church, Vatican II, Canary Islands.

ANTECEDENTES¹

La firma del Concordato de 1953 supuso, al mismo tiempo, la consolidación del nacionalcatolicismo y el inicio del proceso rupturista entre la Iglesia y el régimen. Si bien hubo que esperar hasta los últimos años del franquismo para ver con claridad el distanciamiento de la jerarquía católica española respecto al régimen, en sus bases este proceso se había iniciado a mediados de los años cincuenta, situando el origen del fenómeno en un momento anterior al Concilio. En España, como bien apunta el historiador López Villaverde, desde época preconiliar un sector de la intelectualidad católica venía difundiendo un mensaje renovador que tuvo su máxima expresión en los movimientos especializados de Acción Católica (AC) y en la formación de una nueva generación de clérigos, influidos ya por los aires de cambio que procedían de Europa (*nouvelle théologie*).² En Canarias, las figuras claves de esta avanzadilla intelectual fueron Elías Yanes Álvarez,³ para el caso concreto de la diócesis tinerfeña, y Manuel Alemán Álamo, para la diócesis grancanaria. Sobre todo este último tuvo un papel destacado en la formación aperturista de nuevas generaciones de sacerdotes canarios durante los años que estuvo al frente del Seminario de Canarias. Entre sus contribuciones más notables sobresalieron: la introducción del modelo autocrítico y de compromiso social de AC,⁴ con la creación de diversos grupos especializados dentro del seminario (JEC, JOC u HOAC); la convocatoria

*Licenciado en Historia por la Universidad de La Laguna. Doctorando en Fase de Tesis doctoral. España; Correo electrónico: zlopeztrujillo@gmail.com

de conferencias y clases magistrales impartidas por personalidades provenientes de esa intelectualidad católica; así como la promoción de viajes de estudios para que los seminaristas pudieran participar directamente en los debates y reflexiones que se estaban suscitando en el seno de la Iglesia. Su propuesta docente estuvo, pues, claramente influida por estos primeros aires renovadores de la Iglesia española y su labor como rector fue la que permitió, entre otras cosas, la aparición de un nuevo grupo de sacerdotes preparados para liderar el cambio en las islas.

Por otra parte, el modelo alternativo propuesto por Manuel Alemán contó, al menos, con la connivencia del obispo canariense Antonio Pildain y Zapiain,⁵ considerado por el aparato de información del Estado como “notoriamente conocido por su animadversión al régimen”.⁶ A pesar de una visión extremadamente moralista, Pildain se había mostrado siempre como un obispo muy preocupado por los problemas sociales y la intromisión del régimen en los asuntos de la Iglesia.⁷ Juan Barreto Betancort, alumno de Pildain, lo define de la siguiente forma: “en lo moral era ultraconservador pero (...) desde el punto de vista social era republicano con todas las consecuencias”.⁸ Esa posición del obispo permitió la continuidad, al menos durante el ejercicio de su ministerio, de un proyecto de seminario al que se le contraponía un nutrido grupo de contestatarios.

La labor de Alemán al frente del seminario se vio truncada en torno a 1967, cuando Pildain fue sustituido por José Antonio Infantes Florido como obispo de la Diócesis de Canarias. Cuando el nuevo obispo tomó posesión de su cargo se encontró con un enfrentamiento enquistado en el seno de la diócesis a causa de la dirección aperturista del seminario. El conflicto se saldó con una crisis interna que forzó la salida del rector y de los propios seminaristas, ante la incapacidad de un obispo recién llegado para contener las presiones de los sectores conservadores. Sin embargo, la semilla de Alemán ya había germinado en una nueva generación de sacerdotes, que si bien no representaban un grupo demasiado numeroso, su juventud, formación y dinamismo los iban a convertir, más adelante, en los actores sociales principales del cambio en el catolicismo canario.

Por su parte, la Diócesis Nivariense siempre fue a remolque del empuje que imponía su homónima gran Canaria, con un colectivo de religiosos afines mucho menos numeroso y con la interposición constante del obispo Luis Franco Gascón, alineado con las posiciones más conservadoras en el seno de la Iglesia en Canarias.⁹ No obstante, existió una relación intensa entre las comunidades de base de las dos islas, lo que contrastaba con el vínculo distante con el que se desenvolvían las direcciones de ambas diócesis.

En medio de este proceso, tuvo lugar un acontecimiento clave para entender el impulso que alcanzó el desmantelamiento del modelo nacional-católico en la segunda mitad de la década de los sesenta, acelerando el proceso y elevando a la superficie las tensiones entre ambas iglesias. El Concilio Vaticano II, celebrado entre 1962 y 1965, supuso una auténtica conmoción en la comunidad católica mundial. En España, por su parte, esa conmoción fue varias veces superior al verse retratada en las profundas críticas que se lanzaban desde Roma contra la injerencia de los poderes estatales y a favor de la libertad religiosa: “en naciones donde a la Iglesia se le reconoce su puesto, a veces de manera oficial, ella misma se ve sometida a los embates de la crisis que estremece a la sociedad (...) inconscientes de las injusticias actuales, se esfuerzan por mantener la situación establecida”.¹⁰

De esta manera, el Concilio proporcionaba nuevas alas al catolicismo rupturista español, que recibía con entusiasmo las noticias renovadoras que venían de la Santa Sede, dando un nuevo impulso al resquebrajamiento irreversible del modelo nacionalcatolicista. Además, los aires conciliares tuvieron una consecuencia inmediata entre los sectores católicos progresistas, que invocaron constantemente, y a partir de aquel momento, los acuerdos del Vaticano II como argumento central en la defensa y desarrollo de sus posiciones frente a los sectores inmovilistas locales.

