

María José Esteban Zuriaga

Catolicismo de base en la Diócesis
de Zaragoza (1946-1979).
Renovación eclesial, apostolado
obrero y compromiso sociopolítico

Director/es

Sabio Alcutén, Alberto

<http://zaguan.unizar.es/collection/Tesis>

© Universidad de Zaragoza
Servicio de Publicaciones

ISSN 2254-7606

Tesis Doctoral

CATOLICISMO DE BASE EN LA DIÓCESIS DE
ZARAGOZA (1946-1979). RENOVACIÓN ECLESIAL,
APOSTOLADO OBRERO Y COMPROMISO
SOCIOPOLÍTICO

Autor

María José Esteban Zuriaga

Director/es

Sabio Alcutén, Alberto

UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA
Escuela de Doctorado

2021



**Universidad
Zaragoza**

TESIS DOCTORAL

CATOLICISMO DE BASE EN LA DIÓCESIS DE ZARAGOZA (1946-1979)

RENOVACIÓN ECLESIAL, APOSTOLADO OBRERO Y COMPROMISO SOCIOPOLÍTICO



AUTORA: MARÍA JOSÉ ESTEBAN ZURIAGA

DIRECTOR: DR. ALBERTO SABIO ALCUTÉN

TUTOR: DR. CARLOS FORCADELL ÁLVAREZ

DEPARTAMENTO DE HISTORIA

PROGRAMA DE DOCTORADO EN HISTORIA CONTEMPORÁNEA

UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA, 2021

Imágenes de portada:

1. Cartel homilético *Eucaristía* n.º 240, festividad de Cristo Rey de 1971
2. Boletín de Aprendices JOC, AJOCZ, ca. 1975
3. Folleto “¿Qué es la HOAC?”, AHOACZ, década de 1950

TESIS DOCTORAL

**CATOLICISMO DE BASE EN LA DIÓCESIS DE
ZARAGOZA (1946-1979)**

**RENOVACIÓN ECLESIAL, APOSTOLADO
OBRERO Y COMPROMISO SOCIOPOLÍTICO**

AUTORA: MARÍA JOSÉ ESTEBAN ZURIAGA

DIRECTOR: DR. ALBERTO SABIO ALCUTÉN

TUTOR: DR. CARLOS FORCADELL ÁLVAREZ

DEPARTAMENTO DE HISTORIA

PROGRAMA DE DOCTORADO EN HISTORIA CONTEMPORÁNEA

UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA, 2021

SIGLAS Y ACRÓNIMOS UTILIZADOS

AAVV	Asociaciones de Vecinos
AC	Acción Católica
ACE	Acción Católica Española
ACG	Acción Católica General
ACF	Asociación de Cabezas de Familia
ACLI	<i>Associazioni Cristiane dei Lavoratori Italiani</i>
ACNHOAC	Archivo de la Comisión Nacional de la Hermandad Obrera de Acción Católica
ACNJOC	Archivo de la Comisión Nacional de la Juventud Obrera Cristiana
ACNP	Asociación Católica Nacional de Propagandistas
ACO	Acción Católica Obrera/ <i>Action Catholique Ouvrière</i>
ACP	Archivo del Centro Pignatelli
AGA	Archivo General de la Administración
AHOACH	Archivo de la Hermandad Obrera de Acción Católica de Huesca
AHOACZ	Archivo de la Hermandad Obrera de Acción Católica de Zaragoza
AHPZ	Archivo Histórico Provincial de Zaragoza
AJOCH	Archivo de la Juventud Obrera Cristiana de Huesca
AJOCZ	Archivo de la Juventud Obrera Cristiana de Zaragoza
AMPA	Asociación de Madres y Padres de Alumnos
AOA	Asociación Obrera Asamblearia
APA	Asociación de Padres de Alumnos
AST	Acción Sindical de Trabajadores
BPS	Brigada Político-Social
CB	Comunidades de Base
CCOO	Comisiones Obreras
CCI	Candidatura Ciudadana Independiente
CCP	Comunidades Cristianas Populares
CEE	Conferencia Episcopal Española
CEAS	Comisión Episcopal del Apostolado Seglar
CEDA	Confederación Española de Derechas Autónomas

CEMEA	<i>Centres d'Entraînement aux Méthodes d'Éducation Active</i>
CODEF	Centro Obrero de Formación
CpS	Cristianos por el Socialismo
CSUT	Confederación de Sindicatos Unitarios de Trabajadores
DGA	Diputación General de Aragón
DGS	Dirección General de Seguridad
DSI	Doctrina Social de la Iglesia
ELN	Ejército de Liberación Nacional
FABZ	Federación de Asociaciones de Barrio de Zaragoza
FAPAR	Federación de Asociaciones de Padres y Madres de Alumnos de la Escuela Pública de Aragón
FETE	Federación de Trabajadores de la Enseñanza
FLP	Frente de Liberación Popular
FPS	Federación de Partidos Socialistas
GOES	Grupos Obreros de Estudios Sociales
HOAC	Hermanidad Obrera de Acción Católica
HOACF	Hermanidad Obrera de Acción Católica Femenina
HOFAC	Hermanidad Obrera Femenina de Acción Católica
HOMAC	Hermanidad Obrera Masculina de Acción Católica
IAPLA	Instituto de Adaptación Pastoral Latinoamericano
INFO	Instituto Nueva Familia Obrera
JARC	Juventud Agrícola y Rural Cristiana
JAC	Juventud Agrícola Católica/Juventud de Acción Católica
JEC	Juventud Estudiante Católica
JEM	Jornadas de Estudio de Militantes
JIC	Juventud Independiente Católica
JOAC	Juventud Obrera de Acción Católica
JOC	Juventud Obrera Cristiana/Juventud Obrera Católica
JOCE	Juventud Obrera Católica Española
JOCF	Juventud Obrera Cristiana Femenina /Juventud Obrera Católica Femenina
JOFAC	Juventud Obrera Femenina de Acción Católica

JOMAC	Juventud Obrera Masculina de Acción Católica
JSP	Jefatura Superior de Policía
ISO	Instituto Social Obrero
LM-RS	Larga Marcha hacia la Revolución Socialista
MC	Movimiento Comunista
MCA	Movimiento Comunista de Aragón
MOCEOP	Movimiento por el Celibato Opcional
MRA	Movimiento Rural de Adultos
MRC	Movimiento Rural Cristiano
OCSHA	Organización de Cooperación Sacerdotal Hispano-Americana
OIT	Organización Internacional del Trabajo
ORT	Organización Revolucionaria de Trabajadores
OSE	Organización Sindical Española
PCE	Partido Comunista de España
PCF	Partido Comunista Francés
PCU	Partido Comunista Unificado
PSA	Partido Socialista de Aragón
PSOE	Partido Socialista Obrero Español
PSP	Partido Socialista Popular
PT	Partido del Trabajo
PTA	Partido de los Trabajadores de Aragón
PTE	Partido del Trabajo de España
RNE	Reunión Nacional de Estudios
RS	Reconstrucción Socialista
SOC	Sindicato de Obreros del Campo
SUT	Servicio Universitario del Trabajo
TOP	Tribunal de Orden Público
UAGA	Unión de Agricultores y Ganaderos de Aragón
UGT	Unión General de Trabajadores
US	Unidad Socialista
USO	Unión Sindical Obrera
VO	Vanguardias Obreras

VOJ	Vanguardias Obreras Juveniles
VOJF	Vanguardias Obreras Juveniles Femeninas
VOS	Vanguardias Obreras Sociales

ÍNDICE

RESUMEN	9
RÉSUMÉ	11
AGRADECIMIENTOS	13
INTRODUCCIÓN	17
DEFINICIÓN DEL OBJETO DE ESTUDIO E HIPÓTESIS DE TRABAJO	17
FUENTES UTILIZADAS PARA LA INVESTIGACIÓN.....	26
1 CONTEXTUALIZACIÓN, ESTADO DE LA CUESTIÓN Y MARCO TEÓRICO	31
1.1 LA HISTORIA RELIGIOSA EN LA ESPAÑA CONTEMPORÁNEA.....	31
1.2 HACIA UNA HISTORIA TRANSNACIONAL DEL CATOLICISMO PROGRESISTA	37
1.3 EL DESANCLAJE DE LA IGLESIA: DEL PAPEL DE SUPLENCIA AL ENTRENAMIENTO CIUDADANO	44
1.4 LAS ORGANIZACIONES CATÓLICAS DE BASE: DE LA MILITANCIA O LA HISTORIOGRAFÍA.....	73
1.5 CLERO CONTESTATARIO Y CURAS OBREROS	88
2 EVOLUCIÓN INTELLECTUAL DEL CATOLICISMO PROGRESISTA	99
2.1 DEL NACIONALCATOLICISMO A LA AUTOCRÍTICA	102
2.2 VIENTOS DE CAMBIO DESDE EL VATICANO	109
2.3 “LOS NUEVOS CURAS”: RECAMBIO GENERACIONAL Y SEMINARIOS LEVANTISCOS	122
2.4 EL GRUPO <i>EUCARISTÍA</i>	137
2.5 EL CENTRO PIGNATELLI	177
2.6 LA CULTURA POPULAR COMO INSTRUMENTO DE EMANCIPACIÓN.....	202
3 “L’ALTRA CHIESA”: CLERO CONTESTATARIO Y OPOSICIÓN AL FRANQUISMO	215
3.1 LA (RE)POLITIZACIÓN DE LA FUNCIÓN SACERDOTAL	220

3.1.1	<i>Curas progresistas en el mundo rural: la ruptura con el poder local franquista</i>	222
3.1.2	<i>“Homilías demagógicas” y denuncia social en los barrios obreros de Zaragoza</i>	236
3.1.3	<i>La celebración religiosa como escenario de la contestación</i>	241
3.2	LA INCARDINACIÓN EN LA MASA: OBREROS Y VECINOS	252
3.2.1	<i>Religiosos en el trabajo: curas y monjas obreros</i>	252
3.2.2	<i>Parroquias vigiladas y movimientos sociales</i>	268
3.3	LA EXPRESIÓN ESCRITA DEL DESACUERDO: CARTAS DE PROTESTA	287
3.4	EL ESTALLIDO DE LAS TENSIONES: DE MEQUINENZA A FABARA.....	303
4	LA HOAC-F Y LA JOC-F: FORMACIÓN, APOSTOLADO Y COMPROMISO SOCIAL	311
4.1	HISTORIA DE LA HOAC-F Y LA JOC-F EN LA ESPAÑA FRANQUISTA	315
4.2	LA IDENTIDAD DE LA HOAC-F Y LA JOC-F: REVISIÓN DE VIDA, OBRERISMO Y COMPROMISO TEMPORAL	332
4.3	LA HOAC-F Y LA JOC-F EN LA DIÓCESIS DE ZARAGOZA: DESARROLLO Y PROBLEMÁTICAS.....	350
4.3.1	<i>La JOC-F zaragozana</i>	351
4.3.1.1	Los inicios de la JOC y la JOCF.....	351
4.3.1.2	Problemas de la JOC: falta de atención sacerdotal y juventud de sus militantes	355
4.3.1.3	Extensión de la JOC en la diócesis	358
4.3.1.4	La JOCF durante los años sesenta	363
4.3.1.5	La década de los setenta: compromiso obrero y crisis de identidad	366
4.3.2	<i>La HOAC-F zaragozana</i>	375
4.3.2.1	Los inicios de la HOAC.....	375
4.3.2.2	Militantes, presidentes y consiliarios: entre la tutela de la AC general y la autonomía de los obreros católicos	378
4.3.2.3	Extensión de la HOAC en la diócesis.....	388
4.3.2.4	Síntomas de crisis	394
4.3.2.5	La HOAC y la HOACF: una militancia conjunta marcada por el paternalismo	399
4.3.2.6	Crisis, revisión y reconstrucción.....	403

