

Las voces de la militancia católica de los años Sesenta y Setenta

Voices of Catholic Activism in the 1960's and 1970's

Nigel TOWNSON
Universidad Complutense de Madrid
ntownson@cps.ucm.es
<https://orcid.org/0000-0003-2064-5255>

Fecha de recepción: 12-05-2023
Fecha de aceptación: 20-10-2023

RESUMEN

Este artículo trata de la reconstrucción de la militancia de individuos católicos progresistas en los años sesenta y setenta a través de la historia oral. Ésta nos permite identificar la motivación y la trayectoria de activistas católicos/as de base que contribuyeron al proceso de rearticulación de la sociedad civil bajo la dictadura franquista. La información y las perspectivas que la historia oral nos proporciona son difíciles, si no imposibles, de recuperar por medio de otras fuentes de investigación debido al bajo perfil de los/as activistas y la naturaleza clandestina de muchas de sus actividades. Por lo tanto, la historia oral nos ofrece una ventana única sobre el activismo católico de los años sesenta y setenta.

Palabras clave: Concilio Vaticano Segundo, cura-obrero, marxismo

Topónimos: España

Periodo Siglo XX

ABSTRACT

This article concerns the activism of individual Catholic progressives during the 1960s and 1970s as recreated by means of oral history. This allows us to reconstruct the motivation and trajectory of grassroots Catholic activists who contributed to the rebuilding of civil society under the Franco dictatorship. The information and perspectives proffered by oral history are difficult, sometimes impossible, to recover by other investigative means due to the low profile of the activists and the clandestine nature of many of their activities. Accordingly, oral history provides us with a unique window on the Catholic activism of the 1960s and 1970s.

Keywords Marxism, Second Vatican Council, worker-priest

Place names Spain

Period 20th century

1. INTRODUCCIÓN Y METODOLOGÍA

Una de las paradojas más llamativas de la dictadura franquista gira en torno al hecho de que un aliado ferviente, la Iglesia católica, se transformara en un adversario declarado. Durante el primer franquismo la Iglesia disfrutaba de una relación muy cercana con la dictadura, obteniendo beneficios materiales, políticos y de otros tipos a cambio de ser la fuente principal de cohesión social y legitimidad cultural del régimen. En contraste, durante el segundo franquismo la movilización de numerosos sectores católicos en oposición a la dictadura llevó a la Iglesia a defender el derecho a elegir un nuevo régimen político¹. El objetivo de este artículo es recrear las vidas de algunos/as disidentes católicos/as durante los años sesenta y setenta a base de una serie de entrevistas, es decir, por medio de la historia oral. De esta manera, espero no sólo arrojar alguna luz sobre sus motivaciones personales, sino también evaluar su contribución como activistas al debilitamiento de la dictadura franquista. Por lo tanto, la primera pregunta que se plantea es *por qué* individuos católicos se convirtieron en activistas y, en particular, hasta qué punto esto fue consecuencia del Concilio Vaticano Segundo (1962-1965). Un segundo interrogante se refiere a la *naturaleza* del activismo católico, ya sea el activismo ‘externo’ del sindicalismo, la política estudiantil y las asociaciones locales o el activismo ‘interno’ que aspiraba a cambiar la Iglesia desde dentro. Una tercera cuestión es en qué medida el activismo católico convergía con otras formas de protesta, sobre todo la de los movimientos obrero y estudiantil. Por último, se hace una valoración global de la contribución de la disidencia católica a la oposición antifranquista.

La recuperación de las voces de los activistas católicos a través de la historia oral tiene tres grandes méritos². Primero, nos ofrece la oportunidad de retratar de modo íntimo a los propios individuos, tanto laicos como clérigos, que luchaban contra la dictadura. Segundo, este retrato íntimo nos permite complementar los trabajos sobre la reconstrucción de la sociedad civil desde abajo por parte del mundo católico. La contribución de la historia oral a ambos campos es de un gran valor, ya que muchos activistas han dejado poca o ninguna huella escrita de su militancia, debido a menudo a su actuación clandestina. Tercero, su testimonio revela que los católicos progresistas lucharon no sólo para derrocar la dictadura, sino también para reformar la Iglesia desde dentro. Además, su activismo constituyó una forma de vivir su fe y, por lo tanto, de transformarse a sí mismos/as. Todos estos procesos culminaron en los años setenta con el reconocimiento por parte de la jerarquía eclesiástica de la necesidad de un cambio político, un golpe deslegitimador que hizo mucho daño al régimen.

2. LA DISIDENCIA CATÓLICA DURANTE EL PRIMER FRANQUISMO

La Iglesia católica fue uno de los actores principales en la creación del Nuevo Estado franquista durante y después de la Guerra Civil. Como resultado, la Iglesia adquirió un poder social, cultural y político que tenía pocos paralelismos en Europa, salvo, quizá, la Iglesia católica en Irlanda. Durante el primer franquismo la Iglesia compartía la visión autoritaria del orden franquista, pero esto no impedía la emergencia de corrientes críticas dentro de la comunidad católica. Las nuevas perspectivas de la teología europea de la posguerra, especialmente las que salían de Bélgica, Francia y Alemania, se expresaron en España a través de las ‘Conversaciones Católicas Internacionales’, que se inauguraron en San

1 Sobre la Iglesia bajo la dictadura, véanse Blázquez, 1991; Callahan, 2000; Hermet, 1985 y 1986; y Lannon, 1987. Sobre el segundo franquismo en particular, véanse Callahan 2007: De la Cueva, Hernando de Larrmandi y Planet, 2018; y Montero, 2009.

2 Sobre la historia oral, véanse el libro clásico de Thompson, 1988; y Tosh: 295-322.

Sebastián en 1947. Las ‘Conversaciones’ daban nueva vida a un terreno teológico nacional moribundo a la vista de su objetivo de “promover el diálogo y la discusión entre los católicos españoles y los de distintos países europeos”³. De especial interés fue la contribución del filósofo José Luis Aranguren, que desafiaba al estatus quo español con su defensa de un pensamiento independiente de la Iglesia, de un papel mayor para la contemplación individual y de una actitud más benévola hacia el protestantismo. Ideas de esta índole fueron anatema a la jerarquía autoritaria de la Iglesia, pero animaron a la minoría católica progresista porque la hacía sentir parte de una corriente más amplia.

La institución menos conformista de la Iglesia era Acción Católica Especializada (ACE), establecida en 1946⁴. La ACE formaba parte del llamado estado “nacional-católico”, que emergió en España después de la Segunda Guerra Mundial. El “Nacionalcatolicismo” fue diseñado para apaciguar a las potencias democráticas que habían triunfado en la Segunda Guerra Mundial, ya que subrayaba la dimensión católica de la dictadura a costa de su imagen fascista, reflejada en el Movimiento. El propósito de las asociaciones apostólicas de la ACE, como el de los sindicatos verticales del Movimiento, era integrar a los obreros y estudiantes en el régimen y, de esa manera, llenar el vacío dejado por la represión de las organizaciones izquierdistas de los años 1930. Mientras que la Juventud Obrera Católica (JOC) aspiraba a ganar el apoyo de la juventud obrera y la Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC) el de los jornaleros rurales, la Juventud Estudiante Católica (JEC) intentaba movilizar a los estudiantes tanto en los colegios como en las universidades. Dentro de la Iglesia la ACE adquirió una posición de notable independencia, la cual se debió en parte a la naturaleza del pacto entre la Iglesia y el Estado, en parte a la defensa robusta de las actividades de la ACE por parte de su director (Enrique Plá y Deniel) y en parte a la forma de organizar las asociaciones. Tradicionalmente, la jerarquía eclesiástica había ejercido un control muy directo sobre las asociaciones apostólicas, pero en el caso de la ACE los obreros y los estudiantes tenían una libertad sin precedentes. En consecuencia, las asociaciones fueron más receptivas a las necesidades de los obreros y estudiantes que sus predecesores y, por lo tanto, mucho más militantes. Su visión progresista, si no izquierdista, fue producto no sólo de las lamentables condiciones laborales y de vida de la clase obrera durante el primer franquismo, sino también a la brutalidad de la represión. La ACE también fue atípica por su carácter transnacional. Gracias a su participación en los congresos, seminarios y otras reuniones de las asociaciones apostólicas internacionales, los cuadros de la ACE consiguieron un apoyo financiero valioso. Aún más importante en términos de la evolución ideológica de la ACE fue el contacto con ideas, políticas y valores que chocaban frontalmente con los de los dirigentes de la Iglesia española.