Pocos años después de la euforia conciliar se produjo otro hecho clave para entender los cambios operados en las comunidades cristianas de las islas. En 1968 tuvo lugar la Conferencia de obispos latinoamericanos de Medellín (Colombia), que puso en la palestra mundial un tipo de teología adaptada, como bien defendía el Concilio, a la realidad concreta de Latinoamérica y orientada hacia la resolución activa de los problemas de los cristianos del continente. En Canarias, esas ideas tuvieron un calado muy profundo entre esa activa generación de jóvenes sacerdotes, a causa, en gran medida, de la cercanía cultural e histórica que existía entre el archipiélago y el continente americano. Felipe Bermúdez Suárez, uno de los protagonistas más destacados de este proceso, expresa esa influencia tras asistir en 1972 al encuentro de pensadores latinoamericanos de El Escorial: “todo lo que decían los latinoamericanos de, por ejemplo, hacer la historia de América Latina, yo decía esto hay que hacerlo

en Canarias (...). Cuando ellos hablaban del otro, de la conquista, de los indios, yo decía los guanches, la conquista violenta de los españoles. Era tal la cantidad de notas sobre Canarias que yo descubrí en esa reunión sobre América (...). Mi lema después fue: tenemos que hacer en Canarias lo mismo que los americanos están haciendo cada uno en su país”.¹¹

Como se observa en el fragmento anterior, la Teología de la Liberación no solo vino a reforzar los principios conciliares de la intervención local, sino que, en primer lugar, ayudó a forjar la visión de Canarias como sujeto principal sobre el que desarrollar la acción pastoral, y en segundo lugar, introdujo elementos que tenían que ver claramente con la construcción nacional. En este sentido, las reivindicaciones nacionalistas se sustentan fundamentalmente sobre el discurso histórico, por lo que no es de extrañar esa importancia dada a la investigación histórica.

LOS ESTUDIOS SOCIOPASTORALES

La tensión entre la Iglesia y el régimen volvió a sufrir un repunte con la celebración de la Asamblea conjunta de obispos y sacerdotes de septiembre de 1971. La reunión se saldó con una mayoría, aunque fragmentada, favorable a las reformas conciliares, lo que contrastaba con el panorama presente en las islas donde los sectores inmovilistas se imponían. Una de las consecuencias directas de ese triunfo de los aperturistas en la asamblea fue la aprobación de una iniciativa encaminada a realizar estudios socioreligiosos de cada una de las diócesis,¹² como una medida orientada a dar cumplimiento a uno de los acuerdos conciliares más relevantes: “incumbe a las comunidades cristianas analizar con objetividad la situación propia de su país, esclarecerla mediante la luz de la palabra inalterable del Evangelio, deducir principios de reflexión, normas de juicio y directrices de acción”; y reafirmada en el siguiente sínodo de obispos: “nos obliga a estudiar cuáles son, en estos años turbulentos, las reales condiciones socioculturales de la humanidad, en la cual y para la cual, vive la Iglesia”.¹³ Curiosamente, estas proclamas teóricas tenían en España su reflejo práctico en el modelo que había venido empleando AC en sus programas de intervención social basado en la triada: *ver, juzgar y actuar*.

En Canarias, y a pesar de tener un clero mayoritariamente tradicionalista, la propuesta de realizar los estudios sociopastorales llegó a cuajar en un primer momento en las dos diócesis. Sin embargo, mientras que en Tenerife el obispo conservador Franco Gascón decidió abortarlo a los pocos meses de iniciado, en Gran Canaria, que contaba no solo con el apoyo de un obispo abiertamente progresista, sino con unas activas comunidades de base, el estudio sociopastoral se inició en octubre de 1972 y se concluyó en mayo de 1975 con la presentación de los resultados.

Asimismo, el estudio fue encargado al Departamento de Investigaciones Sociológicas (DIS), dirigido por la Compañía de Jesús. La implicación de los jesuitas en el proyecto contribuyó a aumentar la dimensión sociopolítica del estudio, en la medida que habían sido una de las congregaciones que más intensamente habían vivido las transformaciones conciliares, caracterizada por un marcado compromiso social.¹⁴

El objetivo del estudio era ofrecer, a través de una intensa recogida de datos, una atinada radiografía de la realidad social, económica y cultural de Canarias, que sirviera de punto de partida para la propuesta de toda una serie de medidas destinadas a la intervención y transformación de esa realidad analizada. El trabajo de campo estaba organizado a través de una red de grupos y comunidades cristianas insulares, coordinadas, a su vez, por un pequeño grupo de personas de la Diócesis que actuaban de nexo con el departamento.

Cuando en mayo de 1975 concluyó el estudio sociopastoral de la Diócesis de Canarias, la situación de tensión en el Estado había empeorado progresivamente a medida que se acercaban los años finales del franquismo. En el terreno religioso, las aspiraciones de cambio habían llegado ya a las más altas esferas de la curia española y la relación de la Iglesia y el régimen comenzaba a ser de total confrontación. El gobierno de Franco, por su parte, había endurecido las medidas represivas contra el clero disidente, manteniendo un intenso control de todos sus movimientos con intención de atajar una situación que se desbordaba por todos sus frentes.