4.4	“FE SIN OBRAS ES FE MUERTA”. EL COMPROMISO TEMPORAL EN LA HOAC-F Y LA JOC-F	417
4.4.1	<i>El compromiso “prepolítico”: entre la piedad y la concienciación</i>	418
4.4.2	<i>El 1 de mayo: de San José Artesano a la reivindicación de los derechos de la clase obrera</i>	423
4.4.3	<i>Cooperativismo y vivienda obrera</i>	428
4.4.4	<i>Difusión y financiación</i>	432
4.4.5	<i>Atención a colectivos específicos</i>	434
4.4.5.1	Aprendices	435
4.4.5.2	La “Acción soldados”	437
4.4.5.3	Migraciones	438
4.4.5.4	Empleadas de hogar	440
4.4.6	<i>Los militantes de HOAC-F y JOC-F: levadura en la masa obrera</i>	444
4.5	ENTRE LA REPRESIÓN Y LA PROTECCIÓN: RELACIONES CON LA JERARQUÍA ECLESIASTICA Y EL PODER CIVIL	454
5	TRASVASES DE MILITANCIA: LA APORTACIÓN DEL CATOLICISMO DE BASE AL ANTIFRANQUISMO Y A LA TRANSICIÓN A LA DEMOCRACIA	459
5.1	CATÓLICOS EN EL MOVIMIENTO OBRERO	464
5.2	DE LA PARROQUIA DEL BARRIO A LA ASOCIACIÓN DE VECINOS	478
5.3	CATÓLICOS PROGRESISTAS EN PARTIDOS POLÍTICOS	483
5.4	MUJERES CRISTIANAS: DE LA RESPONSABILIDAD DEL HOGAR AL ACTIVISMO ASOCIATIVO	492
5.5	COMUNIDADES DE BASE, AUTONOMÍA OBRERA Y AUTOGESTIÓN	497
	CONCLUSIONES	507
	CONCLUSIONS	521
	ÍNDICE DE ILUSTRACIONES Y TABLAS	537
	FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA	539
	ARCHIVOS	539
	FUENTES HEMEROGRÁFICAS	541
	FILMOGRAFÍA	541

ENTREVISTAS ORALES	542
BIBLIOGRAFÍA	545
ANEXOS	571
PERFIL BIOGRÁFICO DE LAS PERSONAS ENTREVISTADAS.....	571
CATEGORÍAS PROFESIONALES DE LOS MILITANTES DE LA HOAC	581
HIMNOS Y ORACIONES DE LA JOC	583
MATERIAL GRÁFICO	585

RESUMEN

La Iglesia católica española fue uno de los principales aliados de la dictadura franquista, en el plano institucional, discursivo y moral. A cambio, la institución eclesial gozó de numerosos privilegios con los que llevar a cabo su reconquista social y defender sus intereses, siempre entrelazados con los de la dictadura. Las condiciones de esta estrecha relación, que tiñó de nacionalcatolicismo la política y la sociedad españolas, quedaron instituidas en el Concordato firmado con la Santa Sede en 1953.

Al mismo tiempo, desde el Vaticano se sucedían los intentos por adaptarse a un contexto de creciente secularización en toda Europa y por purgar los pecados cometidos en sus relaciones con regímenes autoritarios. La mayor expresión del *aggiornamento* fue la convocatoria y celebración del Concilio Vaticano II (1962-1965), que cuestionó muchas de las bases sobre las que se asentaba la relación entre la Iglesia y el régimen franquista, tan solo una década después de la firma del Concordato.

Entre las herramientas utilizadas para combatir la secularización se encontraba la Acción Católica, creada a principios del siglo XX y que otorgaba la iniciativa del apostolado a los seculares para que evangelizaran a sus semejantes. Yendo un paso más allá, se promovió la creación de movimientos especializados por “ambientes” sociales, que buscaban una mayor adaptación al público objetivo al crear organizaciones dedicadas a los obreros, estudiantes o campesinos. En el caso de España, los más potentes fueron los movimientos obreros, creados en 1946. Se trataba de la Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC) y de la Juventud Obrera Cristiana (JOC), con sus homólogas femeninas (HOACF y JOCF).

En el seno de estas organizaciones, también conocidas como movimientos católicos de base, se llevó a cabo una importante reflexión sobre las condiciones de vida de la clase obrera y sobre cómo estas eran incompatibles con el ideal cristiano y con la Doctrina Social de la Iglesia. La noción del *compromiso temporal*, complementario del evangélico, obligaba a los militantes católicos a esforzarse por mejorar el mundo terrenal. Estos

postulados no estaban aislados de una renovación teológica e intelectual a nivel europeo. Todo este caldo de cultivo, en el marco del franquismo, dio lugar a un catolicismo crítico con la dictadura, la legalidad sindical y el sistema socioeconómico, que se expresó de diferentes maneras. Entre ellas estaban la denuncia de las condiciones laborales de los trabajadores españoles por parte de los periódicos de HOAC-F y JOC-F y el compromiso de un número creciente de militantes apostólicos en el movimiento sindical clandestino. Fue también el caso de los curas obreros, algunos de los cuales cedieron, además, locales y parroquias a movimientos sociales progresistas o utilizaron homilías y celebraciones religiosas para denunciar el sistema económico, político y social.

Esto originó fuertes tensiones entre el régimen franquista y la Iglesia, que vio a su vez cómo se quebraba su unidad en la fidelidad al franquismo. La legitimidad de este, en unos años finales caracterizados por la multiplicación de los frentes de oposición, se vio mermada por los ataques de una parte de un aliado tan importante como la Iglesia. Además, el hecho de que movimientos eclesiales utilizaran los privilegios de los que disponían en virtud de una estrecha relación sancionada en el Concordato acentuaba el sentimiento de agravio de la dictadura, que no dudó en vigilar y sancionar a los sacerdotes considerados contestatarios o en llamar al orden a los obispos que protegían al catolicismo más progresista.

Además de la concienciación sociopolítica que tuvo lugar en la HOAC-F y la JOC-F, la experiencia militante supuso un entrenamiento para muchos de sus miembros. Estos dos factores, unidos a diversas crisis institucionales y de identidad en el marco de las organizaciones apostólicas, provocaron un importante trasvase de militantes desde estas organizaciones a movimientos sociales y políticos antifranquistas. No solo aportaron militantes de base, sino también líderes y una manera particular de concebir y practicar el compromiso sociopolítico.

RÉSUMÉ

L'Église catholique espagnole a été l'un des principaux alliés de la dictature franquiste sur le plan institutionnel, discursif et moral. En contrepartie, l'institution ecclésiastique a joui de nombreux privilèges pour mener à bien sa reconquête sociale et défendre ses intérêts, toujours liés à ceux de la dictature. Les conditions de cette étroite relation, qui teintait la politique et la société espagnoles de national-catholicisme, ont été établies dans le Concordat signé avec le Saint-Siège en 1953.

Dans le même temps, le Vatican tentait de s'adapter à un contexte de sécularisation croissante dans toute l'Europe, ainsi que de purger les péchés commis dans ses relations avec les régimes autoritaires. La plus grande expression de l'aggiornamento a été la convocation et la célébration du Concile Vatican II (1962-1965). Ses conclusions ont remis en question de nombreux fondements sur lesquels reposaient les relations entre l'Église et le régime franquiste, seulement une décennie après la signature du Concordat.

L'Action Catholique (AC) se trouve parmi les outils employés pour lutter contre la sécularisation. Créée au début du XXe siècle, l'AC laissait l'initiative de l'apostolat aux laïcs, avec le but d'évangéliser leurs semblables. Pour aller plus loin, la création de mouvements spécialisés par "milieux" sociaux a été encouragée, cherchant une action plus adaptée au public cible à travers des organisations dédiées aux travailleurs, aux étudiants ou aux agriculteurs. Dans le cas de l'Espagne, les mouvements ouvriers, créés en 1946, étaient les plus puissants. Il s'agit de la Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC) et de la Juventud Obrera Cristiana (JOC), avec leurs homologues féminins (HOACF et JOCF).

Au sein de ces organisations, également connues sous le nom de mouvements catholiques de base, une importante réflexion a été menée tant sur les conditions de vie de la classe ouvrière que sur leur incompatibilité avec l'idéal chrétien et la doctrine sociale de l'Église. La notion d'engagement temporel, complémentaire de l'engagement évangélique, obligeait les militants catholiques à s'investir pour améliorer le monde

terrestre. Ces postulats n'étaient pas isolés d'un renouveau théologique et intellectuel à l'échelle européenne. Ce terreau, dans le cadre du régime franquiste, a donné naissance à un catholicisme critique envers la dictature, la légalité syndicale et le système socio-économique, qui s'est exprimé de différentes manières. Parmi elles, la dénonciation des conditions de travail des ouvriers espagnols par les journaux de la HOAC-F et de la JOC-F et l'implication d'un nombre croissant de militants apostoliques dans le mouvement syndical clandestin. C'est également le cas des prêtres ouvriers, dont certains ont cédé des locaux et des paroisses à des mouvements sociaux progressistes ou ont utilisé des homélies et des célébrations religieuses pour dénoncer le système économique, politique et social.

Cela a provoqué de fortes tensions entre le régime franquiste et l'Église, qui a vu à son tour son unité dans la fidélité au régime franquiste se briser. La légitimité du franquisme lors des dernières années de la dictature, caractérisées par la multiplication des fronts d'opposition, a été mise à mal par les attaques d'un secteur de l'Église, autrefois son principal allié. En outre, le fait que les mouvements ecclésiastiques aient utilisé les privilèges dont ils disposaient en vertu du Concordat a accentué le sentiment d'outrage de la part de la dictature. C'est pourquoi les autorités politiques n'ont pas hésité à surveiller et à punir les prêtres considérés comme contestataires ou à rappeler à l'ordre les évêques qui protégeaient le catholicisme le plus progressiste.

En plus de la prise de conscience socio-politique qui a eu lieu au sein de la HOAC-F et de la JOC-F, l'expérience militante a supposé un entraînement pour beaucoup de ses membres. Ces deux facteurs, ainsi que diverses crises institutionnelles et identitaires dans le cadre des organisations apostoliques, ont provoqué un important transfert de militants de ces organisations vers des mouvements sociaux et politiques antifranquistes. Ils ont apporté non seulement des militants de base, mais aussi des leaders et une manière particulière de concevoir et de pratiquer l'engagement socio-politique.

AGRADECIMIENTOS

Quiero comenzar dando las gracias a mi director de tesis, Alberto Sabio, por haberme propuesto un tema de investigación que me apasionó desde el principio, por haber confiado en mí sin perder la paciencia a pesar de lo prolongado del proceso y por sus acertados consejos y sugerencias. Gracias a la Facultad de Filosofía y Letras y a mis profesores por todo lo aprendido durante la Licenciatura en Historia y el Máster en Historia Contemporánea, a los sucesivos coordinadores del Programa de doctorado en Historia Contemporánea y a los trabajadores de la Escuela de Doctorado por su eficacia y amabilidad.

Todo trabajo de investigación está condicionado por las circunstancias personales y sociales de su autora, y este no podía ser menos. Las mías han determinado que la elaboración de esta tesis se haya prolongado más de lo que hubiera deseado, por lo que son muchas las personas e instituciones que se han cruzado en mi camino investigador durante estos años. Esta tesis doctoral se ha realizado, en su mayor parte, viviendo en Francia, con todas las dificultades que la distancia del objeto de estudio imponen. Aún más cuando se ha realizado sin financiación institucional a excepción de los tres últimos años, en los que los contratos como Attachée Temporaire d'Enseignement et Recherche (ATER) de la Universidad de Aix-Marseille han dado cobertura a la fase final de elaboración de la tesis. Por ello debo agradecer al Département d'Études Hispaniques et Latino-Américaines y a los laboratorios CAER (Centre Aixois d'Études Romanes) y TELEMMe (Temps, Espaces, Langages Europe méridionale et Méditerranée), porque la confianza depositada en mi trabajo me ha permitido terminar la tesis con el apoyo institucional y financiero que necesitaba.

El resto de la tesis se ha elaborado, principalmente, trabajando durante seis años como Lectora en la Universidad de Nantes, puesto de trabajo que me permitió contar con tiempo para la investigación y con una estructura universitaria fundamental en muchos aspectos. Por ello no puedo más que agradecer al Département d'Études Hispaniques y a mis compañeros de la Universidad de Nantes por todo lo que aprendí durante un período

fundamental para mi carrera y mi vida personal.

Muchas han sido las personas vinculadas al catolicismo de base que me han ayudado de manera desinteresada, y sin cuya colaboración esta tesis no habría sido posible. He de destacar la amabilidad y entrega de José Francisco Coll, a quien debo mis primeros conocimientos sobre la JOC y el haberme proporcionado los hilos iniciales de los que he ido tirando, para sacar otros nuevos hasta concluir –parcialmente– esta compleja y apasionante madeja. También ha sido esencial la colaboración de los militantes y consiliarios que emplearon parte de su tiempo libre para permitirme acceder a los archivos de la HOAC y la JOC en Zaragoza: Ángel Lorente, Cristina de la JOC de Zaragoza, Javier Arruebo y Rafael Nogués. A este último tengo que agradecer, además, su esfuerzo e implicación para ponerme en contacto con muchos de los entrevistados. También Laureano Molina, José Bada, Vicente Rins, Marifé Ruiz y José María Rubio han sido fundamentales en este sentido, atendiendo siempre a mis llamadas y mensajes en busca de información y contactos. Espero no haber abusado de su amabilidad. Por último, he de agradecer al conjunto de los entrevistados el tiempo y los recuerdos que pusieron a mi disposición, sin los que este trabajo habría sido un poco menos humano.