No es de extrañar que la ACE desarrollara su propio impulso. Al poco tiempo la HOAC y la JOC empezaron a criticar duramente la política de los sindicatos verticales, como demuestra su defensa del derecho a la huelga, la libertad de prensa e incluso el control de la industria por los propios obreros. En términos más concretos, tanto la HOAC como la JOC apoyaban las huelgas ilegales de 1951, 1956 y 1958. Asimismo, colaboraban en la creación de sindicatos clandestinos, incluyendo Acción Sindical de Trabajadores (AST) y la Unión Sindical Obrera (USO), ambos siendo el resultado del congreso nacional de la JOC en 1960. En consecuencia, la ACE no sólo tenía una visión diferente del movimiento obrero que los sindicatos oficiales, sino que también proporcionaba a los obreros un espacio relativamente autónomo para el debate y la organización. De hecho, se podría considerar

3 López-Chaves, 2016: 20.

4 Sobre la ACE, véanse Montero, 2000; Montero, 2009: 158-66. Sobre las asociaciones apostólicas individuales, véanse Colomer, 1978; Domínguez, 1975; Martín Gutiérrez, 2017; y Montero, 1998.

la obra de las asociaciones apostólicas como un intento inicial de reconstruir la sociedad civil que había sido desmantelada por la dictadura. Aun así, la HOAC, JOC y JEC nunca pudieron competir con el coloso del Movimiento. Mientras que millones de trabajadores y estudiantes estaban obligados a afiliarse a los sindicatos verticales, las asociaciones apostólicas dependían de la afiliación voluntaria. En el momento de su máximo apoyo en los años cincuenta, tenían 180.000 miembros, una fracción de los obreros y estudiantes que estaban afiliados al Movimiento. Además, hay que tener en cuenta que la Iglesia como institución seguía siendo un aliado íntimo del régimen, mientras que los disidentes de la ACE constituían una minoría pequeña dentro de la misma.

3. EL IMPACTO DEL CONCILIO VATICANO SEGUNDO

El equilibrio dentro del mundo católico entre los franquistas y los disidentes cambió de forma radical en los años sesenta. Éste fue el resultado sobre todo de dos procesos: la modernización económica lanzada por la dictadura a finales de los años cincuenta y el Concilio Vaticano Segundo de 1962 a 1965. En un intento audaz y visionario de afrontar los retos de un mundo cada vez más secular, el Concilio Vaticano Segundo aprobó una amplia serie de reformas radicales. En primer lugar, la Iglesia abrazó la democracia parlamentaria y los derechos liberales correspondientes, como la libertad de expresión, asociación e incluso conciencia. En segundo lugar, la Iglesia se convirtió en defensora de las libertades civiles y los derechos humanos, sobre todo los de los pobres y los marginados. En consecuencia, el mundo católico adoptó un nuevo lenguaje de justicia social y derechos humanos que se solapaba mucho con los movimientos estudiantiles y obreros antifranquistas. En gran parte, el Concilio Vaticano Segundo puso el mundo católico al revés⁵.

Los cambios pioneros introducidos por el Concilio Vaticano Segundo también afectaron a las relaciones *dentro* de la Iglesia. Ya no se veía a la Iglesia como una institución dirigida solo por los clérigos, sino una que pertenecía a todos los creyentes, es decir, ‘el pueblo de Dios’. En consecuencia, el monopolio clerical sobre la liturgia fue reemplazado por el ‘apostolado del laicado’, que transformó no sólo las relaciones entre el laicado y el clero, sino también entre el clero de base y la jerarquía eclesiástica. Otra novedad radical del Concilio fue el intento de establecer un diálogo con otras fes y filosofías, incluso con el marxismo, que había sido vilipendiado hasta entonces como una filosofía política completamente incompatible con la fe cristiana. En la encíclica de 1963 *Pacem in Terris* Juan XXIII imploró a los católicos a “mostrarse animados de espíritu de comprensión para las opiniones ajenas” y establecer “contactos de orden práctico que hasta ahora parecían totalmente inútiles, hoy, por el contrario, sean realmente provechosos o se prevea que pueden llegar a serlo en el futuro”⁶. El diálogo resultante con el marxismo dio lugar a una nueva teología –la teología de la liberación– que tuvo un impacto de gran alcance en América Latina. El Concilio, como declaró el arzobispo de Madrid-Alcalá, había dado “a la Iglesia y al mundo cristiano un espíritu nuevo, un humanismo nuevo, una nueva esperanza y una nueva visión, histórica y trascendente a la vez, del mundo en que vivimos”⁷.

La misión espiritual y temporal del Concilio Vaticano Segundo estimuló una actividad febril dentro de la comunidad católica con la creación de nuevos grupos de estudio y la fundación de nuevas revistas y comunidades de base en muchas partes de España⁸. Para

5 Sobre el impacto del Concilio Vaticano Segundo, véanse Blázquez, 1991: capítulos 6 y 7; Callahan, 2000: 501 y 509-534; Hermet, 1986: capítulos 6 y 7; y Lannon, 1987: 224-225 y 246-253.

6 Iribarren y Gutiérrez García (eds.), 1968: 133-134.

7 Prólogo de Casimiro Morcillo, Arzobispo de Madrid-Alcalá, a *Concilio Vaticano II*, 1965: ix.

8 Montero, 2009: capítulo 2; Serrano Blanco, 2006: capítulo 3.

muchos católicos, el Concilio representó un punto de inflexión en sus vidas. Durante los primeros dos años del Concilio, Julio Lois estaba estudiando teología en la Universidad Pontificia de Salamanca. Recuerda que el Concilio “influyó decisivamente. Bueno, de hecho, provocó unos conflictos fuertes ya en la misma Universidad Pontificia de Salamanca [...] Y los alumnos, casi, casi, nos rebelamos contra los profesores”⁹.

Otro ejemplo es el de Francisca Sauquilla, la hija de una familia de clase media alta de Madrid que asistió a un colegio católico de elite antes de estudiar Derecho en la Universidad Central a principios de los años sesenta. Para ella, el Concilio Vaticano Segundo: fue muy impactante. Las dos encíclicas: La encíclica *Mater et Magistra*, porque me abrió un horizonte nuevo sobre el tema de las relaciones laborales, y la encíclica *Pacem in Terris*, porque también me cambió la mentalidad¹⁰.

De modo semejante, el cura Miguel González González recuerda al Concilio como “una gran esperanza” y el Papa como “un hombre providencial”¹¹. Para otros católicos, el Concilio Vaticano Segundo no hizo más que confirmar ideas y políticas que ya circulaban entre los círculos progresistas desde hacía tiempo. Por ejemplo, Antoñita Berges Martín, una activista en la HOAC, creía que estas medidas trascendentales debían haberse adoptado mucho antes: “Nosotros en la HOAC ya las conocíamos. Decíamos que debía de ser. Eso nos daba una satisfacción grande, de que no estábamos equivocados y de que había que seguir por ese camino”¹². La revaluación radical emprendida por el Concilio Vaticano Segundo llevó a los católicos progresistas a acercarse a las ideas y prácticas de las organizaciones estudiantiles y obreras, lo cual les hizo sentir parte de una realidad mucho más amplia.

4. EL IMPACTO DE LA MODERNIZACIÓN

El segundo proceso que transformó el mundo católico fue la rápida modernización de España en los años sesenta y setenta. A finales de los años cincuenta, los gobiernos franquistas abandonaron la política económica de autarquía a favor de la integración en el mercado internacional. La apertura de la economía española durante la ‘era dorada’ del capitalismo tuvo unas consecuencias de gran alcance. El país dio el salto desde una economía agrícola a una industrial en quince años, mientras que la tasa de crecimiento de 6,7% anual entre 1960 y 1973 fue superada sólo por Japón. Por otra parte, ni el estado franquista ni sus autoridades provinciales y locales estaban preparados para una modernización tan vertiginosa. Las ciudades crecieron rápidamente sin una planificación adecuada, con un déficit tremendo de viviendas e infraestructuras. No es de extrañar que hubiese una falta estrepitosa de servicios tanto en los barrios obreros que rodeaban las ciudades como en los barrios de chabolas de las afueras. Las lamentables condiciones de vida de las clases populares, junto con las medidas represivas del régimen, tuvieron un enorme impacto sobre muchos católicos. Francisca Sauquillo empezó a trabajar como abogada en 1966 en los barrios de chabolas en las afueras de la capital que estaban repletos de inmigrantes: “Fui a los barrios “extremos” de Madrid. Y en los barrios extremos de Madrid había 30.000 chabolas. Fundamentalmente, de la gente que había venido de

9 Todas las entrevistas para este artículo fueron realizadas por Nigel Townson como miembro del proyecto de investigación internacional, ‘Around 1968: Activism, Networks, Trajectories’ (2007-2011), que fue financiado por el Arts and Humanities Research Council (AHRC), la British Academy y la Leverhulme Trust. Entrevista mantenida en Madrid el 22 de junio de 2009.

10 Entrevista mantenida en Madrid el 1 de septiembre de 2009.

11 Entrevista mantenida en Madrid el 6 de mayo de 2010.

12 Entrevista mantenida en Madrid el 19 de junio de 2009.

Extremadura y Andalucía. O sea, pueblos enteros que habían venido durante los años '50. Se habían bajado del tren y habían empezado a hacer las chabolas. Empecé a conocer Palomeras, El Pozo del Tío Raimundo, Orcasitas, etcétera. Algunos barrios que se habían empezado a hacer nuevos, como era la zona de Moratalaz. [...] Empecé a conocer una realidad muy diferente. Una realidad, no sólo de persecución del mundo sindical, sino de cómo vivía la gente. Gente que había tenido que ser refugiada interna, diríamos. O sea, emigrantes. Abandonar el pueblo de Martos, en Jaén. Abandonar muchos sitios para venir a Madrid, porque estaban perseguidos. Me empecé a encontrar con gente que había tenido que cambiar de nombre. Y teníamos un montón de problemas para inscribirse. Todo eso lo hice muy ligada a los párrocos de estas iglesias periféricas"¹³.