En medio de este convulso contexto estatal, se convocó la asamblea diocesana en la que se iba a presentar el estudio sociopastoral de la diócesis. Sin embargo, unas horas antes de su celebración el gobernador civil de Las Palmas de Gran Canaria notificó al obispo la prohibición de la asamblea, como ya había sucedido un mes antes en la asamblea cristiana de Vallecas convocada por el obispo

Alberto Iniesta.¹⁵ Los contenidos del documento habían trascendido desde hacía algunos meses antes a través de la presentación de los primeros borradores. De manera que a medida que se acercaba la fecha de la celebración de la asamblea final, las acusaciones de los sectores cercanos al Gobierno habían elevado progresivamente el clima de tensión hasta forzar, en un fenómeno marcado por los acontecimientos externos, la prohibición gubernativa de la asamblea.

No obstante, tanto el obispo Infantes Florido como los impulsores del estudio mantuvieron un pulso con las autoridades y los grupos conservadores, que se inició con la celebración clandestina de la asamblea y continuó con el cruce de acusaciones en los medios de comunicación. El gobernador civil, Enrique Martínez-Cañavate, justificaba la decisión alegando que “dado el gran número de seglares convocados” era “un acto público acogido a la normativa en materia de reunión y actos públicos vigente”, y amenazaba que “si se intentara celebrar con carácter público y sin autorización, este Gobierno Civil se vería en la necesidad de adoptar, en uso de sus atribuciones, las medidas adecuadas para impedirlo”.¹⁶ Por su parte, Infantes replicaba al gobernador apelando al Concordato y acusándole de que su prohibición iba en “contra de la independencia y la libertad de la Iglesia en el ejercicio de su ministerio pastoral”, concluyendo con una clara posición de fuerza al afirmar que la Asamblea quedaba en pie a pesar de verse impedida en esos momentos.¹⁷

La causa principal de esta suspensión residía en algunos de los contenidos de los que se componía el Estudio sociopastoral de la Diócesis Canariensis, y que suponían, al mismo tiempo, la primera evidencia de la influencia que iba a tener el nacionalismo canario en el proceso. El documento base hacía un repaso crítico por la situación social, política, economía y cultural del archipiélago, haciendo además un especial recorrido por la historia de las islas, en el que se traslucía la influencia del nacionalismo canario con la introducción de una serie de elementos extraídos de su cuerpo argumental. Ese fue, sin duda, uno de los temas presentes en el estudio que más ampollas levantó entre los grupos más reaccionarios, tanto dentro como fuera de la Iglesia.¹⁸

El documento definía a Canarias como un “pueblo colonial”,¹⁹ formado por “una mezcla de aborígenes, africanos del continente, portugueses, españoles, malteses, flamencos, franceses, ingleses, indios, nórdicos y otros pueblos”,²⁰ y se vanagloriaba, con un sutil anacronismo indigenista, de la resistencia de los antiguos canarios contra los conquistadores castellanos, a los que caracterizan, aprovechando algunas citas como esta del líder indígena Doramas: “este puñado de extranjeros, que veis ahí encerrados, es aquella misma casta de hombres crueles que inquietan y perturban porfiadamente nuestra patria cien años hace y a quienes en más de doce batallas hemos vencido”.²¹

Pero el contenido de la ponencia no se limitaba a ofrecer una visión indigenista en un contexto de auge del *guanchismo*, sino que hacía mención a unos antecedentes nacionalistas, como el impacto de los procesos de emancipación americana en Canarias y el reciente resurgimiento del nacionalismo canario de la mano del *Movimiento Canarias Libre*.²²

Ante tales afirmaciones, calificadas por el aparato del régimen de “separatistas y antinacionales”, se intentó poner freno a un proceso que había arrancado tiempo antes y que, a pesar de la prohibición de la Asamblea Diocesana y la supresión del documento base de los párrafos “inadmisibles”, continuó desarrollándose a lo largo de todo el proceso de la Transición.²³

El documento concluía presentado sus aspiraciones de constituirse como una verdadera “Iglesia canaria”, que, a través de la superación de la desconexión entre las diócesis, se organizara para desarrollar “su labor de manera regional”. Por último, si el texto no había exasperado lo suficiente a los hombres del régimen, el dossier terminaba criticando indirectamente la injerencia del Estado en los asuntos de la Iglesia, los privilegios sobre la designación de los obispos y el tratamiento religioso de los poderes temporales.²⁴

LA RELACIÓN CON EL INDEPENDENTISMO AFRICANISTA

El nacionalismo canario de segunda ola resurgió en la segunda mitad del siglo XX, pero no fue hasta los años sesenta que tuvo un desarrollo exponencial hasta convertirse en un componente esencial de la realidad política, social y cultural del archipiélago. Una de sus corrientes principales fue el *independentismo africanista*, que, capitaneado desde su exilio argelino por el abogado Antonio Cubillo Ferreira, desarrolló una intensa actividad diplomática en pro del reconocimiento de Canarias como una colonia española en África con derecho a su independencia.

Desde un primer momento Antonio Cubillo mostró su interés por los movimientos que se estaban dando en torno a la Iglesia en Canarias y vio con simpatía la introducción tímida de posturas y planteamientos nacionalistas entre ciertos sectores de la comunidad religiosa. Al *Movimiento por la Autodeterminación y la Independencia del Archipiélago Canario* (MPAIAC) no se le escapaba que la Iglesia representaba un poder fáctico en la sociedad isleña y que acercarse a sectores católicos sensibles al mensaje nacionalista era un recurso estratégico a tener en cuenta; y más aún, cuando el giro en la dirección de la Santa Sede y los primeros enfrentamientos visibles entre sectores católicos españoles y el gobierno de Franco abrieron la puerta a un cambio en la percepción de la actitud de la Iglesia frente al régimen. La Iglesia se desmarcaba, pues, de su consideración colaboracionista y comenzaba a identificarse como un posible aliado para la oposición. Este cambio de concepción se aprecia, por ejemplo, en el pensamiento de Cubillo: “la iglesia ya no es la de antaño (...) y no hace peligrar nuestras posiciones”.²⁵ Por su parte, el exmilitante del movimiento, Domingo Acosta, lo plantea de la siguiente forma: “si hay curas que luchan por la independencia, debemos aprovecharlos”.²⁶