Gracias a quienes me han acompañado con su amistad a lo largo del camino de la investigación. Mis inicios están unidos de manera inevitable a Marta Mauri, con quien aprendí los rudimentos del oficio y compartí las primeras torpezas y aciertos, con todo lo que eso une en lo profesional y en lo personal. El final de la tesis debe mucho al apoyo de Céline Beugnot, con la que he compartido las inquietudes e inseguridades asociadas a la investigación, pero también las satisfacciones y alegrías que hacen que ejerzamos este oficio. Gracias por las conversaciones, las horas de biblioteca y los posteriores momentos de ocio, y por la amistad y la compañía en una ciudad que no siempre lo pone fácil. A Sandra Blasco tengo que agradecer su paciencia y su ayuda con los vericuetos administrativos del programa de doctorado; y a Javier Contreras su constante apoyo en forma de consejos, referencias bibliográficas, correos electrónicos y sus propuestas de relectura de algunos capítulos de la tesis.

A mis amigas y amigos, por estar siempre ahí, por las risas y por subirme los ánimos en los momentos de dudas e incertidumbre. A las de toda la vida, especialmente

a mi prima Mariana, porque no recuerdo ni una etapa vital en la que no haya estado presente, físicamente o a través del teléfono. A Anika, Marina, Leti y Marian: gran parte de lo que soy hoy se debe a todos los momentos pasados juntas, prácticamente toda una vida. A Bea, Laura, Sonia y Vero, por formar parte de ese círculo en el que nos cuidamos y apoyamos las unas a las otras. La facultad de Filosofía y Letras no solo me dio una profesión que me apasiona, sino también a los amigos más divertidos con los que podría soñar: gracias a Alberto, Nerea, Diego, Nacho, Jorge, Nico, las dos Crises, Raquel y Pina. Especialmente a Javi por todo lo compartido y por su ayuda directa en algunas tareas que han contribuido a esta tesis. A mis amigos nanteses: Jennifer, Helena y Mónica por ser las mejores compañeras de trabajo y amigas que pude tener en la Facultad de Lenguas y Culturas Extranjeras de Nantes; a Pablo por enviarme cualquier mínima referencia sobre “curas rojos” con la que se cruzaba; a Marlene por saber escuchar y por las largas charlas y paseos; a Almudena y Santi por ser mi familia emigrante y cuidarme siempre.

A Ricardo, porque has hecho mucho más feliz el final de este largo camino, por tu comprensión con mis ritmos de trabajo, por tu compañía, tu cariño, tu sentido del humor y tu amor. Por todo lo que aprendo de ti cada día, por el interés con el que me escuchas hablar sobre mi tema de investigación y por haber hecho tan fácil una etapa que habría sido mucho más dura sin ti. Por todos los planes que nos quedan por hacer “cuando termine la tesis”, esperemos que el contexto nos lo permita.

Y muy especialmente a mi familia: a mi abuela Herminia por presumir de nieta, por preocuparte tanto por mi futuro y por tus ánimos para llegar todo lo lejos que pueda. A mi hermano Jorge, por su generosidad siempre, y por la compañía durante los meses de confinamiento, manteniendo en todo momento el buen ánimo. Hiciste más llevadero en lo material y en lo personal un período difícil para todos y que en mi caso sirvió para dar el último empujón a la redacción de la tesis sin tener que preocuparme de mucho más, gracias a tu ayuda. A mi hermano Guille, por su música y por ser un ejemplo de pasión en lo que hace y de fidelidad a lo que cree, inspirándome en los momentos de dudas profesionales.

A mis padres, Pepa y Jorge, por haberme dado la mejor educación posible, por haberme enseñado a esforzarme y sacar lo mejor de mí, por su confianza en que un día

terminaría este trabajo. Por estar siempre ahí y haberme apoyado y animado para que siguiera adelante con una opción académica que, si bien quizás no era la que ellos hubieran elegido para mí, sé que se alegran de lo feliz que me ha hecho y de que me pueda ganar la vida con ella, aunque sea lejos de casa.

Como ha quedado claro en los últimos párrafos, la elaboración de esta tesis se ha dilatado más de la cuenta, y eso implicó momentos de dudas y estar a punto de tirar a toalla en un punto de inflexión en el que decidí seguir adelante a pesar de las preguntas sobre el sentido que tanto esfuerzo tenía en términos profesionales. Pero el crecimiento personal que he experimentado queda fuera de todo cuestionamiento, y la persona que soy hoy debe mucho a todo lo aprendido en el proceso, en muchos sentidos. No puedo más que dar las gracias a todos los protagonistas de las siguientes páginas por todo lo que he aprendido sobre mi propia ciudad, mi posición en la sociedad, la importancia del compromiso con unas ideas y creencias desde el respeto a los demás y el valor dado a las personas.

A pesar de ello, estas líneas se están escribiendo con una satisfacción personal equiparable a la incertidumbre profesional con la que la mayoría de los jóvenes investigadores afrontamos el final de nuestras tesis doctorales. Es urgente terminar con la precariedad que caracteriza el inicio de la carrera investigadora y que lleva a muchos jóvenes a abandonar una vocación en la que tantas horas, esfuerzos y recursos públicos se han invertido. El período convulso que vivimos, marcado por una pandemia que ha puesto a todo el mundo de acuerdo sobre la necesidad de invertir en investigación médica, no puede hacernos olvidar la importancia de la investigación en ciencias sociales y humanas. El año 2020 ha transformado casi todas nuestras certezas y prioridades, al tiempo que nos ha puesto frente al espejo como individuos y como sociedad y planteado cuestiones a las que no podremos responder si no ponemos a las personas en el centro.

INTRODUCCIÓN

DEFINICIÓN DEL OBJETO DE ESTUDIO E HIPÓTESIS DE TRABAJO

La Iglesia española de 1975, al igual que el conjunto de la sociedad, poco tenía que ver con la de 1939. Si bien una parte importante de la institución eclesial continuaba aferrada a los valores y a las instituciones franquistas, los representantes más jóvenes y más visibles de la Conferencia Episcopal Española (CEE) dirigían su mirada hacia un futuro que, aunque todavía incierto, se parecía más a una democracia liberal que a una dictadura nacionalcatólica. La transformación operaba a varios niveles y con diferentes ritmos. En palabras de Frances Lannon, “los cambios en la mentalidad y en la práctica religiosa, o en la expresión del compromiso religioso, tienen lugar a un ritmo bastante distinto del de los rápidos saltos de la discusión política”¹. Así pues, detrás de una Conferencia Episcopal a la que se puede achacar tacticismo para defender sus intereses ante un eventual futuro régimen aconfesional se encontraban unas bases católicas que, aunque minoritarias, habían contribuido con sus prácticas al necesario *aggiornamento* de la Iglesia española. Esto había sido posible gracias a factores de diversa índole, en un proceso marcado por cambios que no fueron “ni exclusivamente españoles ni exclusivamente eclesiásticos”, pero que en nuestro país adquirieron “un *tempo* dramático, marcado por su carácter repentino y su celeridad”² y por la estrecha relación que mantenían la dictadura de Francisco Franco y la Iglesia española. Así, a la evolución interna del catolicismo español se añadieron los movimientos que se estaban dando a nivel europeo y desde la Santa Sede por actualizar la relación de la Iglesia con el mundo moderno, vocación que se vio concretada con la convocatoria del Concilio Vaticano II, celebrado entre 1962 y 1965.

¹ Frances LANNON: *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia Católica en España (1875-1975)*, Madrid, Alianza, 1990, p. 10.

²*Ibid.*, p. 266.

Los aspectos más conflictivos de esos cambios afectaban a cuestiones pastorales, eclesiales, sociales y políticas. Dentro de la Iglesia española, sectores intelectuales y obreros, ordenados y seglares, apostaban por nuevas formas de apostolado, por alejar a la institución eclesial de las clases económicamente más pudientes para acercarla a los oprimidos, y por unas relaciones eclesiales menos jerárquicas y más encarnadas en el mundo real. Los pastores debían oler menos a incienso y más a rebaño, y los católicos no podían quedarse de brazos cruzados ante las injusticias que caracterizaban un régimen político y económico en el que los trabajadores no tenían margen para defender lo que la Doctrina Social de la Iglesia reconocía como sus derechos.

Este *aggiornamento* provocó tensiones y choques abiertos en el seno de la propia Iglesia, y entre esta y el régimen franquista. Así lo plasmaba *Blanco y Negro* en septiembre de 1975, en una “cronología de veinte meses de relaciones conflictivas” en la que resumía en cinco páginas los episodios más problemáticos de la relación entre el gobierno de Arias Navarro y la Iglesia³. La introducción del reportaje señalaba como “problema de fondo” la necesaria renovación del Concordato firmado entre el Vaticano y el Estado franquista en 1953, donde se sancionaba una relación basada en la legitimación moral de la dictadura por parte de la Iglesia a cambio de importantes privilegios. En ese marco, la crítica que los sectores más progresistas de la Iglesia comenzaron a ejercer contra la política sindical y económica del régimen fue interpretada por la dictadura como una dolorosa –a la par que preocupante– traición. Asimismo, el episcopado tuvo que hacer equilibrios y jugar a dos bandas en cuanto surgía un conflicto con el régimen. Si bien

³“Iglesia y Estado tienen en España un problema de fondo: la renovación del Concordato. Da la sensación de que Roma desea aplazar el acuerdo concordatario a la etapa posfranquista. Son muchos los que están de acuerdo con esta posición y con la exigencia de que el clero contribuya a la evolución del sistema. Son muchos también los que critican que la Iglesia española, a veces, según ellos, con más prisa que vergüenza, haga lo posible para desengancharse de un Régimen con el que estuvo estrechamente unida durante los años cuarenta. Todo ello se trasluce en infinidad de choques y conflictos que, convenientemente sintetizados, se recogen en el informe de *ByN* que publicamos a continuación y que abarca los veinte meses del mandato del presidente Arias. Extraería conclusiones erróneas quien pensara, como consecuencia de este informe, que la Iglesia española es contestataria. Por el contrario; en primer lugar, porque, a pesar de todos los conflictos que aquí se recogen, las relaciones Iglesia-Estado discurren todavía en un clima predominantemente cordial; en segundo lugar, porque, al margen de tal o cual sacerdote u obispo exaltado o extremista a izquierda o a derecha, el denominador común del clero es la moderación [...]”. “Creciente tensión Iglesia-Estado durante el mandato del Presidente Arias”, *Blanco y Negro*, 6 de septiembre de 1975, pp. 19-23.

de cara a la galería defendía experiencias como el apostolado obrero y trataba de mantener su autonomía y privilegios frente a los intentos de intromisión de las autoridades dictatoriales, al mismo tiempo intentaba controlar las derivas más peligrosas que se daban en el seno de la institución. Todo ello provocó la fractura en el interior de la propia Iglesia, con una división que a finales del periodo que vamos a estudiar quedó definida por la existencia de un sector preconiliar y fiel al franquismo y de otro postconiliar, antifranquista y prodemocrático. En la conformación de este segundo sector tuvieron un papel de liderazgo determinados movimientos impulsados desde las bases de la Iglesia.

Es de esas bases de las que se ocupará la presente tesis doctoral, en un marco geográfico que comprende la diócesis de Zaragoza⁴, y que en lo temporal se extiende entre 1946 y 1979. Estas dos fechas tan precisas están justificadas por varios eventos. En 1946 se crearon la Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC) y la Juventud Obrera de Acción Católica (JOAC) masculinas, así como sus correspondientes ramas femeninas (HOACF y JOACF). Estas organizaciones, dedicadas al apostolado de la clase obrera, fueron uno de los principales motores del cambio en la Iglesia española, así como fuente de conflictos con la dictadura casi desde su nacimiento. Pero no eran el único nivel en el que algunos católicos se replanteaban ciertas cuestiones esenciales respecto a su fe o a la relación de la Iglesia con la sociedad. De manera discreta pero firme, desde principios de los años cincuenta comenzó a plantearse una autocrítica religiosa por parte de ciertos sectores intelectuales del catolicismo español⁵. Estos dos elementos, apostolado obrero y evolución intelectual, nos servirán como punto de partida de la tesis, siendo necesarios para comprender el estallido de las tensiones entre la dictadura y parte de la Iglesia durante los últimos años de vida de Franco.

⁴El territorio de la diócesis de Zaragoza no coincide exactamente con el de la provincia, que incluye la diócesis de Tarazona, y pequeñas porciones de las de Huesca y Teruel (llamada de Teruel y Albarracín desde 1984). Por ello, y dado que se han utilizado fondos documentales como el del Gobierno Civil de Zaragoza, en ocasiones se abordará tangencialmente territorio de estas diócesis. La archidiócesis de Zaragoza comprende, además de las mencionadas, la diócesis de Barbastro (de Barbastro-Monzón desde 1995, cuando se incorporó la parte del territorio aragonés oriental que pertenecía a la diócesis de Lérida); mientras la de Jaca, en la provincia de Huesca, pertenece a la diócesis de Pamplona.