El choque de la crisis urbana tuvo un impacto aun mayor sobre el joven cura Pedro Requeno, hijo de una familia obrera de Alcalá de Henares. "La ilusión de mis padres", relata, "era tener el hijo cura porque eso suponía también cierto ascenso para ellos en la escala social"¹⁴. En contraste con Francisca Sauquillo, a Pedro Requeno no le impresionó el Concilio Vaticano Segundo, posiblemente porque fuera poco expuesto al tema en su seminario. Cuando salió del seminario en 1967, Requeno fue, como sus padres, un franquista, como demostró su voto a favor del dictador en el referéndum de 1966. En seguida cambió de opinión. Empezó a trabajar en una parroquia de la ciudad industrial de Getafe al suroeste de Madrid. Al poco tiempo, la realidad dura de la vida cotidiana en la ciudad le convirtió en activista. Recuerda que le chocó: "La propia realidad que yo veía allí, de cómo vivía la gente. De tal manera que esto me hizo a mí como recuperar, pues, mi propia historia. Mi propia historia; es decir, ver a estos chicos con los que yo estaba, su familia, la explotación que vivían, la situación general, ¿no? [...] el seminario sobre todo había contribuido a desclasificar, no tener conciencia de esa clase"¹⁵.

De modo parecido, Julio Pérez Pinillos, después de haber pasado dos años como cura parroquial en el norte de España, quedó profundamente conmovido por el tumulto urbano que encontró en Madrid. Se fue a vivir con una orden francesa, que estaba constituida por "curas del mundo obrero, con una vivencia muy obrera y un *modus vivendi* muy obrero. Muy cercanos a la gente y al pueblo; muy humildes". Pronto se dio cuenta de que "muchos de la gente que había emigrado de los pueblos -similares a aquellos donde yo había estado- estaba en las ciudades. Y dije: "Me voy a encontrar con la gente que ha venido del pueblo con su maletín. Me voy a encontrar con esa gente. Vale. Estoy con esta gente que -además- está tremendamente necesitada de acogida. Gente que viene de los pueblos a la gran ciudad, necesitada de acogida, de alguien..."¹⁶. [...] Y entonces fue cuando cambié"¹⁷.

5. LA INFLUENCIA DEL MARXISMO

Los dos procesos del Concilio Vaticano Segundo y de la modernización se reforzaron mutuamente, como se refleja en el diálogo entre el marxismo y la cristiandad¹⁸. La voluntad del Concilio Vaticano Segundo de entrar en debate con el marxismo impresionó a numerosos católicos, en gran parte porque la crítica de Marx sobre la injusticia del sistema capitalista

13 Entrevista mantenida en Madrid el 1 de septiembre de 2009.

14 Entrevista mantenida en Getafe el 25 de julio de 2009.

15 *Ibidem*.

16 Entrevista mantenida en Rivas Vaciamadrid el 19 de abril de 2010.

17 Entrevista mantenida en Rivas Vaciamadrid el 15 de marzo de 2010.

18 Sobre el debate en España, véanse Aguirre *et al.*, 1969; Álvarez Espinosa, 2002; Hermet, 1985: 151-161 y 353-355; y Maté, 1977: así como la revista *Iglesia Viva*, nº 52-53, julio-octubre de 1974; nº 60, noviembre-diciembre de 1975; y nº 66, noviembre-diciembre de 1976. Véase también De la Cueva y Louzao, 2023.

les parecía muy convincente. El marxismo fue aun más atractivo porque su discurso había cautivado a los círculos obreros, estudiantiles y los de otros grupos. Por lo tanto, el activismo de muchos católicos se inspiró tanto en el Concilio como en el marxismo.

Aun así, ¿cómo fue posible que muchos católicos se acomodaran a un pensamiento que había sido vilipendiado durante décadas como un enemigo visceral de su fe? Para algunos católicos, las ideas del catolicismo progresista y del marxismo fueron sumamente compatibles. El sacerdote Mariano Gamo, que tenía una parroquia en el barrio obrero de Moratalaz en el este de Madrid, asumía el pensamiento marxista “sin ningún conflicto interior”. A su juicio, “la contradicción fundamental a la que responde el Marxismo es la contradicción bíblica de los ricos y de los pobres. Los explotados y los explotadores”. Por consiguiente, “lo que hubo es una traducción en términos, digamos que actualizados, sociológicamente actualizados, de las categorías bíblicas”¹⁹. Tal fue la simpatía de Gamo por el marxismo que llegó a recomendar *El libro rojo* de Mao Tse-Tung al arzobispo de Madrid-Alcalá (“usted lo debería leer”), a lo que el arzobispo respondió “estás perdido, estás perdido”²⁰. Como joven activista, Francisca Sauquillo tampoco creía que hubiese una tensión insuperable entre el marxismo y la cristiandad: “No me planteaba la contradicción entre marxista y cristiano, sino que creía que podía haber una conciliación muy clara entre ser marxista con materialismo dialéctico y creer que existe una figura profética como la de Jesús [...] En fin, que ese Dios ayudase a los pobres... Casaba, eh”²¹.

Algunos activistas católicos valoraban el marxismo por su análisis político y socioeconómico, pero mantenían una actitud pragmática. Leonardo Aragón, un activista de la JOC, juzgó que: “Ayudaba mucho al análisis de la realidad [...] No era cuestión de ser marxista o no serlo, sino cuestión de ver qué me es útil. Y en cuanto que te era útil para un análisis de la realidad, igual que –insisto– lo sigue siendo hoy, en muchos aspectos, ¿Por qué no vamos a utilizarlo?”²²

Otros católicos estaban convencidos de que el matrimonio entre el marxismo y el cristianismo tenía unos límites muy definidos. Pese a ser un fundador de “Cristianos por el socialismo”, que se inspiró en la teología de la liberación, Julio Lois sostiene que había una contradicción fundamental entre la espiritualidad del cristianismo y el materialismo dialéctico del marxismo. Por una parte, creía que “era conveniente y que sigue siendo conveniente mostrar que se puede ser cristiano y al mismo tiempo asumir la visión socialista de la realidad”. Por otra parte, insiste en que los católicos de esa mentalidad “nunca vincularon la reflexión teológica a lo que podríamos llamar el ‘análisis materialista’ o la ‘concepción materialista’ del marxismo. Nunca. Porque eso está claro que no puede ser. Es decir, que no se puede ser materialista dialéctico en el sentido más explícito marxiano y al mismo tiempo creyente”²³. En suma, muchos católicos progresistas aprovecharon las ideas del marxismo, pero mantuvieron una cierta distancia, sobre todo por razones espirituales. Sin embargo, no se puede negar la influencia extensa del marxismo dentro de los círculos católicos.

19 Entrevista mantenida en Moratalaz el 26 de julio de 2009.

20 *Ibidem*.

21 Entrevista mantenida en Madrid el 1 de septiembre de 2009.

22 Entrevista mantenida en Madrid el 14 de abril de 2008.

23 Entrevista mantenida en Madrid el 22 de junio de 2009.

6. EL ACTIVISMO

6.1. El activismo 'externo'

La defensa del Concilio Vaticano Segundo de los derechos humanos, los pobres y los marginados, así como la adopción de un lenguaje inclusivo de la justicia social y la ciudadanía, tuvo un impacto impresionante sobre el activismo católico. Proporcionaba a los católicos una visión mucho más atractiva de la militancia y los animaba a involucrarse activamente con el mundo más allá de la Iglesia. A nivel de la comunidad local, este compromiso significó reconstruir la sociedad civil que había sido casi eliminada por la dictadura. Establecer una asociación de vecinos fue una forma de activismo²⁴. Muchos católicos estaban implicados en el movimiento de las asociaciones de vecinos, como Pedro Requeno en Getafe. Su asociación local: “Nació dentro de la propia parroquia [...] Era llevada, dirigida totalmente por los propios vecinos, que nombraban su junta [...] [Pero] hasta que la asociación tuvo un cierto recorrido y tuvo ya un local propio, funcionaban en los locales que teníamos nosotros o en nuestra propia casa [...] Todo lo que fuera fomentar el tejido asociativo, fuera vecinal, fuera sindical, fuera político, había que apoyarlo”²⁵.

Otro católico, José Molina, participó en la fundación de la primera asociación de vecinos en el barrio obrero de Vallecas, y al final se convirtió en el vicepresidente de la Federación de Asociaciones de Vecinos de Madrid. La asociación se creó para disputar una orden de expropiación sobre: “doce mil viviendas. Sesenta mil personas aproximadamente... ¿No? Y querían expropiar toda esa zona, porque decían que era una población “extraña al barrio” y “difícil de erradicar”. Eso lo decía en el texto. Y eso incendió a la gente. Lo alimentamos, ese tema. Y entonces se creó una asociación de vecinos. La primera, en el '68, la de Palomeras Bajas. Y a partir de ahí se desató un movimiento de asociacionismo vecinal. Vimos que había ahí unas posibilidades impresionantes de organizar gente, de introducir ideología, de levantar lucha, de movimientos sociales, etcétera. Juzgando por la experiencia de Molina, la Iglesia jugó un papel muy importante en la reconstrucción de la sociedad civil bajo la dictadura: “La Iglesia ha sido fundamental para desarrollar determinados movimientos sociales; determinados movimientos y luchas, ¿no? No exclusivos, pero sí ha sido muy importante, ¿no? Fundamentalmente, porque daban cobertura legal, porque prestaban las parroquias, porque facilitaban recursos. Ayer me comentaban de un cura que tenía documentos muy comprometidos metidos en el sagrario, por ejemplo. Para evitar los registros de la policía. Porque ahí sabías que no iba a entrar la policía, ¿no?”