Por otra parte, desde el movimiento independentista canario en Argelia se era consciente del papel que el Vaticano estaba jugando a escala internacional y sobre todo en el terreno concreto de la liberación de las colonias europeas en Asia y África. La Iglesia católica postconciliar había mostrado su interés por los procesos de descolonización, que desde los años sesenta se estaban viviendo el espacio afroasiático. Este interés se tradujo en un seguimiento del fenómeno a través del envío de delegaciones a las reuniones de la OUA y a otras asambleas, llegando, incluso, a mantener reuniones sin precedentes con algunos de los líderes de los principales movimientos de liberación de aquel momento.²⁷

Las acciones desplegadas por el independentismo canario en el exilio, con el objetivo de acercarse a los sectores católicos nacionalistas, no solo se limitaron a los actos simbólicos sino que llegaron a tomar iniciativas mucho más ambiciosas. Por ejemplo, durante el período de “propaganda armada”, desarrollado entre 1976 y 1978, Cubillo anunció por radio un cese efectivo de las acciones de violencia política durante la Semana Santa, con el objetivo, afirmaba, de respetar las creencias religiosas de los canarios: “no olviden que en esta Semana de Pascuas, debido a que muchos compatriotas celebran sus festividades religiosas, debemos respetarlas”.²⁸

Pero, como decíamos, el compromiso del MPAIAC con las reivindicaciones de estos grupos católicos no se limitó a suspender momentáneamente la cadena de atentados o a arengar en pro de sus posiciones a través de las emisiones radiofónicas de la “Voz de Canarias Libre”, llegando a establecer contactos con el Arzobispado de Argel con la intención de que este intercediera a su favor ante la Santa Sede.²⁹ Cubillo sabía que la Iglesia católica en Argelia se había movilizado a favor de la independencia de la mano del obispo francés Léon-Étienne Duval, quien más tarde, y por esta razón, fue nombrado arzobispo de Argel y presidente de la Conferencia Episcopal del norte de África. El líder independentista canario consiguió reunirse con Duval para formularle sus reivindicaciones y las de los sectores católicos canarios, a través de la intersección de su amigo Mario Albano, sobrino de un cardenal italiano, con quien mantenía una intensa relación de cooperación.³⁰

La demanda fundamental presentada a Duval en el terreno religioso se centraba en la ruptura definitiva de la dependencia que mantenían las dos diócesis canarias de la Archidiócesis de Sevilla. Sin embargo, en cuanto al resultado posterior de esta separación existían dos opiniones. Por un lado, la opción mayoritaria entre los nacionalistas católicos del interior era la creación de una Archidiócesis canaria que aglutinara cuatro nuevos obispados (Tenerife, Gran Canaria, El Hierro-La Gomera-La Palma y Lanzarote-Fuerteventura).³¹ Por otro lado, el MPAIAC veía con mejores ojos una opción que mantuviera su línea estratégica principal, vinculando, una vez más, a las islas con el continente africano. Para ello, proponía una eventual integración de las dos diócesis isleñas en la Archidiócesis de Ceuta, de la que dependían los territorios católicos africanos. A pesar de esta evidente diferencia de posturas, el movimiento independentista mantuvo su opción en el terreno de lo preferible, apoyando abiertamente las reivindicaciones de las comunidades de base sin entrar, lógicamente, en confrontaciones con unos sectores católicos a los que pretendían aproximarse.

No obstante, esta estrategia de acercamiento a la Iglesia católica, aunque fuera dirigida principalmente a sus bases progresistas, le costó al movimiento una serie de enfrentamientos con algunos miembros que no veían con buenos ojos este tipo de negociaciones y seguían manteniendo una visión de la Iglesia en la que esta se mantenía alineada con los intereses de las elites gobernantes.

El exmilitante del MPAIAC, Rafael Armas, muestra su disconformidad en el siguiente fragmento: “aquellos presuntos marxistas-leninistas querían entablar negociaciones con la Santa Sede (...) para que, presumiblemente, los nuevos obispos canarios tuvieran más autonomía y permitieran un mejor trabajo a los curas nacionalistas”.³²

En cualquier caso, la relación entre estos grupos de católicos nacionalistas y el *independentismo africanista canario* siempre fue limitada, reduciéndose a muestras de solidaridad y reconocimiento mutuo de sus posiciones, pero sin concretarse de manera directa en otros aspectos. Por lo tanto, los sectores católicos, en contraste con su contribución posterior al desarrollo interior del nacionalismo canario, no participaron directamente, salvo algún caso concreto, de las proclamas africanistas de esta rama del nacionalismo canario. Por el contrario, los cristianos de base se sentían mucho más atraídos hacia la creación de partidos y sindicatos nacionalistas, debido, principalmente, a sus propias dinámicas orgánicas, a una visión mayoritariamente simbólica del discurso indigenista y al rechazo frontal que les imponía el uso de la violencia. Esto obliga a considerarlos, en definitiva, como procesos paralelos, aunque integrados dentro del complejo fenómeno del resurgimiento del nacionalismo canario.