⁵Feliciano MONTERO y Joseba LOUZAQ (eds.): *Catolicismo y franquismo en la España de los años cincuenta. Autocríticas y convergencias*, Granada, Comares, 2016.

El punto final lo marcan las primeras elecciones municipales tras la muerte de Franco y el I Encuentro de Cristianos de Aragón, ambos celebrados en 1979. Las primeras representaron la culminación del compromiso político de muchos de los militantes cristianos de los que nos vamos a ocupar en esta tesis, mientras el Encuentro de Cristianos de Aragón supuso tanto un replanteamiento sobre la misión de los cristianos de base en el nuevo contexto democrático⁶ como una constatación de la distancia que seguía existiendo con la Iglesia “oficial”⁷.

Tan importante como la delimitación geográfica y temporal es la del objeto de estudio, así como definir qué entendemos exactamente por “movimientos católicos de base” o “catolicismo progresista”. La propia denominación y, por ende, la caracterización del fenómeno puede ser variable, como señala Marta Margotti para el caso italiano:

“la définition de l’objet de la recherche s’avère particulièrement complexe, à commencer par les termes utilisés pour le décrire. Citons les principaux : contestation, dissidence, progressisme catholique, communautés de base, groupes spontanés, catholiques désobéissants, catholiques rebelles, chrétiens pour le socialisme ou, encore, catholiques communistes”⁸.

La historiadora italiana nombra así fenómenos ligeramente diferentes, en ocasiones intercambiables y que compartieron planteamientos teóricos y capital humano. La mayoría de estas realidades existieron también en el caso español, para el que encontramos asimismo varias denominaciones para el hecho histórico abordado en esta tesis. En nuestro caso nos hemos decantado por utilizar preferentemente la etiqueta “movimientos católicos de base”, aunque también aparecerán a lo largo del texto expresiones como “catolicismo progresista”, “progresismo cristiano” o “movimientos católicos obreros”.

⁶José BADA, Luis BETÉS y Bernardo BAYONA: *La izquierda, ¿de origen cristiano?*, Zaragoza, Cometa, 1979, p. 123.

⁷Javier ORTEGA: *Así en la tierra como en el cielo. La Iglesia católica en Aragón. Siglo XX*, Zaragoza, Ibercaja. Obra social y cultural e Institución Fernando el Católico, 2006, p. 89.

⁸Marta MARGOTTI: "À la gauche de Dieu. Une géographie de la contestation catholique en Italie dans les années 1960-1970", *Histoire@Politique*, 30, 3 (2016), pp. 87-97, esp. p. 1.

Esta denominación nos ofrece un primer acercamiento al fenómeno, pues referirnos a las bases resulta muy ilustrativo al ocuparnos de una institución tan jerarquizada como la Iglesia católica. Se trataba de sectores católicos que reivindicaban el protagonismo que debían tener las bases, especialmente los laicos, en el funcionamiento de la institución eclesial. Entre ellos destacan las especializaciones obreras de AC. También parte del clero diocesano y miembros de órdenes religiosas –especialmente de la Compañía de Jesús– se adhirieron a esta dinámica, conformando así un movimiento que reivindicaba una Iglesia diferente e integrada en la sociedad moderna. Sin embargo, sus planteamientos no se limitaron al plano eclesial. La evolución interna de HOAC-F y JOC-F, la reflexión intelectual y la influencia de teologías extranjeras motivaron la aplicación de un análisis de la realidad y un compromiso social que apostaban por atacar la raíz misma de la injusticia social. Estas posiciones los llevaron, con el tiempo, a oponerse frontalmente a la dictadura franquista, haciendo uso de los privilegios que esta misma les otorgaba en tanto que pertenecientes a la estructura eclesial. Estos movimientos se fueron así definiendo en contraposición a una jerarquía que, si bien se fue adhiriendo a algunas posturas del catolicismo de base a medida que se acercaba la democracia, lo hizo siempre desde posturas más moderadas y con preocupaciones, probablemente, distintas.

Estas últimas líneas pueden transmitir, de manera engañosa, una imagen reduccionista y simplificada del conflicto que vivió la Iglesia española –y universal en el contexto del postconcilio–, interpretándolo como una división entre una base bien definida y el conjunto de la jerarquía. Es por ello necesario recordar que ni todas las bases de la Iglesia comulgaban con estos movimientos renovadores, ni el conjunto de la jerarquía se opuso al *aggiornamento*. Como bien han explicado autores como Feliciano Montero, el conflicto se caracterizó por los matices, las zonas grises y los choques tanto en sentido vertical como horizontal⁹. Además, y a pesar del ruido que hacían fenómenos como el de los “curas rojos”, se puede afirmar que se trató de una minoría del clero, tal y

⁹Feliciano MONTERO: "La iglesia dividida. Tensiones intraeclesiales en el segundo franquismo (la crisis postconciliar en el contexto del tardofranquismo)", en Manuel ORTIZ HERAS y Damián A. GONZÁLEZ MADRID (eds.): *De la cruzada al desenganche: la Iglesia española entre el Franquismo y la Transición*, Madrid, Sílex, 2011, pp. 51-76.

como han demostrado Ortiz Heras y González Madrid¹⁰ y como veremos en el caso de la diócesis de Zaragoza.

En lo que se refiere a la delimitación del fenómeno, en el trabajo ya citado Margotti califica de “archipiélago”¹¹ al conjunto de numerosos movimientos católicos progresistas al que hace referencia, llegando a hablar, incluso, de centenares de grupos y movimientos. Una de las preguntas planteadas a lo largo de la elaboración de esta tesis doctoral ha sido dónde poner los límites del objeto de estudio, ante la multitud de expresiones que tuvo el catolicismo de base. El trabajo partió del estudio de la HOAC y la JOC, pero a medida que avanzaba la investigación se ha constatado que una tesis restringida a estas dos organizaciones quedaba incompleta y no permitía explicar, por sí sola, la importancia que tuvo el fenómeno en la descomposición del franquismo y en la fractura entre este y una parte de la Iglesia. El desarrollo de la HOAC y la JOC no podía ser explicado sin el papel cumplido por el clero más progresista y los curas obreros, y las posiciones que estos dos fenómenos adoptaron hubieran sido impensables sin una evolución intelectual, teológica y eclesial paralela o previa.

Así, si bien se podría haber realizado una tesis centrada en uno de los aspectos abordados, se ha optado por esta visión de conjunto por considerar inseparables unos procesos de otros. Esto implicaba alejar la lupa, corriendo el riesgo de ofrecer un menor detalle del objeto observado. Este tipo de dudas, entre la especialización extrema, el temor de dejar fuera cuestiones esenciales y la explicación global de un fenómeno complejo, han planeado sobre la realización de la tesis. Espero haberlas resuelto de manera satisfactoria.

En cualquier caso, el alejamiento de la lupa se ha dado únicamente en el marco

¹⁰ Damián A. GONZÁLEZ MADRID y Manuel ORTIZ HERAS: "«Camilo, no te comas a los curas, que la carne de cura se indigesta». La influencia de la Iglesia en la crisis del franquismo", *Actes del Congrès La transició de la dictadura franquista a la democràcia*, Barcelona, CEFID, 2005, pp. 56-67.

¹¹ "La fragmentation des expériences, les différentes sources d'inspiration, les finalités et les réalisations concrètes, rendent le domaine à explorer plus semblable à un archipel méditerranéen qu'à un territoire continental homogène". Marta MARGOTTI: "À la gauche de Dieu...", p. 1; el término había sido previamente utilizado por autores como Guido VERUCCI: "Il dissenso cattolico in Italia", *Studi Storici*, 43, 1 (2002), pp. 215-233, esp. p. 225.

temático, pues en el geográfico se ha hecho una apuesta decidida por la historia local y regional. Por otra parte, esta tesis no puede centrarse únicamente en los movimientos católicos de base, sino que será necesario ofrecer una visión más amplia de la movilización social de los años sesenta y setenta, en la que el catolicismo progresista se integró. Se contribuye así, modestamente, a la historia de la capital aragonesa y del territorio que comprende la diócesis de Zaragoza, siendo estas dos realidades muy diferentes por la macrocefalia que caracteriza a Aragón. Por ejemplo, veremos cómo afectó la llegada de curas renovadores a algunos pequeños pueblos, al tiempo que nos introduciremos en los barrios populares y las fábricas de la ciudad de Zaragoza.

En el marco de las organizaciones y de los procesos personales vividos por sus militantes he optado por acercarme también a transformaciones consideradas poco trascendentes, al menos hasta hace unos años. De esta manera, recogiendo los planteamientos de autoras como Pamela Radcliff¹², Gloria Román¹³, Damián González y Óscar Martín¹⁴ se utilizará el enfoque micro para atender a la creación de nuevas actitudes y prácticas, en apariencia banales, pero que pudieron facilitar el cambio social y político en España.

En suma, intentaré ofrecer desde el marco diocesano una visión panorámica de un fenómeno que se dio a nivel nacional y también, en algunas de sus características, europeo. Nos referimos a lo que los expertos han dado en llamar el despegue¹⁵ o el desencanche¹⁶ de la Iglesia española respecto al franquismo, así como a la evolución de

¹²Pamela RADCLIFF: "La Iglesia católica y la transición a la democracia: un nuevo punto de partida", en Carolyn P. BOYD (ed.): *Religión y política en la España contemporánea*, Madrid, Centro Estudios Políticos y Constitucionales, 2008, pp. 209-228.

¹³Gloria ROMÁN RUIZ: "«Escuelas de democracia»: el tajo y la parroquia como espacios cotidianos de conflictividad durante el franquismo final en el campo altoandaluz", *Historia Agraria. Revista de agricultura e historia rural*, 2019, pp. 1-30.

¹⁴Oscar MARTÍN GARCÍA y Damián A. GONZÁLEZ MADRID: "La aportación católica a la crisis del franquismo y a la construcción de una sociedad democrática. Nuevas perspectivas desde el análisis micro", en Manuel ORTIZ HERAS y Damián A. GONZÁLEZ MADRID (eds.): *De la cruzada al desencanche...*, pp. 291-315.

¹⁵Feliciano MONTERO: "El «despegue» de la Iglesia en el segundo franquismo", *Historia del presente*, 16, 2011, pp. 153-163.

¹⁶Manuel ORTIZ HERAS y Damián A. GONZÁLEZ MADRID (eds.): *De la cruzada al desencanche...*

las organizaciones HOAC-F y JOC-F y de otros movimientos católicos de seculares que pujaron por implantar un verdadero *aggiornamento* en la Iglesia. De esta manera podremos contribuir desde el marco local a ilustrar la historia de un proceso general, añadiendo piezas al puzzle y observando cómo se vivieron los grandes eventos, conflictos y cambios institucionales en una escala mucho menor. Esta estaba formada por pequeños grupos de personas que eran atravesadas por sus experiencias como religiosos, trabajadores, militantes de organizaciones católicas o simples creyentes, y por las propias relaciones entre ellos.

Así pues, mi objetivo es explicar qué cambios se produjeron en el seno de la Iglesia zaragozana para pasar de la unidad en torno al nacionalcatolicismo a una importante división y conflictividad a finales del franquismo. ¿Qué evolución tuvo lugar para que encontremos a militantes de la Acción Católica en organizaciones clandestinas, como sindicatos de clase y partidos políticos de izquierdas? ¿Qué elementos favorecieron que ciertas parroquias se convirtieran en viveros de antifranquismo y que las homilías fueran utilizadas como vehículo de denuncia social y política? ¿Qué llevó a religiosos o creyentes católicos, que veían sus intereses como tales protegidos por la estrecha relación entre franquismo e Iglesia, a denunciar ese vínculo? Asimismo, ¿cuál fue la aportación del catolicismo de base a la crisis final del franquismo, si admitimos que esta existió, y a la construcción de un régimen democrático y de una ciudadanía activa? ¿Cómo contribuyeron los procesos vividos en el seno de la Iglesia a la deslegitimación del régimen franquista? ¿Cómo se entremezclaron factores puramente eclesiales con los políticos? ¿Acaso eran estos separables, en un régimen en el que los márgenes para ejercer la expresión política eran extremadamente estrechos?