Otra área de gran militancia católica fue la política estudiantil. Mientras que el sindicato oficial, el SEU, intentaba persuadir a los estudiantes de las virtudes del régimen dictatorial, la JEC aspiraba, como los grupos explícitamente antifranquistas, a establecer un sindicato independiente. Después de haber militado en la JEC de su instituto, Feliciano Montero encontró una JEC muy diferente cuando empezó sus estudios en la Universidad de Salamanca en 1966. La JEC universitaria era “mucho más politizada” y defendía “una posición claramente crítica con el régimen. Abiertamente crítica con el régimen”. De hecho, aspiraba a “una asociación de estudiantes libres, frente al SEU y demás, y finalmente, claro, sobre todo se traducían en una posición antifranquista, de luchar por la libertad”. Sin embargo, el trabajo de la JEC entre los estudiantes estaba gravemente limitado por “esa ambigüedad de que participa sobre todo a nivel individual, de sus militantes”. Según las directrices de la Iglesia, “la JEC como tal no podía convertirse en un partido político o en un

24 Sobre la contribución del catolicismo progresista a la reconstrucción de la sociedad civil en los años sesenta y setenta, véanse, Apor, Clifford y Townson, 2013: 211-238; Clifford y Townson, 2011: 531-550; De la Cueva y Louzao Villar (eds.), 2023; Radcliff, 2007: 209-228; Radcliff, 2011; y Radcliff, 2009: 129-155.

25 Entrevista mantenida en Getafe el 28 de agosto de 2009.

sindicato de estudiantes”, lo que significó que “el compromiso tenía que ser un compromiso sobre todo personal; no colectivo”²⁶.

La organización estudiantil de inspiración católica más importante fue el Frente de Liberación Popular (FLP). Fundado en 1956 por el diplomático carismático Julio Cerón, el FLP fue distinguido durante sus primeros años por su identidad católica. Durante este periodo la “inmensa mayoría” de los *felipes* fueron católicos practicantes, incluyendo figuras como Jesús Aguirre, Alfonso Carlos Comín y José Ramón Recalde²⁷. “Eramos cristianos de izquierda”, insiste José Luis Rubio Cordón²⁸. Establecido antes del Concilio Vaticano Segundo, el FLP estaba inspirado en “un cristianismo nuevo y más progresista en la Iglesia de la Ciudad Universitaria”, recuerda José Torreblanca²⁹. Muchos de los activistas habían sido radicalizados por el Servicio Universitario de Trabajo (SUT), que incluía campos de trabajo en las minas y la agricultura, así como por el Servicio de Trabajo Dominical en barrios pobres como el Pozo del Tío Raimundo u Orcasitas, todo lo cual exponía a los estudiantes a las condiciones “muy duras” de la clase obrera³⁰. De modo similar, Ignacio Fernández de Castro, que se convirtió más tarde en el secretario-general del partido, recuerda que los primeros miembros del FLP se caracterizaron por sus “ideales católicos libres de las ‘miserias’ de la Iglesia, pero partidarios de la gente oprimida”. Las reuniones iniciales del FLP se organizaron en lugares religiosos, tales como el seminario jesuita de San Miguel de Vallés o la residencia de monjas de la calle Zurbano en Madrid, mientras que se perseguían contactos con otros sectores progresistas de la Iglesia: “con curas obreros, con la HOAC, la organización obrera”³¹.

Pese al predominio católico, el FLP no se consideraba un partido cristianodemócrata, sino una entidad no-confesional. Defendía un socialismo vago y pluralista de tendencia revolucionaria que fue muy crítico tanto con la democracia social como con el comunismo. El nombre de ‘Frente de Liberación Popular’ se inspiraba en parte en el *Mouvement de Liberation Populaire* (una organización católica e izquierdista), en parte en un rechazo de los partidos políticos tradicionales y en parte en una afirmación de su solidaridad con los ‘frentes de liberación’ anti-coloniales en Argelia, Cuba y Vietnam³². La huelga nacional del 18 de junio de 1959 terminó de repente con la fase católica del FLP. Muchas de sus figuras principales, incluyendo a Julio Cerón, fueron detenidas. En su juicio de noviembre de 1959, Cerón se defendió como un católico que intentaba: “presentar ante todo el mundo a una parte de la Iglesia por fin enfrentada con el Régimen. Que la Iglesia alta no haya querido explicitar esta pugna porque todavía no vea claro el final del Régimen o que la Iglesia baja, el clero joven, no haya estado a la altura de sus ideas, tampoco es culpa nuestra”³³.

Como entidad católica, el FLP de los años cincuenta estaba muy adelantado a su tiempo, anticipando en algunos aspectos al Concilio Vaticano Segundo. Durante los años sesenta el catolicismo del FLP fue reemplazado por un marxismo revolucionario, aunque

26 Entrevista mantenida en Madrid el 15 de diciembre de 2008.

27 García Alcalá, 2001: 28. Véanse también el artículo de García Alcalá, 2011: 133-150; Cerón Torreblanca y Lara Sánchez, 2022: 26-31.

28 Entrevista realizada por Julio Antonio García Alcalá en García Alcalá, *Historia del Felipe*, p. 28.

29 Entrevista realizada por Julio Antonio García Alcalá en *ibid.*, p. 30.

30 García Alcalá, 2001: 34-35. Cita de la entrevista con José Ignacio Urenda en p. 35.

31 Entrevista mantenida en Madrid el 24 de julio de 2009.

32 García Alcalá, 2001: 44.

33 *Ibidem*: 65.

antisoviético. De este modo, el FLP se estableció como el segundo grupo más importante entre los estudiantes universitarios antifranquistas.

La contribución de los católicos al movimiento sindical fue aun mayor que su aportación al mundo estudiantil. Incluso antes del Concilio Vaticano Segundo, ACE no sólo lideraba un sindicato oficial, la HOAC, sino que también había fundado varios sindicatos clandestinos, incluyendo la AST y la USO³⁴. El papel prominente de los católicos en la lucha obrera de los años sesenta dejó estupefacto a las autoridades franquistas. El gobernador civil de Madrid informó al Ministerio de la Gobernación que católicos y comunistas estaban “hermandadas en sus objetivos”, mientras que el gobernador civil de Guipúzcoa estimó que las asociaciones apostólicas de la ACE “laboran con intensidad y controlan gran parte de la juventud y masa laboral”³⁵. Antonita Berges Martín de la HOAC relata que su sindicato ayudó a elaborar “muchos convenios”. De hecho, el movimiento obrero de los años sesenta era producto de una ‘alianza entre católicos y comunistas que no tenía ningún precedente en la historia de la España contemporánea’³⁶. No es de extrañar que los católicos estuvieran muy involucrados en la creación de la principal fuerza antifranquista del segundo franquismo: las Comisiones Obreras (CCOO)³⁷. Julio Pérez Pinillos llegó no sólo a trabajar como cura-obrero en la compañía sueca de Ericsson en Getafe, sino también a ser uno de los fundadores de la comisión obrera de la empresa: “Es bonito ver cómo nace la corriente sindical, ¿no? Juntos, vamos viendo, primero en nuestras bases, que hay que ir a otro tipo de modelo sindical mucho más libre. Y que hay que irse coordinando, no a través de los delegados oficiales, porque son de otra ideología, sino a través de los delegados que nos fuéramos dando. Entonces se fueron constituyendo las Comisiones”.

A la vez legal e ilegal, las Comisiones Obreras se aprovechaban a menudo del apoyo logístico de la Iglesia, como explica el mismo Pérez Pinillos: “Las reuniones de los sindicatos en los cuales yo estaba metido, que todavía eran clandestinos... Muchas reuniones se hacían en los templos. En ese detalle, yo tenía cierta facilidad. Porque, como era cura, conocía a éste, conocía a aquel... Entonces, ¿Nos dejáis que vayamos a tu templo? y un porcentaje cada vez más alto decía que sí. Siempre que fuéramos clandestinos, que no los evidenciáramos, tal, tal”³⁸.

Durante los años iniciales de las Comisiones, los católicos estaban a la cabeza del sindicato en Cataluña y el País Vasco, y, además, jugaba un papel destacado en la organización madrileña (una delegación de curas imploró al arzobispo de Madrid-Alcalá en 1967 que permitiera las reuniones del sindicato en las parroquias de la diócesis). De hecho, hasta los años setenta la presencia de católicos en las Comisiones Obreras fue notable.

La figura más radical de la militancia clerical fue el cura-obrero, ya que rompió casi por completo con el *modus vivendi* tradicional del sacerdocio. El movimiento de los curas-obreros surgió en Francia durante la Segunda Guerra Mundial con el objetivo de invertir la recristianización de la clase obrera. Bajo la inspiración del cura Henri Godin, estos curas se transformaron en “curas-obreros”; es decir, trabajaban como obreros y vivían como obreros. De este modo, los barrios obreros se convirtieron en territorio de ‘misión’³⁹. Inevitablemente,

34 Sobre los sindicatos católicos, véanse Hermet, 1985: 203-207 y Montero, 2009: 164-166.

35 Ysàs, 2004: 82 y 83.

36 Balfour, 1989: 30.

37 Sobre el papel de los católicos en la fundación de las Comisiones Obreras, véanse Babiano Mora, 1995: 277-294; Berzal de la Rosa, 2006: 137-56; y Hermet, 1985: 301.