EL ACHAMÁN

A pesar de la polémica despertada, el estudio sociopastoral había contribuido a que los grupos de católicos canarios fueran tomando posiciones, agrupándose y creciendo a lo largo de los primeros años de la Transición en todo el archipiélago. El trabajo de campo desplegado en el estudio había favorecido, por un lado, el conocimiento de la realidad canaria de primera mano, y por otro, la relación directa con los actores sociales de esa realidad en estudio, posibilitando la incorporación de nuevas personas y grupos.

En consecuencia, las comunidades de base vivieron un crecimiento exponencial que se reflejó claramente en los tres centenares de personas que iban, según la prensa, a asistir a la asamblea diocesana.³³ Este incremento en número y protagonismo en la vida social y política tuvo sus reflejos más destacados en la creación del Departamento de Teología de las Realidades Canarias (TERECA); en la aparición de *El Achamán* como coordinadora que agrupaba y coordinaba a las distintas comunidades de base de todas las islas; y en la participación activa de los cristianos en la mayoría de movimientos sociales, culturales, sindicales y políticos, que se estaban desplegando en los años setenta y ochenta al calor del proceso democratizador.

Felipe Bermúdez, alumno del profesor Alemán y miembro de la coordinación del estudio sociopastoral, se trasladó a finales de 1977 desde Fuerteventura, donde había desarrollado un intenso trabajo con las comunidades cristianas durante el estudio, para trabajar en el Centro Teológico de Las Palmas a petición del obispo. Bermúdez, muy influido por la teología latinoamericana y el movimiento postconciliar, decidió crear un departamento destinado a continuar con el análisis de la realidad insular que había iniciado el estudio. Ahora bien, esta visión analítica trascendía la mera indagación de la realidad social y económica y se situaba en un plano mucho más ambicioso que tenía que ver con la construcción identitaria del *pueblo canario*: “hacer una reflexión sobre Canarias para que la fe y todo lo que se produzca en Canarias desde la Iglesia, esté enraizado desde lo canario”.³⁴ Esta era, según los grupos cristianos, una consecuencia lógica del análisis de una situación particular como la canaria y que tenía su reflejo no solo en la influencia de la teología de los pueblos americanos, sino que se hacía desde un contexto en el que el nacionalismo canario ya se había convertido en un componente indisoluble de la realidad insular.

Con esa idea pedagógica sobre la población y los grupos de base, el primer documento emanado del nuevo departamento teológico se publicó bajo el título —nada casual— de *Canarias, tarea histórica*, que hondaba en la necesidad de reafirmar la realidad canaria como mecanismo indispensable para la resolución de los problemas que amenazaban al archipiélago.³⁵ Ese no sería, sin embargo, el único documento de este tipo publicado por TERECA.

Asimismo, Bermúdez dio un paso más allá en su labor como ideólogo principal de este movimiento, con la producción de diversos textos teóricos sobre la conveniencia de construir una *teología canaria*.³⁶ El teólogo canario buscaba que el fenómeno tomara también una dimensión que afectara internamente a las bases teóricas de la Iglesia en Canarias, dotando al clero insular de unas sólidas alternativas teológicas que complementaran los pasos dados en otros ámbitos de la acción

religiosa: “caminar hacia una reflexión teológica que asuma nuestras características culturales como pueblo específico, afirmadas en interdependencia —no en dependencia— con las de otros pueblos (de Canarias, desde Canarias, para Canarias)”.³⁷

A la labor de Bermúdez se irán sumando otros teólogos, como es el caso destacado del sacerdote Juan Barreto Betancort, quien contribuye a profundizar, en primer lugar, en la conveniencia de mantener un diálogo con el nacionalismo canario; y en segundo lugar, en establecer los términos en los que se debía mover esa relación entre ambos. De igual manera que se mantuvo un intenso disenso en torno a la relación entre cristianismo y marxismo, la primera preocupación de los teólogos se centró en definir, dentro de la inmensa amalgama de posiciones que coexisten en el concepto nacionalista, el tipo de nacionalismo susceptible de integrarse en la acción pastoral en las islas y conseguir el principal objetivo que se proponen con esta relación: la construcción de una *identidad canaria* capaz de sentar las bases indispensables para el cambio social en Canarias.³⁸ Por el contrario, se rechaza de plano todo carácter excluyente y racista y se proclama una doble fórmula en la que la reafirmación del pueblo canario conviva con la universalidad del cristianismo, el internacionalismo obrero y la solidaridad entre los pueblos. En este punto es interesante destacar que el *guanchismo*, tan intenso en ese momento, se formuló en la mayoría de los casos como un recurso simbólico y mítico, alejándose siempre del argumento exclusivista de la raza, al que contraponen otro de tipo criollista en el que es el medio insular el que determina las particularidades isleñas.³⁹

Paralelamente a esa reflexión, se fue consolidando el proceso de confluencia de estos grupos y comunidades cristianas en coordinadoras, primero de carácter insular y más tarde interinsular. La primera manifestación de este proceso tuvo lugar en junio de 1978 en Gran Canaria, donde se celebró el primer encuentro de grupos de cristianos de base bajo el título *El Achamán*, nombre que acabará tomando definitivamente la coordinadora interinsular. A imitación de la Coordinadora de Movimientos que ya existía en Tenerife, este primer encuentro se saldó con el acuerdo de crear una asamblea insular en Gran Canaria e iniciar la relación entre ambas, lo que acabará por conformar un espacio de relación que aglutinaba a todas las islas.⁴⁰

Tras estos primeros momentos de tanteo, *El Achamán*, definido ya como una “Coordinadora de grupos, movimientos y comunidades cristianas de Canarias”, comenzó a organizar su funcionamiento a través de asambleas de zona, insulares y la gran asamblea anual interinsular, con sus respectivas asambleas permanentes de representantes.⁴¹ A partir de este momento, y hasta finales de los años noventa, *El Achamán* se convirtió en el nexo de unión entre diversos grupos cristianos que desarrollaban su actividad en diferentes sectores y puntos del archipiélago.