Mi hipótesis de partida es que los movimientos católicos de base contribuyeron a la crisis final del franquismo y a la construcción de un régimen democrático a través de varios instrumentos. Reconocemos la importante función de suplencia que cumplieron, concepto que fue acuñado por Guy Hermet¹⁷ y que es clave en la interpretación del

¹⁷ Guy HERMET: "Les fonctions politiques des organisations religieuses dans les régimes à pluralisme limité", *Revue française de science politique*, 23, 3 (1973), pp. 439-472.

catolicismo de base. Su actividad fue esencial, además, tanto por la deslegitimación pública de la dictadura que ejercieron como por la creación de prácticas individuales que rompían con la pasividad ciudadana fomentada por el régimen. La deslegitimación pública era tanto más importante en cuanto la Iglesia católica era parte esencial del sistema franquista. En lo que respecta a la propia actividad de curas obreros o de la HOAC-F y la JOC-F, trataremos de medir su efecto directo. Pero aunque este fuera, en ocasiones, limitado, consideramos que contribuyeron a la construcción de la democracia en España a través del cambio de actitudes y prácticas. Los inscribimos, por tanto, en lo que algunos autores han denominado *escuelas de democracia o de ciudadanía*¹⁸ para referirse a movimientos que terminaron adquiriendo un cariz claramente político, como el vecinal, pero también a realidades como las Asociaciones de Padres de Alumnos y de Amas de casa o centros de formación de adultos. El fenómeno es significativo, además, en la medida en que se utilizó el armazón legal de la dictadura franquista, aprovechando la relativa liberalización de la legislación asociativa que se dio entre 1963 y 1964 y haciendo uso de los privilegios y la autonomía de los que gozaban las organizaciones eclesiales. Este tipo de movimientos pueden así ser interpretados bajo el prisma de la estructura de oportunidades políticas (EOP)¹⁹.

Para demostrar estas hipótesis y responder a las preguntas planteadas, tras un primer capítulo que servirá para contextualizar, definir el estado de la cuestión y establecer el marco teórico y metodológico a utilizar atenderemos a diversas realidades. Comenzaremos por describir la evolución teológica e intelectual que se dio en parte del catolicismo español, y que fue fundamental para ofrecer un soporte teórico e, incluso, moral, a la actividad del catolicismo progresista y al despegue de la Iglesia respecto al franquismo. Veremos, asimismo, cómo se concretó ese ambiente intelectual en el caso de

¹⁸ Pamela RADCLIFF: "La ciudadanía y la transición a la democracia", en Manuel PÉREZ LEDESMA (ed.): *De súbditos a ciudadanos: una historia de la ciudadanía de España*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, pp. 343-372; Manuel ORTIZ HERAS: "El movimiento vecinal. ¿Viejo o nuevo movimiento social?", en Javier A. LEÓN (ed.): *Unidos somos más fuertes. El movimiento vecinal en Albacete*, Albacete, Diputación de Albacete, 2016, pp. 9-14; Gloria ROMÁN RUIZ: "«Escuelas de democracia»..."; entre muchos otros autores.

¹⁹ Sidney TARROW: *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Madrid, Alianza, 1997.

Aragón, a través de diversas iniciativas. A continuación, nos ocuparemos del sector del clero zaragozano que optó por comprometerse con la renovación de la Iglesia y de la sociedad a través de instrumentos como las homilías, la cesión de parroquias a movimientos antifranquistas, los escritos colectivos o el trabajo asalariado como curas obreros. El cuarto capítulo se extenderá en explicar una de las más importantes innovaciones eclesiales del siglo XX: el apostolado obrero, concretado en el caso de España en la Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC) y la Juventud Obrera Cristiana (JOC). La Compañía de Jesús promovió su propia experiencia de apostolado del mundo del trabajo, las Vanguardias Obreras. Sin embargo, las fuentes sugieren que este movimiento no tuvo demasiado peso en Zaragoza, y los jesuitas pertenecientes a la Misión Obrera estuvieron más bien relacionados con la JOC, de la que algunos fueron, incluso, consiliarios. Por último, y a modo de epílogo, el quinto capítulo reflejará lo que puede ser considerado la conclusión lógica de todo lo explicado hasta entonces: cuál fue la aportación del catolicismo de base a la oposición al franquismo, y cómo concretaron los militantes cristianos su *compromiso temporal* una vez llegada la democracia.

FUENTES UTILIZADAS PARA LA INVESTIGACIÓN

Para todo ello me he servido de diversas fuentes, fundamentalmente orales y de archivo. Entre estas últimas, han sido esenciales los archivos diocesanos de la HOAC y la JOC de Zaragoza. Debo agradecer a todas aquellas personas que, de manera desinteresada, me dedicaron parte de su tiempo para aportarme información muy valiosa o permitirme acceder a los archivos. Es preciso señalar que no se trata de archivos catalogados de manera profesional y que en ambos encontramos importantes lagunas temporales. Más concretamente y para el periodo que nos interesa, el archivo diocesano de la HOAC está formado por una serie de carpetas desordenadas que contienen documentos de diverso tipo. Tanto en su caso como en el de la JOC encontramos actas de reuniones, calendarios de actividades, abundante material de formación y revisiones de todo lo realizado. Estas últimas han sido muy útiles no solo para conocer a qué se dedicaban estas organizaciones, sino también qué valoración hacían de ello y qué significado le otorgaban.

También ha resultado de gran utilidad el archivo del Centro Pignatelli de Zaragoza,

perteneciente a la Compañía de Jesús; así como fuentes hemerográficas como las revistas *Andalán* y *Eucaristía*. Esta última, de carácter religioso, está archivada en la Biblioteca General de la Universidad de Zaragoza, e iba acompañada de unos carteles a cuya versión digital he podido acceder gracias a José Bada, director de la publicación.

Fundamentales han sido también diversas fuentes policiales y gubernamentales. Se trata de los fondos del Gobierno Civil de Zaragoza, custodiados en el Archivo Histórico Provincial de Zaragoza (AHPZ), y de la documentación que el Gabinete de Enlace del Ministerio de Información y Turismo, consultable en el Archivo General de la Administración (AGA), recogía sobre la oposición religiosa a la dictadura. La cantidad de información generada, el detalle de la misma y los términos empleados y valoraciones que se hacían de esta oposición nos dan una muestra de la importancia que el régimen franquista otorgó a un problema que fue creciendo a medida que se acercaba el final de la dictadura.

Es menester señalar también que traté de consultar el Archivo Diocesano de Zaragoza, pero las dos ocasiones en las que intenté obtener información sobre los fondos que podrían resultarme útiles la respuesta fue esquiva. Se argumentó que el Archivo no contenía documentación sobre la HOAC y la JOC, organizaciones que tienen sus propios archivos a escasos metros del Palacio Arzobispal, y que los fondos de los episcopados más relevantes para esta tesis –Casimiro Morcillo (1955-1964) y Pedro Cantero Cuadrado (1964-1977)– estaban todavía sellados e inaccesibles al público. Esta tesis habría sido, sin duda, mucho más rica de haber contado con el punto de vista institucional para explicar un proceso del que la jerarquía eclesiástica fue una de las principales protagonistas. Resulta sorprendente el escaso interés que, en ocasiones, se muestra todavía hoy desde la Iglesia católica por arrojar luz sobre su papel en la historia reciente de España.

Por último, han resultado fundamentales para esta investigación los testimonios personales, tanto los escritos en forma de memorias, blogs o entrevistas en prensa; como los orales recogidos en encuentros individuales o con varios informantes. He entrevistado a una veintena de personas, fundamentalmente exmilitantes y exconsiliarios de la HOAC-F y la JOC-F, así como sacerdotes y exsacerdotes que ejercieron como curas obreros o

que tuvieron un papel relevante en la contestación eclesial al franquismo. La mayor parte de la muestra se ha constituido con el método conocido como “bola de nieve”, a través de los contactos que los propios entrevistados me fueron proporcionando. Los nombres facilitados han sido de gran pertinencia y utilidad para la investigación, pero pocos de ellos correspondían a mujeres hasta que lo solicité expresamente. Finalmente se ha entrevistado a cinco mujeres, lo que constituye una minoría de la muestra, aunque esto puede explicarse también por la importante presencia de miembros del clero diocesano en el conjunto de los entrevistados. Ocho de ellos son sacerdotes o exsacerdotes, y otros dos ejercieron como diáconos aunque no llegaron a ordenarse. Ambos fueron, después, militantes de la JOC, y los cinco hombres restantes fueron exclusivamente militantes de la HOAC o de la JOC. Por lo tanto, las cinco mujeres representan la mitad de quienes han sido entrevistados por su calidad de exmilitantes seculares. Es patente, sin embargo, la falta de visibilidad de las monjas, que no aparecen en la documentación policial y a las que rara vez se pone nombre y apellidos en las entrevistas orales, a pesar de que algunas también participaron en el catolicismo de base.

En la mayor parte de los casos se contactó con los informantes por teléfono, y se les explicó brevemente el tema de estudio y lo que su testimonio podía aportar al mismo. Los encuentros tuvieron lugar en domicilios particulares, cafeterías, parroquias y locales de asociaciones de vecinos. La mayoría de las entrevistas fueron individuales, y en todos los casos se pidió permiso para grabar la entrevista y para utilizar sus nombres completos en los diversos trabajos de investigación que pudieran surgir, accediendo casi todos los informantes a ambas cosas.

En los encuentros se plantearon una serie de cuestiones para conducir la conversación. A todos se les hizo una serie de preguntas más o menos comunes, tanto sobre su trayectoria personal –origen familiar, estudios, trabajo, primer contacto con HOAC-F o JOC-F, militancia en otros movimientos, etc.– como sobre el desarrollo del catolicismo de base y su relación con la jerarquía eclesiástica y las autoridades civiles – aplicación de los métodos de formación de los movimientos apostólicos, crisis de Acción Católica, vigilancia y represión por parte del poder político—. Dependiendo del perfil del entrevistado, especialmente si se trataba de religiosos, se incluyeron preguntas específicas sobre su condición y sus opciones vitales. En todos los casos se fue adaptando lo

preguntado al desarrollo de la entrevista y a los temas surgidos durante ella.

A pesar de plantear preguntas concretas que facilitarían la obtención de información relevante se dejó una gran libertad para expresarse a los entrevistados. Esto tiene sentido, según Paul Thompson, si el “objetivo principal no es la obtención de información o evidencia por sí mismas, sino un registro «subjetivo» de cómo un hombre o una mujer contempla su vida en conjunto o una parte de la misma”²⁰. Si bien las entrevistas han sido esenciales para complementar, precisar o contrastar la documentación de archivo, especialmente aquella actividad clandestina o semiclandestina que no podía quedar reflejada en la documentación escrita, se ha dado importancia tanto a los elementos concretos relatados como a la manera en que han sido contados, a su interpretación de lo vivido y a la impronta que ha dejado en sus vidas. En este sentido, los testimonios orales han sido especialmente útiles para conocer las motivaciones de estas personas para implicarse en movimientos católicos renovadores y, más adelante, en organizaciones sindicales y políticas. Me han permitido también conocer la impronta que su vivencia religiosa y su experiencia en estos movimientos tuvo en su visión de la sociedad y en su compromiso cívico. Esto tiene interés no solo desde el punto de vista humano, sino que para la historiadora constituye un material inasible desde los archivos y otras fuentes escritas.

Ante la petición de entrevistarles, y también una vez delante de la grabadora, me he encontrado con dos tipos de actitudes: aquellos que consideraban que no tenían gran cosa relevante que contar o que restaban importancia a sus actos; y aquellos que valoraban su trayectoria como especialmente rompedora y fundamental en el proceso de cambio de la Iglesia, en la oposición al franquismo o en la construcción de la democracia. En este sentido, es necesario tener en cuenta que su discurso y su interpretación de lo vivido se halla, probablemente, influenciado por el paso del tiempo y por los relatos actuales sobre el periodo franquista y la oposición a la dictadura. La autorrepresentación del entrevistado sobre su pasado se encuentra así condicionada por los valores del presente²¹,

²⁰Paul THOMPSON: *La voz del pasado: la historia oral*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1988, p. 224.

²¹Ronald FRASER: "Historia oral, historia social", *Historia social*, 17 (1993), pp. 131-139, esp. p. 133.

introduciendo una subjetividad que ha de ser tenida en cuenta a la hora de interpretar las fuentes orales, pero que nos proporciona asimismo interesantes elementos de análisis.

A todas estas personas agradezco el tiempo dedicado a contestar a mis preguntas y el haberme abierto sus casas y sus parroquias y, sobre todo, una parte de sus vidas que la mayoría reconocen como fundamental en quienes son hoy. He intentado plasmar con respeto, aunque con el rigor y la distancia –en ocasiones difícil– que exigen el trabajo historiográfico, lo que me transmitieron con sus palabras. De lo que se tratará en las siguientes páginas es de determinar no solo cuál fue la importancia que tuvieron a título personal experiencias como el paso por la HOAC-F y la JOC-F para estos militantes y sacerdotes, sino de cómo trascendieron esa transformación individual para tratar de ser levadura en la masa²² y contribuir a la modernización de la Iglesia y la sociedad españolas.

²² “Un poco de levadura fermenta toda la masa”. Epístola a los gálatas, 5: 9.