38 Entrevista mantenida en Rivas Vaciamadrid el 19 de abril de 2010.

39 El libro de Yvan Daniel y Henri Godin, *La France: pays de mission?* (París, 1943), inspiró la creación de la Misión de Francia y luego fomentó la primera oleada de curas obreros.

esta misión de los curas-obreros los llevó a los barrios obreros dominadas por el Partido Comunista de Francia, lo que se convirtió en un fenómeno cada vez más preocupante para los dirigentes de la Iglesia después del estallido de la Guerra Fría a finales de los años cuarenta, sobre todo a la vista de la simpatía de algunos curas por el marxismo. El desenlace fue la decisión de Pío XII de prohibir el movimiento en 1954, lo que puso final a la primera oleada de curas-obreros⁴⁰.

Esta prohibición se levantó en 1965 como resultado del Concilio Vaticano Segundo, lo que desembocó en una segunda oleada⁴¹. La emergencia de curas-obreros en España se debía no sólo a la evangelización del Concilio, sino también a la rápida y a menudo caótica urbanización de los años sesenta, especialmente en aquellas zonas desbordadas por la inmigración rural. Los curas-obreros se distanciaron del perfil tradicional de un sacerdote con el abandono de las vestiduras eclesiásticas, con la adopción de un lenguaje más informal, con el rechazo del sueldo institucional y con su decisión de vivir fuera de la propiedad de la Iglesia. Para un cura-obrero, el rechazo de los ingresos, privilegios y estatus de un sacerdote convencional fue una cuestión de principio. Después de seis años como cura parroquial, Pedro Requeno se transformó en cura-obrero, trabajando primero como jornalero en la construcción y luego como limpiador de los vagones del metro. Para él, la única forma de convertir a los trabajadores era integrarse plenamente en el mundo obrero: “Solamente desde dentro y compartiendo y viviendo como vive la gente podemos evangelizar una realidad, por ejemplo, obrera”, sostiene. Sólo de esta manera “podremos comprender, conocer y anunciarles a Jesucristo mejor”⁴².

La vida de un cura-obrero significaba un compromiso no sólo con la labor de los obreros, sino también con su comunidad, como ilustra la historia de Miguel González González. Después de salir del seminario a mediados de los años sesenta, Miguel fue a trabajar como cura en una parroquia rural. En 1968 se fue a Argentina con dos curas más y los tres decidieron establecerse cerca de la ciudad de Rafaela en lo que los argentinos llaman una “villa miseria”. Vivían en una chabola y, además, un obispo se fue a compartir la casa con ellos: “Había que hacer el pozo negro, porque no había alcantarillado. Pues allí el obispo y nosotros trabajando y cavando un pozo”.

Esto fue el momento en el cual González González decidió convertirse en cura-obrero, trabajando en un negocio que se dedicaba a producir quesos, como repartidor de pan y luego en una fábrica de adobe: “Nuestro motivo principal era estar con la gente sencilla. Con los más humildes, los más bajos, es decir, de no ser carga para nadie”. En 1973, volvió a España. “Tenía claro” que debería seguir trabajando como cura-obrero. Aprendió el oficio de albañil, pero también trabajaba en una librería católica que publicaba libros con títulos como “La autonomía socialista”. Vivía en una zona de chabolas al sur de Madrid, donde se involucraba en una asamblea y una asociación de vecinos.

Cuando vivíamos en las chabolas, éramos un grupito de gente cristiana, no? Pero comprometidos con ese barrio. Y justo ahí en San Fermín –porque las chabolas estaban pegadas a San Fermín– la asociación de vecinos abarcaba también a las chabolas. Después ya hicimos nosotros también una asociación de vecinos, ahí en las chabolas [...] Empezamos con la asociación de vecinos, a tener nuestras reuniones como movimiento, diríamos, socialista, pero un poco ‘desde la base’. Recuerdo que, en ese barrio, coincidíamos con el

40 Sobre la primera oleada de curas obreros, véanse Arnal, 1990 y Poulat, 1999.

41 Sobre el movimiento de curas obreros en España, véanse Botey, 2011; J. Centeno García, L. Díez Maestro y J. Pérez Pinillos (eds.), 2009; Pérez Pinillos, 2004; Tabares Carrasco, 2005; J.A. Delgado de la Rosa, “Curas obreros en España, imagen y reflejo de Europa”, en De la Cueva y Louzao Villar (eds.), 2023: 325-344.

42 Entrevista mantenida en Getafe el 25 de julio de 2009.

PCE, que estaba bastante fuerte, y estaba el Movimiento Comunista –pocos– y alguno de la ORT. Y luego nosotros, los cristianos”.

6.2. El activismo ‘interno’

Cualquier relato sobre el activismo católico de estos años no se puede limitar a las actividades fuera de la Iglesia, sobre todo porque ésta estaba íntimamente vinculada con la militancia dentro de la misma. De hecho, el nuevo evangelismo del Concilio transformó las relaciones tanto dentro de las filas del clero como entre el clero y el laicado. Como ya se ha indicado más arriba, un primer cambio para muchos sacerdotes progresistas fue la eliminación de los símbolos físicos del estatus y autoridad clericales. Por lo tanto, se quitaron el alzacuello y otras prendas litúrgicas. Un paso complementario fue el uso de un lenguaje más informal, tal como el uso de ‘tú’ en vez de ‘usted’. “El diálogo”, insiste un cura, “siempre era de tú a tú”⁴³. El informal ‘tú’, añade otro, “derribó muchas puertas”⁴⁴. En el mismo espíritu, estos curas animaron a sus feligreses a evitar el empleo de ‘don’ y adoptar la forma coloquial de sus nombres. Así que, ‘don Pedro’ se convirtió en ‘Perico’.

Otro cambio de acuerdo con el espíritu del Concilio era abrir el presbiterio a la comunidad. Algunos curas, por ejemplo, crearon espacios para proyectos locales, reuniones y eventos sociales, lo que aumentó la cercanía entre los curas y sus feligreses. Una opción mucho más radical era abandonar el presbiterio por completo. Pedro Requeno decidió vivir de forma comunal en un piso eclesiástico en un barrio obrero de Getafe. Sin embargo, fue mucho más que un alojamiento para curas. Al contrario, “nuestra casa”, explica: Era una casa abierta; teníamos las llaves puestas por fuera. Y la casa era un lugar de reunión para los chavales, los jóvenes, los matrimonios. Nos encontrábamos allí y bueno, pues, teníamos también una moto común, una moto pequeña.

En términos personales, Requeno pagó un precio alto por vivir de esa manera porque sus padres estaban conmocionados al verle vivir así. Estuvieron una vez, solamente una vez, en Getafe”, relata. Ésta fue “el primer año de cura. Llegan, ven la casa y se les viene el mundo abajo. Una casa, pues, hecha de retales, de unas literas de Cáritas, de una silla de cada color y sobre todo el ver que la casa estaba llena de chavales, que ellos tenían que meterse allí, en un rinconcito”.

No es de extrañar que los padres de Requeno estuvieran traumatizados por lo que habían visto. “Mi madre se fue llorando, [...] ‘para esto, luchando durante tantos años’” recuerda. Sus padres nunca volvieron. Más adelante, su padre le reprochó por su estilo de vida: “todavía estás con una moto. Y aquí, Don Fulano, Don Tal, tienen su coche”⁴⁵. Si la forma de vida de los curas-obreros supuso un gran cambio, la manera en que la gente veía a los curas cambió aún más y viceversa. Julio Pérez Pinillos se mudó a “una casa normal” en el barrio obrero de Vallecas en Madrid. “Tú configuración mental es clerical, de clérigo”, explica, “de clérigo protegido de la sociedad, ¿no? Entonces, el entrar ahí, lógicamente, tú entras a ser uno más. Y es la propia vida, estoy convencido, la que te va produciendo el cambio”⁴⁶.

Otra manera de crear una relación más cercana entre el sacerdocio y el laicado, de acuerdo con el Concilio Vaticano Segundo, era cambiar la forma que tenía el cura de dirigirse a los fieles. En consecuencia, se alteró la posición del altar para que el sacerdote

43 Entrevista mantenida en Rivas Vaciamadrid el 19 de abril de 2010.

44 Entrevista mantenida en Moratalaz el 26 de julio de 2009.

45 Entrevista mantenida en Getafe el 25 de julio de 2009.

46 Entrevista mantenida en Rivas Vaciamadrid el 19 de abril de 2010.

mirara de cara a los feligreses en vez de darles la espalda. Algunos curas llevaron las cosas más lejos con la construcción de su propia iglesia en colaboración con los feligreses. Esto es exactamente lo que hizo Julio Pérez Pinillos a finales de los años sesenta. La construcción del templo entre todos no sólo produjo una relación más próxima entre el cura y sus feligreses, sino que también hizo que los participantes se sintieran más investidos de poder. “Fue construido por el propio barrio. Eso fue impresionante”, reflexiona, “porque ellos se sentían constructores de su propia iglesia”⁴⁷. Además, en vez de levantar un edificio imponente, como la tradición demandaba, se decidió de forma colectiva que la iglesia tenía que ser una estructura sencilla porque “hay necesidades de escuela, en el barrio, que son prioritarias antes que las necesidades del templo”⁴⁸. En otras palabras, la creación de la iglesia quedó subordinada a las prioridades de la comunidad. Algunos curas bautizaron su templo con un nombre subversivo como una forma de invocar el espíritu igualitario del Concilio. Después de construir su iglesia con la ayuda inestimable de sus feligreses, Mariano Gamo puso un cartel sobre la entrada que decía ‘Casa del pueblo de Dios’, algo que se podría defender como una referencia al ‘pueblo de Dios’ invocado por el Concilio, pero al mismo tiempo fue un guiño a la ‘casa del pueblo’ de la tradición socialista.