Las líneas básicas de su programa de acción común se pueden resumir en una apuesta clara hacia una perspectiva militante de la fe desde la Teología de la Liberación, que se declara en el encuentro interinsular de 1979, produciendo la primera salida de grupos y personas de la coordinadora. Por otra parte, establecen un discurso difuso sobre la canariedad, que entremezcla fórmulas nacionalistas con otras meramente regionalistas o folklóricas, que la convierten en un elemento ambiguo, muy amplio, que sirve como nexo de unión entre todas las comunidades cristianas de las islas y que marca los límites de sus programas de acción, entendiendo a Canarias como el sujeto principal de su actividad, pero que deja para otros espacios al margen de la coordinadora otras posiciones más “comprometidas”.⁴²

En este sentido, hay que entender que este proceso camina a la par que el desarrollo del mensaje nacionalista y su socialización, por lo que no es de extrañar que se adopten algunos de sus principios, aunque éstos sean reelaborados y matizados. Sirva como ejemplo más visual de la influencia que tuvo del nacionalismo canario, y más concretamente del renovado discurso indigenista, la propia denominación de la coordinadora como *El Achamán*, que era “una de las palabras con la que los guanches de Tenerife invocaban a su dios”.⁴³ De esta manera, la referencia a *lo canario* será una constante siempre presente e indisociable del movimiento y proyectada de manera creciente en la medida que aumenta en el panorama político canario las posiciones nacionalistas.⁴⁴ Y en tercer lugar, una posición política a favor de la “unidad de la izquierda” también muy ambigua y que, como en el caso de la canariedad, se manifiesta y se concreta más individualmente en cada grupo o persona.⁴⁵

Al margen de esta labor en el seno del catolicismo en las islas, una parte importante de los militantes cristianos pasaron a engrosar las filas de diferentes agrupaciones sociales y políticas, introduciéndose de lleno en el proceso de la Transición, ya fuera a través de su participación en sindicatos, partidos políticos u otros colectivos: “estábamos insertos en plataformas populares,

sindicales, políticas, culturales y sociales”.⁴⁶ Este tipo de implicación por parte de los sectores católicos se entendía como un elemento indisociable de la acción pastoral de los cristianos, que se apoyaba, entre otras, en las proposiciones de la Asamblea conjunta de 1971, en la que se llega a afirmar que el sacerdote tiene el deber de oponerse a “la injusticia con todas sus consecuencias. En estos casos no puede ser tachado de *hacer política*, sino que realiza una acción verdaderamente pastoral”. Siguiendo este principio, la comunidad cristiana en Canarias va a promover activamente la participación organizada de sus miembros en los procesos de cambio que se estaban abriendo en ese momento: “potenciar, animar e iluminar la presencia de los cristianos en plataformas y organizaciones populares”.⁴⁷ Algunos ya venían de ocupar espacios políticos en la clandestinidad, pero otros dieron el salto a la actividad política desde su participación en las comunidades cristianas. En algunos casos las derivas de militantes cristianos hacia otros espacios de la acción política y social dieron un impulso considerable a algunos sindicatos y partidos políticos, principalmente dentro de la mañana de organizaciones nacionalistas de izquierda.⁴⁸ Este es el caso de la aparición y lanzamiento de un buen número de partidos políticos nacionalistas de izquierda a lo largo de la década de los ochenta; un fenómeno poco estudiado pero en el que destaca sin duda el protagonismo de estos elementos en las filas del nacionalismo canario.⁴⁹ Existen numerosos ejemplos de sindicatos y partidos políticos en los que se observa claramente la presencia de los cristianos de base, sobre todo entre las filas del nacionalismo canario. Entre las propuestas destacan, entre otros, Pueblo Canario Unido, Asamblea Majorera, Asamblea Canaria, Roque Aguayro o Unión del Pueblo Canario; y entre los sindicatos, la CANC o Intersindical Canaria.⁵⁰

CONCLUSIONES

La Iglesia católica en Canarias no solo no se quedó al margen de los grandes cambios que se estaban operando en el seno del catolicismo en España y en el Mundo, sino que su participación como motor de las transformaciones en las islas tuvo una dimensión propia, marcada, entre otras cosas, por la influencia de un nacionalismo canario en alza.

La relación entre las comunidades de base y el nacionalismo isleño se iniciaron tardíamente cuando ambos fenómenos ya estaban en marcha. A principios de los años setenta los estudios sociopastorales de las diócesis canarias dejaron al descubierto, por primera vez, el encuentro argumental entre el catolicismo de base y el nacionalismo canario, encuentro que, por otra parte, no hizo más que fortalecerse en los años siguientes. Elementos como el indigenismo, el cuestionamiento del historicismo español, la consideración de Canarias como sujeto político, la independencia organizativa del catolicismo español, la necesidad de indagar en la definición identitaria del pueblo canario o la constitución de una Iglesia y una teología propias, resumen las aspiraciones de corte nacionalista que estas comunidades formulaban desde un punto de vista religioso. Con todo, el nacionalismo canario —en todas sus posibilidades— se confirmó, pues, como uno de los pilares claves de la actividad del movimiento católico de base en las islas, convencido de la necesidad de construir una *identidad* canaria sólida como base indispensable sobre la que edificar el cambio social en el archipiélago.