1 CONTEXTUALIZACIÓN, ESTADO DE LA CUESTIÓN Y MARCO TEÓRICO

1.1 LA HISTORIA RELIGIOSA EN LA ESPAÑA CONTEMPORÁNEA

Esta tesis doctoral, dedicada a la movilización católica de base en la diócesis de Zaragoza durante el franquismo, pretende situarse en un doble ámbito historiográfico. Por una parte, el estudio de HOAC y JOC o de la actividad del clero contestatario pueden ser insertados en el campo de la historia eclesial y de las relaciones Iglesia-Estado. Por otro lado, el presente trabajo también pretende explicar las relaciones que el catolicismo de base entretendió con los movimientos sociales antifranquistas de las décadas de 1960 y 1970, y cuál fue su contribución a la conocida como crisis final de la dictadura y al proceso de transición a la democracia.

Así, será necesario prestar atención tanto a los numerosos estudios sobre la historia institucional de la Iglesia y de sus relaciones con la dictadura franquista, como a aquellos dedicados a la participación de sacerdotes o de militantes católicos en diversos movimientos ciudadanos o, más ampliamente, a la abundante bibliografía sobre el final de la dictadura y la transición a la democracia.

Estos tres campos han conocido importantes progresos en los últimos años, estableciendo líneas de investigación que se entrecruzan y retroalimentan. Así, la historia de la Iglesia ha salido del feudo eclesiástico y ha ganado en complejidad en lo que al relato sobre las relaciones con la dictadura franquista se refiere. También ha incorporado progresivamente a los laicos, lo cual ha permitido avanzar en el conocimiento de las especializaciones de AC, fundamentalmente de las obreras. En efecto, HOAC y JOC se encuentran plenamente incorporadas a las investigaciones sobre los movimientos sociales de los años sesenta y setenta, campo de trabajo que ha conocido, asimismo, un gran avance en los últimos lustros.

Podemos decir que mucho ha cambiado el panorama desde que, en 1981, Rafael

Díaz-Salazar señalara que era necesario superar la historia puramente institucional de la Iglesia para incorporar a la misma el hecho religioso en toda su amplitud. También reivindicaba una historia de la Iglesia que integrara a todos los sectores de la misma, y no únicamente a la jerarquía²³. Se trataría, en definitiva, de avanzar en el camino que va “de la historia eclesiástica a la historia religiosa”²⁴, trayectoria recorrida con la mirada siempre puesta en la historiografía francesa y, en menor medida, la italiana.

Diversos balances sobre el estado de la historia religiosa en España, realizados por Feliciano Montero, José Manuel Cuenca Toribio y Enrique Berzal de la Rosa entre 1994 y 2015²⁵, coincidían en señalar el retraso metodológico y teórico de esta disciplina en España, tanto respecto a otros campos historiográficos como en comparación con otras latitudes. Así, a finales del siglo XX nos encontrábamos con una historia más eclesiástica y política que religiosa y social, poco integrada con el resto de disciplinas históricas y en las universidades públicas, y prácticamente reservada a autores provenientes del ámbito eclesiástico.

Estos tres factores, entre otros, se hallan íntimamente ligados, y están relacionados con elementos ajenos al propio devenir de la investigación científica. En 2003 Montero constataba todavía un importante retraso respecto al caso francés, que explicaba de la siguiente manera:

“la historiografía española en este sentido no acaba de dar el salto cualitativo desde la historia eclesiástica a la historia religiosa. Razones ideológicas y políticas ancladas en la propia historia de la Iglesia y del catolicismo español de los siglos XIX y XX bloquean esa evolución, en la medida en que algunos de los problemas historiográficos (el proceso

²³ Rafael DÍAZ-SALAZAR: *Iglesia, dictadura y democracia. Catolicismo y sociedad en España (1953-1979)*, Madrid, HOAC, 1981, pp. 56-58.

²⁴ Feliciano MONTERO: "De la historia eclesiástica a la historia religiosa. Una trayectoria historiográfica", *Historia contemporánea*, 51 (2015), pp. 487-506.

²⁵ Feliciano MONTERO: "La Iglesia y la Transición", *Ayer*, 15 (1994), pp. 223-241; José Manuel CUENCA TORIBIO: "La historiografía eclesiástica española contemporánea. Balance provisional a finales de siglo (1976-1999)", *Hispania sacra*, 51, 103 (1999), pp. 355-383; Feliciano MONTERO: "La historia de la Iglesia y del catolicismo español en el siglo XX. Apunte historiográfico", *Ayer*, 51 (2003), pp. 265-282; Enrique BERZAL DE LA ROSA: "Iglesia, sociedad y democracia en España, 1939-1975. Estudios, carencias y posibilidades", *XX Siglos*, VII, 56 (2006), pp. 108-120; Feliciano MONTERO: "De la historia eclesiástica...".

de secularización, el lugar de la Iglesia en un Estado y una sociedad laica, la relación de la Iglesia con la modernidad, el lugar de los seglares laicos en la comunidad eclesial) siguen siendo, fundamentalmente, problemas históricos pendientes”²⁶.

Así, nos encontrábamos con una investigación en historia religiosa plagada de apriorismos en uno u otro sentido, que irían desde los “posicionamientos [...] exageradamente apologeticos” a las “interpretaciones tendenciosamente antieclesiásticas”²⁷. En efecto, y como veremos más concretamente para el caso del catolicismo de base, los temas religiosos han sido tradicionalmente estudiados por eclesiásticos o personas cercanas a la institución, en universidades católicas y publicados en editoriales de inspiración religiosa. Esto ha determinado que, en demasiadas ocasiones, el elemento testimonial, pastoral o justificador de la historia de la Iglesia haya primado más que el aspecto profesional. De ahí, también, su ausencia de las universidades públicas laicas y en los planes de estudio de las Licenciaturas y Grados en Historia.

En contraste con esta situación, Berzal ponía como modelos de una “historia social religiosa plenamente integrada en las universidades públicas”²⁸ a las historiografías francesa e italiana. Fundamentalmente a la francesa, pionera de una historia religiosa social y cultural que, según Montero, debía servir de guía e inspiración a una nueva generación de historiadores españoles desligados de los viejos tics y más abiertos a otras historiografías²⁹. Por otra parte, al ámbito anglosajón debemos las obras, ya clásicas, sobre la Iglesia española firmadas por Lannon³⁰ y Callahan³¹.

Así las cosas, las últimas décadas permiten constatar importantes avances en los planteamientos metodológicos y en los temas estudiados en nuestro país. Desde la historiografía, las primeras vías renovadoras fueron abiertas por autores como Cuenca

²⁶ Feliciano MONTERO: "La historia de la Iglesia...", pp. 266-267.

²⁷ Enrique BERZAL DE LA ROSA: "Iglesia, sociedad y democracia...", p. 109.

²⁸ *Ibid.*, p. 108.

²⁹ Feliciano MONTERO: "De la historia eclesiástica...", p. 498.

³⁰ Frances LANNON: *Privilegio, persecución y profecía...*

³¹ William J. CALLAHAN: *Iglesia, poder y sociedad en España (1750-1874)*, Madrid, Nerea, 1989; ÍD.: *La iglesia católica en España (1875-2002)*, Barcelona, Crítica, 2002.

Toribio o el propio Montero, quienes habrían “conseguido llevar los estudios sobre el catolicismo y el hecho religioso a las cátedras universitarias, superando la incomunicación tradicional entre el ámbito académico y la historiografía confesional, que parecía una especie de cortijo privado de los propios eclesiásticos”³², en palabras de López Villaverde.

Así, algunas parcelas de la historia religiosa de la España del siglo XX son cada vez mejor conocidas. Para lo que nos interesa, la contribución de los cristianos al establecimiento de la democracia fue objeto de una importante producción bibliográfica ya a finales de los años setenta, proveniente del ámbito eclesiástico y con más interés reivindicativo que científico. Pero permitió contar con un importante material a medio camino entre la fuente primaria y secundaria que ha sido el germen para el cada vez mayor conocimiento que tenemos sobre las especializaciones obreras de AC o el rol del clero contestatario durante los últimos años del franquismo.

De hecho, Berzal de la Rosa ofrecía en el balance realizado en 2006 una bibliografía básica ordenada por temas, referenciando así los principales avances en historia de la religión y de la Iglesia en España realizados entre los años setenta y 2006. El anexo más extenso es, con diferencia, el relativo a “Movimientos apostólicos, movimiento obrero y oposición al franquismo”, buena prueba del citado *boom* sobre el tema que tuvo lugar en los años setenta, pero también del interés que la cuestión ha recibido más recientemente desde la historiografía laica, tal y como precisaremos más adelante.

Otros temas como las biografías de obispos, el catolicismo social, las relaciones con el régimen franquista o el conflicto entre el movimiento católico recatolizador y el movimiento secularizador han dado importantes pasos en los últimos años. En definitiva, podemos decir que la historiografía religiosa española ha conocido interesantes avances que auguraban ya en 2015, según Montero, un “futuro prometedor”, pues

³² Ángel Luis LÓPEZ VILLAVERDE: *El poder de la Iglesia en la España contemporánea: la llave de las almas y de las aulas*, Madrid, Los libros de la catarata, 2013, p. 17.

“si el impacto y el desarrollo de la historia social religiosa en la historiografía española ha sido relativamente escaso y débil, y sus objetivos quedan todavía por cumplir, la nueva historia cultural, antropológica y social, sí está teniendo más influencia en la nueva historia religiosa”³³.

En definitiva, y para lo que nos interesa, el relato sobre el rol cumplido por la Iglesia durante el franquismo ha adquirido complejidad y matices, permitiendo así tener en cuenta las posturas intermedias, las ambigüedades y las estrategias seguidas por los distintos niveles de la institución. Como veremos, se ha roto con las visiones que ofrecían una trayectoria unidireccional de la Iglesia española, percibida como un bloque monolítico o, a lo sumo, formada por dos sectores enfrentados. La heterogeneidad de la institución eclesiástica, reivindicada por autores como Montero, Hermet o López Villaverde, pone ante nosotros muy interesantes derivas sobre el rol cumplido por el catolicismo de base, el más contestatario o progresista, en el terremoto que vivió la Iglesia durante los años sesenta y setenta.

Las relaciones multidireccionales no se dieron solo entre la jerarquía y las bases, entre los diferentes sectores de la Iglesia y entre esta última y el régimen franquista. Lo que se ha dado en conocer como catolicismo de base estableció nuevas relaciones con una parte de la sociedad española, contribuyendo a la creación de prácticas ciudadanas en el contexto de finales del franquismo. Los últimos estudios sobre el tema, como los incluidos en la obra coordinada por Manuel Ortiz Heras, *De la cruzada al desenganche*³⁴, así lo destacan. No solo los especialistas en historia religiosa reconocen este hecho, sino que la bibliografía cada vez más abundante sobre la oposición al franquismo, los movimientos sociales de los años sesenta y setenta y la evolución de la mentalidad de una parte de la población española –factores todos ellos que contribuyeron al cambio democrático– ha incorporado a sus explicaciones el papel que cumplieron HOAC y JOC, las Comunidades de Base o el clero progresista³⁵.

³³Feliciano MONTERO: "De la historia eclesiástica...", p. 505.

³⁴Manuel ORTIZ HERAS y Damián A. GONZÁLEZ MADRID (eds.): *De la cruzada al desenganche...*

³⁵Carme MOLINERO y Pere YSÀS: *Productores disciplinados y minorías subversivas: clase obrera y conflictividad laboral en la España franquista*, Madrid, Siglo XXI, 1998; Xavier DOMÈNECH:

Los nuevos paradigmas sobre la transición a la democracia privilegian no solo el papel de los movimientos sociales en la explicación de la crisis final del franquismo y del proceso de transición, sino también el análisis micro y conceptos como el de ciudadanía y sociedad civil. Si aplicamos esta perspectiva al presente trabajo nos situaremos en un vórtice en el que confluyen la historia religiosa, eclesiástica, política y social con la sociología, para permitirnos responder a dos objetivos. Por un lado, llevar a cabo un análisis profundo de las razones que condujeron a algunos católicos a enfrentarse a una dictadura cuyos intereses parecían confluir con los de la Iglesia. En este sentido, me parece fundamental tener también en cuenta factores como la fe religiosa y las influencias intelectuales y teológicas.

En segundo lugar, un análisis que incorpore la perspectiva sociológica, ya transitada por numerosos autores para el tema que nos ocupa, me permitirá analizar el rol preciso cumplido por el catolicismo contestatario durante los últimos años de la dictadura franquista. Es decir: cuál fue su importancia y su contribución a la oposición antifranquista, qué funciones concretas cumplió en ese contexto y cómo influyó todo esto en la crisis final del franquismo.

Para poder realizar esta tarea analizaré cómo ha evolucionado historiográficamente la interpretación del rol cumplido por el catolicismo español durante la dictadura franquista. Me centraré, fundamentalmente, en cómo ha sido analizado el proceso de “desenganche” o “despegue” de la Iglesia respecto al régimen, para establecer y asumir un determinado marco de análisis y unas líneas maestras que aplicaré al desarrollo de la presente tesis doctoral. Antes será necesario, sin embargo, mirar a otras historiografías y realidades, en las que el catolicismo vivió procesos de los que no se puede desligar el caso español.