Otro cambio inspirado por el Concilio Vaticano Segundo fue el trato más inclusivo y menos elitista dado a los sacramentos. Algunos curas hacían visitas a las casas de sus feligreses para explicarles en persona un sacramento como el bautismo. Pedro Requeno explica que la visita personal producía una mayor “cercanía”, ya que “la gente se sentía más que jugaba desde su campo, y tenía más libertad, pues, para expresarse, lo que sentía de la Iglesia, experiencias negativas que había tenido”. Por otra parte, a los curas “nos ayudaba a conocer mejor cuál era la realidad de esos feligreses a los que íbamos”⁴⁹. Escribir canciones del catecismo de acuerdo con el espíritu del Concilio Vaticano Segundo era otra forma de aproximarse a los creyentes de manera más democrática. Mariano Gamo compuso una canción con la música de la Internacional:

Pobres todos del mundo
Hermanados en unión
Hagamos de la Tierra
El Reino del Amor

Después de la muerte de Franco en 1975, los jóvenes que habían asistido a las clases de Gamo se ofendieron al descubrir que algunos movimientos izquierdistas habían “copiado el canto de la catequesis”⁵⁰. Por lo tanto, el nuevo evangelio del Concilio hizo mucho para reconfigurar la tradicional relación entre el cura y sus feligreses. Influidos por los movimientos estudiantiles y sindicalistas de los años sesenta, algunos curas intentaron llevar el proceso aun más lejos con la colaboración de los feligreses en actividades participativas. Una de esas actividades fue el grupo de estudio bíblico dedicado al análisis crítico. Cuando los curas animaban a los creyentes a no aceptar las enseñanzas de la Iglesia a primera vista, sino hacer preguntas y ofrecer su propia opinión, estaban haciendo algo que ni la Iglesia ni el sistema educativo franquista habían hecho. Por lo tanto, este tipo de intercambio constituía una nueva experiencia para muchos católicos y, dentro del contexto de la dictadura, una actividad claramente subversiva. Además, los curas disidentes podrían interpretar la Biblia

47 *Ibíd.*

48 *Ibíd.*

49 Entrevista mantenida en Getafe el 28 de agosto de 2009.

50 Entrevista mantenida en Moratalaz el 26 de julio de 2009.

de tal manera que los miembros de su grupo de estudio bíblico vieran la dictadura de forma crítica. Mariano Gamo estableció paralelismos entre “la dictadura faraónica” y el régimen español contemporáneo, invitando a los miembros del grupo a “tener una actitud de éxodo, es decir, de lucha contra la tiranía del ‘faraón’ de turno”⁵¹. La naturaleza interactiva de estos grupos significó que los propios curas también aprendieron algo. Los jóvenes del grupo de estudio bíblico de Pedro Requeno interpretaron la Biblia en términos de los problemas sociales actuales, lo cual fue una revelación para su sacerdote. “Partir de la vida para ir al Evangelio y luego desde el Evangelio volver otra vez a la vida”, recuerda, “pues, a mí, eso me lo enseñaron jóvenes que no tenían mucha formación, mucha cultura, pero que habían cogido eso”⁵².

Un modo mucho más subversivo fue la participación de los feligreses en una asamblea que debatía asuntos públicos, ya que incluso reuniones pequeñas requerían un permiso especial bajo el franquismo. La asamblea popular, una forma de democracia participativa, imitaba la práctica adoptada por los movimientos estudiantiles y obreros. Un cura que involucró a sus feligreses en la asamblea popular fue Mariano Gamo. Después de la misa principal de los domingos, Gamo organizaba una asamblea en su parroquia de Moratalaz. El consejo parroquial elegía el tema para cada asamblea y el día de la discusión Gamo lo presentaba antes de empezar el debate, lo cual estaba abierto no sólo a los creyentes, sino “a todo el mundo”⁵³. Los debates podían abarcar temas eclesiásticos, como el celibato, asuntos locales, como el colapso de una cooperativa de viviendas, noticias nacionales, como la declaración de un estado de emergencia, o temas internacionales, como la invasión soviética de Checoslovaquia en 1968. Estos intercambios populares eran, a juicio de Gamo, “una respuesta cristiana” a los dos problemas dominantes: “la situación política y social del país” y “la renovación imprescindible de la Iglesia después del Vaticano II”⁵⁴. Además, estimaba que estos debates públicos eran imprescindibles porque la Iglesia, de acuerdo con el espíritu del Concilio, “se había definido como comunidad, como un colectivo al que el Concilio había dado el nombre de ‘Pueblo de Dios’”⁵⁵. Por consiguiente, la asamblea del domingo fue “la culminación, el acto más importante de toda la semana”⁵⁶.

Asambleas populares de este tipo constituyeron un desafío directo a la autoridad y legitimidad de la dictadura, pero la policía adoptó una actitud cautelosa a la hora de suprimirlas debido a la posición privilegiada de la Iglesia dentro del régimen. Aun así, una asamblea de abril de 1968 sobre el significado del primero de mayo llevó a la policía a rodear la parroquia con sus furgonetas blancas o ‘lecheras’. Los participantes se pusieron a discutir sobre cómo deberían responder, como recuerda Mariano Gamo:

Al final de la reunión me dicen que ‘estamos cercados por la policía’, ya no a caballo, si no con lo que se llamaban ‘lecheras’, una especie de furgonetas blancas [...] Entonces, ¿qué hacemos? Entonces la gente interviene y etcétera, ‘no, pues nos quedamos aquí’. Y domina la idea. ‘Nos quedamos aquí hasta venga el Obispo a sacarnos. A la media hora se presentó el Obispo Auxiliar, había hablado ya con la policía, claro. El Arzobispo era Consejero del reino. Era una autoridad del Estado, ¿no? Entonces, efectivamente, habían

51 Entrevista mantenida en Moratalaz el 2 de agosto de 2009.

52 Entrevista mantenida en Getafe el 28 de agosto de 2009.

53 Entrevista mantenida en Moratalaz el 2 de agosto de 2009.

54 *Ibídem.*

55 *Ibídem.*

56 *Ibídem.*

negociado y tal y, efectivamente, cuando llegó y cuando salimos, ya salió el Obispo al frente de todo⁵⁷.

Las personas en la plaza fuera de la iglesia se pusieron a aplaudir cuando vieron que las personas que habían estado dentro de la parroquia habían salido ilesas. “Nunca he visto un aplauso popular, así tan espontáneo y tan generoso, con el Obispo”, afirma Mariano Gamo⁵⁸. Esta resolución de la confrontación con la policía fue un indicio del grado de autonomía del cual disfrutaba la Iglesia bajo la dictadura, ya que es probable que una asamblea de trabajadores sobre el mismo tema hubiera sido reprimida con más dureza. Asimismo, el conflicto demostró a las personas implicadas que tenían la capacidad no sólo de desafiar al régimen, sino también de cambiarlo por medios colectivos. En otras palabras, la asamblea fue una forma de poner a prueba los límites de la dictadura e incluso de impugnarlos. En consecuencia, las asambleas en la iglesia de La Montaña en Moratalaz animaron a sus participantes a considerarse como ciudadanos en vez de verse como sujetos pasivos, con lo cual estaban minando el papel subordinado adscrito a ellos por el estado dictatorial.

Modos participativos como la asamblea señalizaban un cambio sin precedentes en el equilibrio de poder entre el sacerdocio y los feligreses. Este espíritu democratizador condicionó no sólo la forma de ver la sociedad actual, sino también la manera de reorganizar la Iglesia. El objetivo final era cambiar el modo en que los individuos católicos realizaban tanto sus vidas como su fe. Muchos católicos progresistas organizaban sus actividades de acuerdo con la Revisión de Vida’, una práctica iniciada por el fundador de la JOC belga, cardenal Joseph Cardijn. Leonardo Aragón explica cómo los activistas de la JEC aplicaron la ‘Revisión de Vida’ en sus reuniones de cada semana o quince días:

Lo que se hacía era seleccionar el hecho más significativo y sobre ese hecho más significativo [de la semana o quince días] se hacía una reflexión de podemos decir según el método tradicional de la ‘revisión de vida’ que era un análisis de la realidad. Ver qué ha ocurrido. Bueno, primero, identificar el hecho, es decir, ver; segundo, valorar el hecho, juzgar; y tercero, ver qué hay que hacer para dar respuesta a esa situación que nos parecía porque lo que se analizaba eran situaciones que pensábamos que eran mejorables, injustas, o lo que fuera. Entonces, se analizaba, se juzgaba y se tomaba una decisión de cara a actuar. Y se intentaba, eso, situarlo en un contexto de fe y de reflexión cristiana⁵⁹.