Por su parte, el nacionalismo canario en general vivió con interés estos gestos de los católicos hacia los postulados nacionalistas, una vez superada entre estos sectores opositores la vieja idea colaboracionista de la Iglesia con respecto al régimen. El caso más destacado lo representan los intentos del *independentismo africanista* por acercarse a estos colectivos que se mostraban sensibles al mensaje nacionalista. No obstante, la relación con el nacionalismo tuvo su dimensión más importante en la creación de partidos y sindicatos nacionalistas en el interior, al calor de las expectativas abiertas con el proceso de la Transición. En ese terreno, los grupos cristianos, tanto a nivel individual como colectivo, se insertaron de lleno en el fenómeno participando de la mayoría de las propuestas partidarias y sindicales que provenían del heterogéneo nacionalismo canario de izquierdas, convirtiéndose en una pieza clave del fenómeno democratizador en el archipiélago.

Asimismo, es interesante destacar que la identidad religiosa no ocupa un papel importante en los discursos políticos nacionalistas en Canarias. Como ya hemos señalado en otros trabajos, la religión en Canarias no parece haber sido un recurso demasiado atractivo para diferenciarse de España. Lo cierto es que el catolicismo ha sido una realidad religiosa y cultural no cuestionada en el archipiélago, respetada mayoritariamente por el nacionalismo, pero nunca un elemento susceptible de movilización para él.⁵¹

Por último, esta comunicación se inserta dentro de una serie de trabajos de investigación que tienen como propósito abordar la relación existente entre la religión y el nacionalismo canario.⁵² En este caso, hemos intentado ampliar aquí el apartado correspondiente a las reivindicaciones nacionalistas del clero católico y su papel en desarrollo del nacionalismo canario durante las décadas de los setenta y ochenta del siglo XX. Nuestro objetivo, pues, es seguir ofreciendo algunas claves de la compleja relación existente entre ambos fenómenos e intentar establecer algunas conclusiones preliminares que contribuyan a ampliar el conocimiento que tenemos en las islas sobre este proceso.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBANO, M. (1973). *Canarie: il colonialismo dimenticato*, Milán: Jaca Book.
- ARMAS, R. (1985). *Días de silencio. Tiempo de cristal*, Barcelona: Hurope.
- BARRETO BETANCORT, J. (1993). “El Achamán, reflexiones sobre una experiencia eclesial”, en *Almogaren. Revista del Centro Teológico de Las Palmas*, 12, pp. 79-87.
- CHIL ESTÉVEZ, A. (1988). *Pildain. Un obispo para una época*, Madrid: La Caja de Canarias.
- BERMÚDEZ SUÁREZ, F. (1988). “El Vaticano II en la Diócesis de Canarias. Los once años de D. José A. Infantes Florido. 1967-1978”, en *Almogaren. Revista del Centro Teológico de Las Palmas*, 1, pp. 111-131.
- BERMÚDEZ SUÁREZ, F. y TORRES TORRES, C. (2003). *Asamblea majorera. 25 años de historia*, Puerto del Rosario: Asamblea Majorera.
- DÍAZ SANTANA, S. (1988). “El magisterio social del episcopado de monseñor Pildain y Zapiain”, en *Almogaren. Revista del Centro Teológico de Las Palmas*, 1, pp. 73-110.
- GARÍ HAYEK, D. (1992). *Historia del nacionalismo canario. Historia de las ideas y de la estrategia política del nacionalismo canario en el siglo XX*, Santa Cruz de Tenerife-Las Palmas de Gran Canaria: Benchomo.
- LÓPEZ TRUJILLO, Z. y RAMOS MARTÍN, J. D. (2012). “Nacionalismo y religión en Canarias: una primera aproximación”, en *Actas del XIX Coloquio de Historia Canario-Americana*, Las Palmas de Gran Canaria: Casa de Colón.
- LÓPEZ VILLAVEVERDE, Á. L. (2009). “La transición religiosa o eclesial en España”, en ORTIZ HERAS, M. (coord.). *Culturas políticas del nacionalismo español. Del franquismo a la transición*, Madrid: Catarata, pp. 153-183.
- MELIÁN HERNÁNDEZ, A. (2010). *En tierras del sur*, Las Palmas de Gran Canaria: Mukesri.
- MONTERO, F. (2009). *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975)*, Madrid: Encuentro.
- PÉREZ REYES, S. (2004). *Historia de la Iglesia en Canarias*, Las Palmas de Gran Canaria: Viceconsejería de Cultura.
- RAMOS MARTÍN, J. D. (2010). “La Iglesia del pueblo guanche: consideraciones metodológicas”, en *Actas del XVIII Coloquio de Historia Canario-Americana*, Las Palmas de Gran Canaria: Casa de Colón, pp. 1608-1630.