"Introducción. El movimiento vecinal y la historia social de la Transición", *Historia del presente*, N° 16: Movimiento vecinal y cambio político (2011), pp. 5-8; Gonzalo WILHELMI: *Romper el consenso. La izquierda radical en la transición (1975-1982)*, Madrid, Siglo XXI, 2016.

1.2 HACIA UNA HISTORIA TRANSNACIONAL DEL CATOLICISMO PROGRESISTA

A pesar de todos los avances realizados por la historia religiosa española, el retraso respecto a otras latitudes, donde los temas que nos ocupan llevan décadas estudiándose en las universidades laicas desde presupuestos metodológicos variados y rigurosos, continúa siendo evidente. Sin embargo, los contactos son cada vez más frecuentes y fructíferos, y las oportunidades que ofrece la historia comparada son enormes. Así lo demuestran encuentros como el coloquio internacional *L'histoire religieuse en France et en Espagne* realizado en la Casa de Velázquez en 2001³⁶. De esta perspectiva internacional tan reivindicada por autores como Montero pretendo dejar constancia en esta tesis, tanto en lo que se refiere a influencias historiográficas como a los contactos internacionales de los que el catolicismo de base español pudo beber.

Es de destacar lo indicado por Feliciano Montero, y es que “la dimension internationale et comparative est l'aspect le plus négligé de la recherche” sobre el Movimiento Católico español, a pesar de que se reconozcan las influencias francesa, belga e italiana³⁷. Esto era también señalado en la obra colectiva *Left catholicism, 1943-1955*, al afirmar que “up to now, various aspects of Left Catholicism have been investigated within their national context only, but no attempt was made to study these phenomena in a comparative transnational framework”³⁸. Sin embargo, se han hecho importantes avances en este sentido durante los últimos años.

Precisamente esta obra, *Left Catholicism*, se propone suplir esta carencia analizando el desarrollo del catolicismo de izquierdas en la Europa de la inmediata posguerra

³⁶Benoît PELLISTRANDI: *L'histoire religieuse en France et en Espagne : colloque international (Casa de Velázquez, 2-5 avril 2001)*, Casa de Velázquez, 2004.

³⁷Feliciano MONTERO: "L'Action Catholique espagnole et son contexte européen. Notes pour une histoire comparée", *Revue d'histoire de l'Église de France*, 90 (2004), pp. 259-277.

³⁸“Hasta ahora, diversos aspectos del catolicismo de izquierdas han sido investigados únicamente en su contexto nacional, pero no se ha hecho ningún intento de estudiar estos fenómenos en un marco comparativo transnacional”. Gerd-Rainer HORN y Emmanuel GERARD (eds.): *Left Catholicism 1943-1955: Catholics and Society in Western Europe at the Point of Liberation*, Lovaina, Leuven University Press, 2001, p. 11.

mundial. Por lo tanto, solo cubre el período 1943-1955 y no incluye el caso de España. Los autores consideran que el momento de “crisis y oportunidad” que iría entre 1943 y 1948 propició un marco idóneo para el desarrollo del catolicismo progresista, aunque no ignoran raíces anteriores como el catolicismo social o el sindicalismo cristiano. La historiografía de otros países europeos sobre el catolicismo de izquierdas coincide, además, en señalar como fundamental la experiencia de la II Guerra Mundial para su desarrollo. Asimismo, Horn y Gerard hacen hincapié en que, a pesar de las diferencias entre contextos nacionales, la primera ola del catolicismo progresista aparece de manera simultánea en diferentes países, encuentra resistencias similares y tiene un destino parecido, caracterizado por su corta vida y su desaparición.

Sin embargo, esto no significa que no dejara su huella en otras realidades, las cuales funcionaron como hilo conductor para que el progresismo cristiano renaciera en una segunda ola que tuvo lugar, fundamentalmente, entre 1965 y 1968. Es a esta segunda ola a la que dedica Horn su obra *The Spirit of Vatican II. Western European Progressive Catholicism in the Long Sixties*³⁹, en un nuevo ejemplo de historia transnacional. La obra inserta la experiencia del progresismo cristiano en la dinámica de “los años 68”, algo que es habitual en la historiografía europea. Así, la contestación católica formaría parte de una movilización más global, propia de una sociedad occidental sacudida por diversas protestas y cuyos valores y pilares eran puestos en entredicho por una juventud politizada. Sin embargo, esto no significa que Horn interprete la movilización religiosa como subsidiaria de la secular, sino que incluso critica que la historiografía se haya olvidado del fenómeno religioso en su análisis de los movimientos sociales.

El volumen analiza la teología postconciliar, la experiencia de los curas obreros, de las comunidades de base y de los movimientos obreros católicos, incluyendo los casos de Países Bajos, Bélgica, Francia, Italia y España, país al que el libro dedica especial atención en los capítulos cuarto y quinto. Si bien esta segunda ola del catolicismo progresista sí llegó a España, el autor señala que se trató de una experiencia separada del

³⁹Gerd-Rainer HORN: *The Spirit of Vatican II: Western European Progressive Catholicism in the Long Sixties*, Oxford, OUP Oxford, 2015.

fenómeno que se dio en el resto de Europa occidental, y desconocida al norte de los Pirineos⁴⁰.

Siguiendo esta misma línea de trabajo, la comparación entre los movimientos de católicos de izquierda de diferentes países europeos, Horn coordinó el Coloquio Internacional “L’Esprit de Vatican II. Catholiques de gauche en Europe occidentale dans les années 60-70”, celebrado en el Centro de Historia de Sciences-Po de París en mayo de 2015. Las conferencias presentadas en el coloquio fueron publicadas en la revista *Histoire@Politique*⁴¹, dando buena cuenta de las similitudes y paralelismos, pero también de las disparidades, entre los casos francés, español, italiano, belga, portugués, holandés, alemán y suizo.

El coloquio y las actas del mismo incluyen contribuciones individuales sobre cada uno de los casos nacionales, pero también hay testimonios personales y dos artículos de los coordinadores de la obra, Horn y Tranvouez, que, a modo de conclusiones complementarias entre sí, se interrogan sobre la existencia de una unidad o no del catolicismo de izquierdas europeo. Mientras Tranvouez habla de un fenómeno fragmentado y sin existencia concreta más allá de ciertos aspectos⁴², Horn concluye que la falta de organización fue suplida por un fuerte espíritu común⁴³.

En cualquier caso, los diferentes trabajos presentados tienen en cuenta muy diversas manifestaciones del catolicismo de izquierdas, como algunos movimientos especializados de AC, sacerdotes politizados y comprometidos, curas obreros, comunidades de base, sindicalismo católico o intelectuales. Asimismo, la amplitud geográfica incluida nos permite acercarnos a historiografías menos conocidas en España, más allá de la omnipresente referencia francesa, para poder así establecer comparaciones con casos

⁴⁰*Ibid.*, p. 3.

⁴¹Gerd-Rainer HORN y Yvon TRANVOUEZ: "L’esprit de Vatican II : catholiques de gauche en Europe occidentale dans les années 68. Introduction", *Histoire@Politique*, 30, 2016, pp. 1-6.

⁴²Yvon TRANVOUEZ: "Connections de faible intensité : la fragmentation de la gauche catholique en Europe occidentale (1962-1978)", *Histoire@Politique*, 30, 2016, pp. 144-154.

⁴³Gerd-Rainer HORN: "European Left Catholicism in the Long Sixties: Fact or Fiction?", *Histoire@Politique*, 30, 2016, pp. 155-166.

ciertamente más lejanos –no necesariamente en el sentido geográfico– que el francés o el italiano. Por ejemplo, y como señalara Montero, las comparaciones con el caso portugués y el establecimiento de redes comunes de investigación con el país vecino pueden ser muy fructíferas⁴⁴. Y podemos decir, en términos generales, que los repertorios de acción del catolicismo de izquierdas y los conflictos surgidos con las diferentes jerarquías eclesiásticas fueron más parecidos de lo que cabría pensar para contextos tan diferentes como el holandés, el italiano o el español.

Si algo quedó claro en el mencionado coloquio fue el gran desarrollo de la historiografía francesa en torno al tema. Temas como la JOC, la Acción Católica Obrera (ACO) y la participación de católicos progresistas en política cuentan con una extensa bibliografía, de la mano de historiadores como Yvon Tranvouez⁴⁵, Bruno Duriez, Étienne Fouilloux o Denis Pelletier⁴⁶. Podemos destacar también los trabajos de Nathalie Viet-Depaule sobre la Misión de Francia y los curas obreros, junto a Tangi Cavalin⁴⁷ o Charles Suaud⁴⁸. Una rápida mirada a la bibliografía de los autores citados nos permite constatar el diálogo y la apertura de la historia religiosa francesa respecto a otras parcelas historiográficas, como la historia social, urbana o política. También comprobamos cómo abundan las monografías a nivel diocesano.

En definitiva, la producción historiográfica francesa directamente relacionada con el tema de esta tesis doctoral es tan abundante que me extendería demasiado si pretendiera

⁴⁴Feliciano MONTERO: "De la historia eclesiástica...".

⁴⁵Yvon TRANVOUEZ: *Catholiques d'abord: approches du mouvement catholique en France, XIXe-XXe siècle*, Paris, Éditions ouvrières, 1988; ÍD.: *Catholiques et communistes: la crise du progressisme chrétien, 1950-1955*, Paris, Les éditions du Cerf, 2000; ÍD.: *Catholicisme et société dans la France du XXe siècle: apostolat, progressisme et tradition*, Paris, Karthala, 2011.

⁴⁶Bruno DURIEZ et al. (eds.): *Chrétiens et ouvriers en France: 1937-1970*, Paris, Les éditions de l'atelier, 2001; ÍD.: *Les catholiques dans la République: 1905-2005*, Paris, Les éditions de l'atelier, 2005.

⁴⁷Tangi CAVALIN y Nathalie VIET-DEPAULE (eds.): *La Mission de France des années 1930 aux années 1970: nouvelles approches*, Paris, Karthala, 2009; ÍD.: "Des prêtres-ouvriers au mouvement missionnaire français. Bilan historiographique et nouvelles perspectives", *Histoire et missions chrétiennes*, 9, 2009, pp. 9-41; ÍD.: *Les prêtres-ouvriers après Vatican II: une fidélité reconquise ? : contributions et témoignages autour de la «relance» de 1965*, Paris, Karthala, 2016.

⁴⁸Charles SUAUD y Nathalie VIET-DEPAULE: *Prêtres et ouvriers: une double fidélité mise à l'épreuve: 1944-1969*, Paris, Karthala, 2004; Tangi CAVALIN, Charles SUAUD y Nathalie VIET-DEPAULE: *De la subversion en religion*, Paris, Karthala, 2010.

detallarla mínimamente. Por ello destacaré la completísima obra colectiva dirigida en 2012 por Denis Pelletier y Jean-Louis Schegel, *À la gauche du Christ. Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*⁴⁹, pues en ella están representados los principales temas y autores. El volumen aborda cuestiones como el compromiso político de los cristianos de izquierdas, la AC rural y obrera, la Misión de Francia y los curas obreros, el feminismo cristiano de izquierdas y diversos debates intelectuales y teológicos, todos ellos presentes de una u otra manera en la presente tesis doctoral. Se abordan, además, temas más específicos al contexto francés, como los relacionados con el protestantismo, mayo del 68 o la postura del catolicismo progresista frente a las guerras coloniales.

Son, además, frecuentes los estudios en los que desaparece la compartimentación confesional, geográfica y cronológica, abordando de manera transversal las funciones sociales que han cumplido los diferentes actores religiosos en contextos muy dispares⁵⁰. Por último, la historiografía religiosa francesa continúa renovándose gracias al cruce con campos de investigación especialmente fructíferos, como la historia de género o de las identidades. Es el caso de Anthony Favier, quien en su tesis sobre la JOC-F francesa pone de manifiesto los límites de este movimiento, modernizador en muchos sentidos, en asuntos como las relaciones de género que se daban en su seno o la sexualidad⁵¹. Estas cuestiones, entre otras, han sido desarrolladas por Favier en numerosas publicaciones⁵²,

⁴⁹Denis PELLETIER y Jean-Louis SCHLEGEL: *A la gauche du Christ : Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Seuil, 2012.

⁵⁰Pierre BRÉCHON, Bruno DURIEZ y Jacques ION: *Religion et action dans l'espace public*, Paris, L'Harmattan, 2000; Tangi CAVALIN, Charles SUAUD y Nathalie VIET-DEPAULE: *De la subversion...*; número de la revista *Histoire, monde et cultures religieuses* (42) 2017/2 dedicado a "La politisation des cleres (XIXe-XXe)" coordinado por Yann RAISON DE CLEIZOU; y el coloquio "De la parole du prédicateur au discours politique : jalons pour une histoire de la critique religieuse du politique" celebrado en la Universidad de Clermont-Ferrand el 6 y el 7 de junio de 2019, y cuyas actas serán próximamente publicadas en Presses Universitaires Blaise Pascal.