6.3 La confrontación con la jerarquía

Las actividades del clero progresista generaron un conflicto cada vez más tenso con las autoridades estatales. En 1969, Mariano Gamo fue detenido por la policía por haber organizado una asamblea popular sobre el estado de emergencia. Les sentenciaron a tres años de reclusión en la cárcel concordataria de Zamora. El hecho de que esta cárcel hubiera sido designada exclusivamente para los sacerdotes es una indicación de la magnitud de la resistencia anti-franquista dentro de sus filas. No es de extrañar que una encuesta de la Iglesia que se llevó a cabo entre 1967 y 1970 revelara que casi la mitad del clero con menos de treinta años se consideraba socialista⁶⁰. Un reflejo de las tensiones dentro de la Iglesia entre el clero de base y la jerarquía conservadora fue la decisión del arzobispo de Madrid de arrasar la iglesia de Mariano Gamo mientras se pudría en la cárcel y reemplazarle con

57 Entrevista mantenida en Moratalaz el 26 de julio de 2009.

58 *Ibidem*.

59 Entrevista mantenida en Madrid el 14 de abril de 2008.

60 Callahan, 2000: 502.

un sacerdote conformista. Por otra parte, una minoría de los obispos hicieron un esfuerzo para defender al clero disidente de las autoridades dictatoriales, lamentando un obispo que “he estado más tiempo en las puertas de las comisarías que en la iglesia”⁶¹.

El conflicto creciente dentro de la Iglesia culminó con una reacción violenta contra la ACE. Entre 1966 y 1969 la jerarquía eclesiástica hizo un último esfuerzo para subordinar las ideas del Concilio Vaticano Segundo a los valores nacionalcatólicos que habían sustentado la alianza entre la Iglesia y el estado desde la Guerra Civil⁶². Leonardo Aragón, que se había afiliado a la JEC en 1964 y más tarde se convertiría en el presidente de la JEC europea y luego en el presidente de la organización mundial, recuerda bien la batalla con sus superiores: Y nos declararon podemos decir ‘ilegales’. Ya no teníamos nuestra entidad jurídica. La Iglesia dejó de reconocernos. Nosotros seguimos funcionando, eh. Nos reuníamos donde podíamos. Entonces, la situación era una situación mucho más difícil. Pero esto ocurrió a nivel de Madrid y a nivel nacional. La JEC, prácticamente, estalló, desapareció, porque no aceptaron el tipo de planteamiento que teníamos. Entonces nos mantuvimos e, incluso, celebramos alguna reunión a nivel nacional, semiclandestina. En Murcia, recuerdo que celebramos una reunión, porque pensamos que era el lugar más seguro⁶³.

Numerosos militantes de la ACE estaban profundamente decepcionados por la defensa continuada del régimen autoritario por parte de la jerarquía. Numerosos activistas dimitieron de sus puestos en las asociaciones apostólicas e incluso abandonaron la Iglesia por completo. Feliciano Montero, un activista de la JEC, relata que gran parte de los católicos progresistas valoró más su activismo fuera de la Iglesia que su militancia dentro de la misma: Muchos militantes llegan a darse cuenta de que su opción es una opción fundamentalmente política y social y que lo de menos es la vivencia o la identidad cristiana católica. Si además es rechazada dentro de la propia Iglesia, pues entonces “adiós, muy buenas”.

Sin embargo, otros católicos progresistas no abandonaron la Iglesia. Una consecuencia de la crisis de la ACE fue la aparición de una gran cantidad de comunidades de base inspiradas en la teología de la liberación. Pese a su radicalismo, estos grupos se quedaron dentro de la Iglesia. Uno de los fundadores de las comunidades de base fue Julio Lois, que subraya que “jamás hemos hablado de ‘Iglesia paralela’. Todo lo contrario. Las comunidades de base”, afirma, “siempre han insistido en la necesidad de permanecer en la Iglesia y reivindicar el diálogo como elemento esencial y protestar contra todo intento de homogeneidad porque hay pluralismo legítimo. No sólo lo hay, sino que tiene que haberlo, de interpretaciones. Entonces, la Iglesia de Base, nunca ha pretendido formar una ‘Iglesia aparte’”⁶⁴.

Otro cura que defendió la necesidad de cambiar la Iglesia desde dentro fue Julio Pérez Pinillos. A su juicio, el cambio era: Siempre “desde dentro”. Y cuando he estado en el Movimiento por el Celibato Opcional, como posibilidad. Era axioma. Siempre desde dentro. Han venido ofertas. “¿Por qué no os pasáis a la Iglesia Protestante?”. No. Yo estoy en mi casa. Quiero debatir en mi casa. Lo que quiero es que mi casa sea más abierta. O a la Iglesia Griega, que -en fin- hay ciertas aproximaciones. Y no, no. Estoy en mi casa. Ni me

61 Entrevista mantenida en Madrid el 19 de junio de 2009.

62 Sobre el conflicto enconado entre la jerarquía eclesiástica y Acción Católica, véanse Blázquez, 1991: 165-166; Callahan, 2000: 519-523; Hermet, 1986: 344-347; Lannon, 1987: 235-237; y Montero, 2009: 168-170 y 229-239.

63 Entrevista mantenida en Madrid el 14 de abril de 2008.

64 Entrevista mantenida en Madrid el 22 de junio de 2009. Véanse también sus libros de 1986, 2007 y 2008. Para los grupos que sí intentaban crear una Iglesia ‘paralela’, véase Blázquez, 1991: 186-187 y 219-220. Para un ejemplo local, véase Serrano Blanco, 2006: 361-380 y 410-422.

interesa, ni es mejor mi casa que la otra. Yo tengo derecho a estar en mi casa y ese señor tiene derecho a estar en la suya. Es mi casa la que creo que tiene que limpiarse [...] Desde dentro. Desde dentro y a la velocidad que sea posible⁶⁵.

Igualmente, a juicio de Pedro Requeno habría que reformar la Iglesia desde dentro: Nunca he estado por la labor de hacer una Iglesia 'paralela'. Nunca. Me parece que las cosas hay que cambiarlas desde dentro. Y esta Iglesia, con la que hay muchas cosas con las que no estaba de acuerdo, y con las que no estoy de acuerdo, y que nos hacía y nos hace sufrir, pero yo intentaré cambiarla desde dentro, y en todo momento⁶⁶.

La determinación de figuras como Julio Lois, Julio Pérez Pinillos y Pedro Requeno de rehacer la Iglesia desde dentro explica por qué el clero de base, pese al éxodo de finales de los años sesenta, fue capaz de convencer a la jerarquía eclesiástica de convocar la primera Asamblea Conjunta de la historia en 1971. La Asamblea se organizó según un principio completamente nuevo: el voto de un sacerdote fue igual que el de un obispo. La Asamblea no sólo rechazó la visión maniquea de la dictadura de la Guerra Civil, sino también animó a la jerarquía a publicitar "aquellas situaciones y acontecimientos que afectan a los derechos humanos de la comunidad y de sus grupos"⁶⁷. Según el cardenal Tarancón, la Asamblea fue una "auténtica bomba" porque constituyó "el primer acto público de la Iglesia española en que se había puesto en tela de juicio la conexión íntima entre la Iglesia y el régimen"⁶⁸. Dos años más tarde, la Iglesia rompió en términos ideológicos con el régimen con su defensa del derecho de "la comunidad política a determinar su propio sistema constitucional"⁶⁹. En suma, la Iglesia católica se había transformado del ángel de la guarda de la dictadura en su declarado enemigo, un golpe monumental para el régimen, ya que había perdido su principal fuente de legitimación social y cultural.

7. CONCLUSIONES

En contraste con la historiografía dominante, la historia oral nos permite definir con exactitud las motivaciones de los individuos católicos a la hora de convertirse en activistas. Muchos/as católicos/as estaban conmovidos por el terrible coste humano de la modernización de los años sesenta y setenta, pero su conversión en activistas ante este fenómeno es incomprensible sin tener en cuenta el nuevo marco establecido para el mundo católico del Concilio Vaticano Segundo. Para otros/as católicos/as, la visión transformadora del Concilio fue suficiente en sí misma para hacerles pasar a la lucha por reactivar la sociedad civil por medio de las asociaciones apostólicas y entidades seculares como las agrupaciones de vecinos, los grupos estudiantiles y los sindicatos.

Su militancia debilitó la dictadura a través no sólo de la ruptura del vínculo simbiótico entre Iglesia y estado, sino también del fomento de los valores de ciudadanía y de la sociedad civil que tanto contribuyó al movimiento de los ciudadanos durante la transición⁷⁰. La historia oral nos ayuda a comprender mejor cómo y por qué el Concilio Vaticano Segundo, junto con el impacto del proceso modernizador, inspiraba a tantas personas católicas a convertirse en activistas. Además, nos revela la gran diversidad de la militancia católica progresista, que

65 Entrevista mantenida en Rivas Vaciamadrid el 19 de abril de 2010.

66 Entrevista mantenida en Getafe el 25 de julio de 2009.

67 Citada en Callahan, 2009: 161. Véanse también Montero, Louzao y Carmona (eds.), 2018.

68 Callahan, 2009: 161.

69 *Ibidem*: 158-159.