NOTAS

- ¹ Quiero expresar mi más sincero agradecimiento a Aarón León, Antonio Cubillo, Asun Frías, Blanca Divassón, Felipe Bermúdez, José Suárez, Josué Ramos, Juan Barreto, María Cabrera, Mercedes Coll y Miguel Ángel Cabrera, por su inestimable ayuda en la elaboración de este trabajo.
- ² LÓPEZ (2009), p. 157.
- ³ Véase PÉREZ (2004), p. 219.
- ⁴ LÓPEZ (2009), p. 160.
- ⁵ Entre otras cosas, Pildain intercedió ante Franco para evitar la ejecución en 1959 del opositor grancanario Juan García Suárez *El Corredera*.
- ⁶ *Nota informativa. Expediente sobre Antonio Pildain y Zapiain*. Ministerio de Información y Turismo. Gabinete de enlace. Dossieres informativos sobre personas. Archivo General de la Administración (AGA).
- ⁷ PÉREZ (2004), pp. 190-196. Véanse, también, CHIL (1988) y DÍAZ (1988).
- ⁸ Juan Barreto Betancort. Entrevista concedida a Zebensui López el 5 julio de 2012.
- ⁹ PÉREZ (2004), p. 199.
- ¹⁰ *Octogesima Adveniens*, Pablo VI, 1971.
- ¹¹ Felipe Bermúdez Suárez. Entrevista concedida a Zebensui López el 26 de julio de 2012.
- ¹² Propositiones 9 (tema I) y 1A, 6 Y 16 (tema II).
- ¹³ *Ecclesia*, número 1711, 12 de octubre de 1974, p. 19.
- ¹⁴ MONTERO (2009), pp. 246-249.
- ¹⁵ MONTERO (2009), p. 166.
- ¹⁶ *El Eco de Canarias*, Las Palmas de Gran Canaria, 10 de mayo de 1975, p. 2.
- ¹⁷ *El Eco de Canarias*, Las Palmas de Gran Canaria, 10 de mayo de 1975, p. 2.
- ¹⁸ LÓPEZ y RAMOS (2012).
- ¹⁹ *Estudio sociopastoral (proyecto de documento)*. Vicaria General de Pastoral de la Diócesis de Canarias, 1975, AGA, (en adelante, *Estudio sociopastoral*), p. 2.
- ²⁰ *Estudio sociopastoral*, p. 10.
- ²¹ *Estudio sociopastoral*, p. 2.
- ²² *Estudio sociopastoral*, pp. 8-9.
- ²³ *Blanco y Negro*, 3289, 17 de mayo de 1975, p. 20. Véase LÓPEZ y RAMOS (2012).
- ²⁴ *Estudio sociopastoral*, p. 23.
- ²⁵ Antonio Cubillo, según testimonio del exmilitante del MPAIAC Rafael Armas. ARMAS (1985), p. 148.
- ²⁶ Domingo Acosta, según testimonio del exmilitante del MPAIAC Rafael Armas. ARMAS (1985), p. 149.
- ²⁷ En 1970 uno de los papas del Concilio, Pablo VI, llegó a recibir a los tres principales representantes africanos de las colonias portuguesas antes las quejas del régimen de Salazar.
- ²⁸ *La Voz de Canarias Libre*, 4-4-1977, Archivo personal de Antonio Cubillo Ferreira.
- ²⁹ LÓPEZ y RAMOS (2012).
- ³⁰ Albano había colaborado con el movimiento independentista canario en el exilio desde muy pronto. Entre otras cosas, en 1970 tradujo al italiano los principales documentos del MPAIAC y los dispuso para su publicación en Roma, buscando ampliar la proyección del movimiento a escala internacional. ALBANO (1973).
- ³¹ *Estudio sociopastoral*, p. 23.
- ³² ARMAS (1985), p. 148.
- ³³ En 1983 existían, según la encuesta realizada por la Comisión Episcopal de Pastoral, 26 comunidades de base en la Diócesis de Canarias y 20 en la de Tenerife, lo que, sin ser un dato definitivo —posiblemente fueran algunas más—, dan idea de la dimensión del proceso de desarrollo de las pequeñas comunidades cristianas en el archipiélago.
- ³⁴ Felipe Bermúdez Suárez. Entrevista concedida a Zebensui López el 26 de julio de 2012.
- ³⁵ *Canarias, tarea histórica*. Archivo personal de Felipe Bermúdez Suárez (en adelante, AFB).
- ³⁶ *Hacia una teología canaria. Reflexiones metodológicas para hacer teología desde Canarias*. Felipe Bermúdez Suárez, Centro Teológico de Las Palmas, 1980, AFB.
- ³⁷ *Hacia una teología canaria*. AFB. p. 35.
- ³⁸ *El nacionalismo y la teología pastoral. Aproximación a la realidad canaria*. Jorge J. Hernández Duarte. 1978. Inédito. Archivo del Departamento de Teología de las Realidades Canarias, Centro Teológico de Las Palmas de Gran Canaria (en adelante, ATERECA).
- ³⁹ *Algunas reflexiones en torno a los nacionalismos*. Juan Barreto Betancort. 1996. Archivo personal de Juan Barreto Betancort.
- ⁴⁰ BARRETO (1993), p. 80. Véase también *Identidad del Achamán*. Documento aprobado por la X Asamblea Interinsular de 1987. Archivo personal de Mercedes Coll (en adelante, AMC). pp. 3-4.
- ⁴¹ *Identidad del Achamán*. AMC. p. 9.
- ⁴² BARRETO (1993), pp. 79-80. Véase también *Identidad del Achamán*. AMC. p. 3.
- ⁴³ *Identidad del Achamán*. AMC. p. 1.
- ⁴⁴ *Canarias, proyecto solidario*. AMC. p. 18.
- ⁴⁵ LÓPEZ y RAMOS (2012).
- ⁴⁶ *Identidad del Achamán*. AMC. p. 3.
- ⁴⁷ *La Iglesia Canaria y la Liberación (reflexiones por Cuaresma y Pascua)*. 1980. Inédito. ATERECA.
- ⁴⁸ LÓPEZ y RAMOS (2012).
- ⁴⁹ GARÍ (1992), p. 345.
- ⁵⁰ BERMÚDEZ (2003), pp. 23-24.

⁵¹ LÓPEZ y RAMOS (2012).

⁵² Véase LÓPEZ y RAMOS (2012) y RAMOS (2010).