70 Sobre la contribución de los católicos a la oposición antifranquista, véanse Blázquez, 1991: 131, 140 y 179-80; Callahan, 2000: 505; Hermet, 1985: 299-302; hermet, 1986: 408-410; y Lannon, 1987: 235.

abarcaba no sólo a miembros de las asociaciones de ACE, sino también a curas obreros, seculares profesionales y activistas de partidos o sindicatos no católicos. La perspectiva íntima de la historia oral también demuestra que el objetivo de estos activistas era cambiar tanto la sociedad como el individuo.

Otra aportación de la historia oral a la historiografía dominante es su gran capacidad de ofrecernos una perspectiva desde abajo. Esta visión a ras de suelo hace hincapié en los muchos puntos de convergencia entre los activistas católicos y los seculares durante los años sesenta y setenta. Compartían un lenguaje de justicia social y derechos humanos, estaban inspirados los unos y los otros por el marxismo y, por añadidura, fomentaban prácticas democráticas. Los dos movimientos se esforzaban por reconstruir la sociedad civil y promocionar los valores de la ciudadanía desde abajo por medio de la organización popular y la movilización colectiva. El testimonio personal de los activistas también nos hace entender de forma más lúcida que la lucha por derribar las estructuras autoritarias del estado estaba inextricablemente vinculada al esfuerzo de cambiar la Iglesia en una institución menos jerárquica y más democrática. No es de extrañar que muchos de estos activistas valorasen su activismo de los años sesenta y setenta con orgullo. Reflexionando sobre su labor en el FLP, José María Mohedano Fuertes se declara “satisfecho. Y no me arrepiento. Y creo que fue positivo para el país, para España, y a mí me hizo crecer comprometido con la sociedad”⁷¹. Para muchísimos/as activistas católicos/as, el legado personal de esos años se refleja en el testimonio oral del militante de la JEC, Leonardo Aragón:

Para mí es una de las etapas más interesantes de mi vida en cuanto que fue ahí donde hice mis aprendizajes esenciales, tanto desde el punto de vista teórico como –sobre todo– desde el punto de vista personal, y cuál debe ser nuestra relación con la vida, con los hombres, con la Tierra. Y eso, para mí, fue fundamental. Y ese aprendizaje, de ese aprendizaje sigo viviendo. Y más o menos son los comportamientos que aprendí en aquella época, los que he intentado llevar adelante durante toda mi vida e intento seguir llevando adelante ahora⁷².

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE, J. y otros (1969): *Cristianos y Marxistas: Los problemas de un diálogo*, Madrid, Alianza.
- ÁLVAREZ ESPINOSA, D.F. (2002): *Cristianos y Marxistas contra Franco*, Cádiz, Universidad de Cádiz.
- APOR, P., CLIFFORD, R. y TOWNSON, N. (2013): “Faith”, en R. Gildea, J. Mark y A. Warring (eds.), *Europe’s 1968: Voices of Protest*, Oxford, Oxford University Press, 211-238.
- ARNAL, O.L. (1990): *Priests in Working-Class Blue: The History of the Worker-Priests (1943-1954)*, New York, Paulist Press.
- BABIANO MORA, J. (1995): “Los católicos en el origen de Comisiones Obreras”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie V. Historia Contemporánea*, 8, 277-294.
- BALFOUR, S. (1989): *Dictatorship, Workers and the City: Labour in Greater Barcelona since 1939*, Oxford, Oxford University Press.
- BERZAL DE LA ROSA, E. (2006): “Cristianos en el nuevo movimiento obrero en España”, *Historia Social*, 54, 137-156.
- BLÁZQUEZ, F. (1991): *La traición de los clérigos en la España de Franco. Crónica de una intolerancia (1936-1975)*, Madrid, Trotta.

71 Entrevista mantenida en Madrid el 7 de junio de 2010.

72 Entrevista mantenida en Madrid el 14 de abril de 2008.

- BOTEY, J. (2011): *Curas obreros: Compromiso de la Iglesia con el mundo obrero*, Barcelona, Cristianisme i Justícia.
- CALLAHAN, W.J. (2000): *The Catholic Church in Spain, 1875-1998*, Washington DC, Catholic University of America Press.
- (2009): “La Iglesia católica: ¿Continuidad o cambio?”, en N. Townson (ed.), *España en cambio. El segundo franquismo, 1959-1975*, Madrid, Siglo XXI, 157-166.
- CLIFFORD, R., y TOWNSON, N., (2011): “The Church in Crisis: Catholic Activism and 1968”, *Cultural & Social History*, 8, issue 4, 531-550.
- COLOMER, J.C. (1978): *La JOC en España (1946-1970)*, Salamanca, Sígueme.
- CONCILIO VATICANO II (1965): *Concilio Vaticano II: Constituciones. Decretos. Declaraciones*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- CENTENO GARCÍA, J., MAESTRO, L.D. y PÉREZ PINILLOS, J. (eds.), (2009): *Curas obreros: Cuarenta y cinco años de testimonio 1963-2008*, Barcelona, Herder.
- CERÓN TORREBLANCA, C. y LOURA SÁNCHEZ, F. (2022): *El Frente de Liberación Popular (FELIPE). Historia de una rebelión, 1958-1969*, Madrid, Catarata.
- CUEVA DE LA, J., HERANDO DE LARRAMENDI M. y PLANET, A. I. (2018): *Encrucijadas del cambio religioso en España. Secularización, cristianismo e islam*, Granada, Comares.
- CUEVA DE LA, J., y LOUZAO, J., (2023): *Un 68 católico. Catolicismo e izquierdas en los largos años sesenta*, Madrid, Marcial Pons.
- DOMÍNGUEZ, J. (1975): *Organizaciones obreras cristianas en la oposición al franquismo*, Bilbao, Mensajero.
- GARCÍA ALACALÁ, J.A. (2001): *Historia del Felipe (FLP, FOC y ESBA). De Julio Cerón a la Liga Comunista Revolucionaria*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- (2011): “Aproximación a los primeros años de historia del Frente de Liberación Popular”, en A. Domínguez Rama (ed.), *Enrique Ruano. Memoria viva de la impunidad del franquismo*, Madrid, Editorial Complutense.
- HERMET, G. (1985 y 1986): *Los católicos en la España franquista*, 2 tomos, Madrid, CIS-Siglo XXI.
- IRIBARREN, J. y GUTIÉRREZ GARCÍA, J.L. (eds.), (1968): *Cinco grandes mensajes. Encíclicas “Mater y magistra”, “Pacem in terris”, “Ecclesiam summa”, “Popularum progressio” y constitución “Guadium et spes”, 2ª ed.*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- LANNON, F. (1987): *Privilege, Persecution, and Prophecy: The Catholic Church in Spain 1875-1975*, Oxford, Clarendon Press.
- LOIS, J. (ed.), (1986): *Teología de la liberación: opción por los pobres*, Madrid, Iepala.
- (2007): *El Dios de los pobres*, Salamanca, Secretariado Trinitario.
- (2008): *La cristología de Jon Sobrino*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- LÓPEZ-CHAVES, P. (2016): *Los intelectuales católicos en el franquismo. Las Conversaciones Católicas Internacionales de San Sebastián (1947-1959)*, Granada, Universidad de Granada.
- MARTÍN GUTIÉRREZ, S. (2017): *Obreras y católicas. De la formación a la movilización. Roles de género y compromiso temporal de la Hermandad Obrera de Acción Católica Femenina (HOACF) en España (1946-1970)*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid (Tesis doctoral).
- MATÉ, R. (1977): *¿Pueden ser “rojos” los cristianos?*, Madrid, Mañana.
- MONTERO, F. (1998): *Juventud Estudiante Católica 1947-1997*, Madrid, JEC.

- (2000): *La Acción Católica y el franquismo: Auge y crisis de la Acción Católica Especializada en los años sesenta*, Madrid, UNED.
- (2009): *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975)*, Madrid, Encuentro.
- MONTERO, F., LOUZAO, J., y CARMONA, F., (eds.), (2018): *La Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes de 1971. Estudios diocesanos*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá.
- PÉREZ PINILLOS, J. (2004): *Los Curas Obreros en España*, Madrid, Nueva Utopía.
- POULAT, E., (1999): *Les Prêtres-ouvriers. Naissance et fin*, Paris, Cerf.
- SERRANO BLANCO, L. (2006): *Aportaciones de la Iglesia a la democracia, desde la diócesis de Valladolid 1959-1979*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca.
- RADCLIFF, P., (2007): “La Iglesia católica y la transición a la democracia”, en C. Boyd (ed.), *Religión y política en la España contemporánea*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 209-228.
- (2009): “Las asociaciones y los orígenes sociales de la Transición en el segundo franquismo”, en N. Townson (ed.), *España en cambio. El segundo franquismo, 1959-1975*, Madrid, Siglo XXI, 129-155.
- (2011): *Making Democratic Citizens in Spain: Civil Society and the Popular Origins of the Transition, 1960-78*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- TABARES CARRASCO, E. (2005): *Los curas obreros, su compromiso y su espíritu*, Madrid, Nueva Utopía.
- TOSH, J. (3ª edición, 2002): *The Pursuit of History*, Londres, Longman.
- THOMPSON, P. (1988): *La voz del pasado: la historia oral*, Valencia, Alfons el Magnànim.
- YSÀS, P. (2004): *Disidencia y subversión. La lucha del régimen franquista por su supervivencia, 1960-1975*, Barcelona, Crítica.