⁵¹Anthony FAVIER: *Égalité, mixité, sexualité : le genre et l'intime chez de jeunes catholiques du mouvement de la Jeunesse Ouvrière Chrétienne (JOC-F), dans les années 1968 et au-delà (1954-1987)*, Tesis doctoral, Université Lumière Lyon 2, 2015.

⁵² Anthony FAVIER: "Filles et gars de la Jeunesse ouvrière chrétienne : une remise en cause relative des normes de genre", en Mathieu BREJON DE LAVERGNÉE y Magali DELLA SUDDA (eds.): *Genre et christianisme, plaidoyer pour une approche croisée*, Paris, Beauchesne, 2014, pp. 317-346; ÍD.: "Les jeunes catholiques de la Jeunesse ouvrière chrétienne face à la « révolution sexuelle » des années 1970 en France", *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, N° 134, 2 (2017), pp. 101-113; ÍD.: "Les jeunes femmes catholiques de la JOCF dans les années 1950 : militantes ouvrières ou féministes catholiques", en Bruno DUMONS (ed.): *Femmes et catholicisme en Europe (1960-1970)*, Bruselas, Peter Lang, 2020.

en una línea que encuentra también su camino en España gracias a autoras como Inmaculada Blasco⁵³, Pilar Salomón⁵⁴ o Mónica Moreno⁵⁵.

Al otro lado de los Alpes, numerosos historiadores se han ocupado del *dissenso cattolico* italiano. Este tendría sus raíces en las aspiraciones de renovación eclesial que existían especialmente desde la convocatoria del Concilio Vaticano II, y que se vieron intensificadas por el ambiente general de protesta social de los años sesenta⁵⁶. Así, se mezclaban motivaciones religiosas y políticas en un conglomerado de experiencias y de movimientos católicos que Verucci y Margotti han calificado de archipiélago y que la historiografía italiana ha insertado en las dinámicas del “momento 68”.

Los autores también coinciden en que el fuerte peso que la Democracia Cristiana ha tenido en la vida política italiana marcó la recepción política del Concilio y el desarrollo de los movimientos católicos de base⁵⁷. El caso italiano estaría asimismo marcado por su peculiar relación con el Estado del Vaticano, pero todo ello no obsta para que Verucci defienda que la contestación católica italiana no puede ser analizada de manera separada de lo que ocurría en otros países europeos, como Francia, Alemania u

⁵³ Inmaculada BLASCO HERRANZ: "Género y religión: de la feminización de la religión a la movilización católica femenina. Una revisión crítica", *Historia social*, 53, 2005, pp. 119-136; ÍD.: "«Sí, los hombres se van»: discursos de género y construcción de identidades políticas en el Movimiento Católico", en Encarna NICOLÁS MARÍN y Carmen GONZÁLEZ MARTÍNEZ (eds.): *Ayer en discusión: temas clave de Historia Contemporánea hoy*, Murcia, Universidad de Murcia, 2008, p. 1-19; ÍD.: "Identidad en movimiento: la acción de las «católicas» en España (1856-1913)", *Historia y política: Ideas, procesos y movimientos sociales*, 37, 2017, pp. 27-56; ÍD.: "Religión, género y mujeres en la historia contemporánea de España: un balance historiográfico", en Feliciano MONTERO, Julio DE LA CUEVA MERINO y Joseba LOUZAÑO (eds.): *La historia religiosa de la España contemporánea: balance y perspectivas*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 2017, pp. 257-277; y el libro coordinado por ella misma que recoge algunas de las aportaciones más interesantes al respecto: *Mujeres, hombres y catolicismo en la España contemporánea: Nuevas visiones desde la historia*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2018.

⁵⁴ Pilar SALOMÓN CHÉLIZ: "Laicismo, género y religión: perspectivas historiográficas", *Ayer*, 61, 2006, pp. 291-308.

⁵⁵ Mónica MORENO SECO: "Cruce de identidades: masculinidad, feminidad, religión, clase y juventud en la JOC de los años sesenta", *Historia y política: Ideas, procesos y movimientos sociales*, 37, 2017, pp. 147-176.

⁵⁶ Guido VERUCCI: "Il dissenso cattolico in Italia", p. 230; Marta MARGOTTI: "À la gauche de Dieu...", p. 2; Alessandro SANTAGATA: "Fede e politica nella contestazione post-conciliare (1966-1969)", en Marta MARGOTTI y Silvia INAUDI (eds.): *La Rivoluzione del Concilio. La contestazione cattolica negli anni Sessanta e Settanta*, Roma, Studium, 2017, pp. 53-70, esp. p. 53.

⁵⁷ Alessandro SANTAGATA: "Fede e Politica...", p. 57.

Holanda, donde existieron fenómenos similares⁵⁸.

En definitiva, el catolicismo progresista español ha de ser insertado en una dinámica más amplia: la de la Europa de los años del Concilio. El proceso de *aggiornamento* originó tensiones que fueron comunes a todos los países católicos, ya fuese por las resistencias a aplicarlos como por las demandas de quienes querían ir más lejos.

Caso aparte es el de América Latina, donde numerosos países se caracterizaban por una desigualdad económica extrema, una falta de acceso a la propiedad de la tierra y la existencia de dictaduras militares. Esto propició el desarrollo de la Teología de la Liberación, la creación de comunidades cristianas de base y la participación de católicos en movimientos revolucionarios, fenómeno del que Camilo Torres Restrepo, en Colombia; o la revolución sandinista en Nicaragua, fueron dos buenos ejemplos. La producción historiográfica es tan inmensa que resulta difícil hacer mención a ella sin extendernos en exceso. Por ello nos fijaremos únicamente en unos pocos estudios que tienen relación con cuestiones que van a ser abordadas en esta tesis, como los trabajos de Lorena García Mourelle sobre la JOC-F uruguaya⁵⁹, los de Jessica Blanco sobre su homóloga argentina⁶⁰ o los de Soledad Catoggio sobre el papel del clero contestatario frente a la dictadura militar de ese mismo país⁶¹.

⁵⁸Guido VERUCCI: "Il dissenso cattolico in Italia", p. 221.

⁵⁹Por ejemplo, Lorena GARCÍA MOURELLE: *La experiencia de la Juventud Obrera Católica en el Uruguay (1938-1960)*, Montevideo, Departamento de Publicaciones Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2011, entre otros trabajos.

⁶⁰Jessica Estela BLANCO: "Ser jocista en la Argentina de mediados de siglo XX. La construcción de identidades etarias, confesionales y laborales en la Juventud Obrera Católica", *Mundos do Trabalho*, 6, 11 (2014), pp. 207-223; ÍD: "Ser un dirigente sindical cristiano luego de 1955. El Jocismo durante los gobiernos de la «Libertadora»", *Boletín americanista*, 76 (2018), pp. 177-197.

⁶¹Soledad CATOGGIO: *Los desaparecidos de la Iglesia: el clero contestatario frente a la dictadura*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2016.

1.3 EL DESANCLAJE DE LA IGLESIA: DEL PAPEL DE SUPLENCIA AL ENTRENAMIENTO CIUDADANO

Como señalara Montero⁶², fueron sociólogos, politólogos y teólogos quienes dedicaron atención al tema que nos ocupa mucho antes de que lo hiciese la historiografía a partir de nuevas fuentes documentales. Desde la sociología y la politología algunos trabajos se centraron en analizar las relaciones de poder entre la Iglesia española y la dictadura franquista, con un marco teórico bien establecido que permitió plantear hipótesis y abrir ciertos caminos que se han ido confirmando y perfilando según iban avanzando las investigaciones a partir de fuentes primarias.

En ese sentido, al sociólogo y politólogo francés Guy Hermet debemos algunas de las primeras claves explicativas sobre el papel cumplido por una parte del catolicismo español durante la dictadura franquista. Estudioso, entre otros temas, de los procesos de democratización, Hermet ha dedicado buena parte de su trabajo al caso español. Para el tema que nos ocupa podemos considerar como fundamentales el artículo “Les fonctions politiques des organisations religieuses dans les régimes à pluralisme limité”, publicado en 1973⁶³, así como los dos volúmenes dedicados a *Los católicos en la España franquista*, publicados originalmente en francés en 1980 y 1981⁶⁴ y en español en 1985 y 1986.

Hermet utilizó los conceptos de “rol tribunicio” y “papel de suplencia” para explicar las funciones “parapolíticas” que pueden cumplir ciertas organizaciones religiosas en contextos autoritarios. Estos conceptos, introducidos por Hermet en 1973, son hoy imprescindibles para explicar los procesos vividos por el catolicismo de nuestro país durante el franquismo, y son desarrollados en “Les fonctions politiques des organisations

⁶²Feliciano MONTERO: "Fuentes escritas y orales para la historia de la ACE", *Espacio, tiempo y forma, Serie V, Hª Contemporánea*, 10 (1997), pp. 383-406, esp. p. 385.

⁶³Guy HERMET: "Les fonctions politiques...".

⁶⁴Guy HERMET: *Les Catholiques dans l'Espagne franquiste. Vol. 1: Les acteurs du jeu politique*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1980; ÍD.: *Les catholiques dans l'Espagne franquiste. Vol. 2: Chronique d'une dictature*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1981.

religieuses dans les régimes à pluralisme limité”⁶⁵. En este artículo Hermet analizaba desde la politología no solo el caso de España, sino el de varios “regímenes de pluralismo limitado” todavía en pie en el momento de escribir su artículo. Al referirse a “regímenes de pluralismo limitado” utilizaba un concepto de Juan José Linz para definir una serie de regímenes autoritarios que, por su naturaleza o por una cierta debilidad, toleran “l'expression modérée d'un certain pluralisme pour peu que celui-ci ne soit pas ouvertement politique et qu'il ne s'oppose pas fondamentalement aux projets des gouvernants”⁶⁶.

Así, estos regímenes mantienen en la legalidad organizaciones de distinto tipo, como las religiosas, que sirven a sus partidarios como “compensación” por la eliminación de otras organizaciones políticas. Sin embargo, “il leur arrive ensuite d'être débordés par ceux-là même qu'ils voulaient avantager”⁶⁷. Así, para explicar el mecanismo que llevaría a algunas iglesias desde la legitimación del sistema establecido hasta dicho “desborde” y al desempeño de un rol tribunicio crítico con el poder, Hermet expone un modelo teórico que al final de su artículo aplica a diferentes regímenes (España, Brasil, Polonia o Portugal, entre otros).

Analizando distintos elementos y ejemplos, Hermet afirma que las organizaciones religiosas pueden cumplir diversas funciones políticas, especialmente en los regímenes de pluralismo limitado, fundamentalmente por una razón: al eliminar la mayoría de las formas de participación públicas, manteniendo en general un partido único con escasa representatividad, las organizaciones religiosas son las únicas independientes del Estado con una cierta estructura, capacidad de actuación, de expresión y de encuadramiento de la población. Así, las Iglesias y otras estructuras religiosas pueden cumplir funciones tanto ideológicas como logísticas.

Entre las funciones ideológicas, una de las más importantes es la de legitimación

⁶⁵Guy HERMET: "Les fonctions politiques...".

⁶⁶“La expresión moderada de un cierto pluralismo, mientras este no sea abiertamente político y no se oponga en lo fundamental a los proyectos de los gobernantes”. *Ibid.*, p. 444.

⁶⁷*Ibid.*, p. 144.

del poder establecido, aunque las organizaciones religiosas también pueden ejercer el papel contrario. Es lo que Hermet llama el “rol tribunicio”, en el que la Iglesia asumiría un rol crítico con el poder, erigiéndose en defensora de colectivos oprimidos. El politólogo afirma que, en el caso de España, este rol tribunicio comenzaba en los años setenta a sustituir a la función legitimadora del poder, aunque con cierta ambigüedad.

A pesar de dicha ambigüedad, este rol tribunicio termina por superar el plano puramente simbólico para cumplir también funciones logísticas o “parapartisanas”:

“En effet, la pression de la «base» constituée par la fraction militante du laïcat et du bas clergé conduit l'Église à sortir du domaine strictement verbal ou symbolique pour accorder une protection, et bientôt des facilités matérielles, à des groupes peu favorables au régime ou en marge de celui-ci”⁶⁸.

Esto es claro en el caso de España, en el que determinados movimientos clandestinos antifranquistas gozaron de la protección y de los medios materiales de la Iglesia, tal y como veremos para el caso de Zaragoza. Pero además de estas “facilidades materiales”, Hermet detalla otras funciones políticas que cumplirían, sobre todo, las organizaciones de laicos, como la socialización política, la selección de líderes y la elaboración de objetivos y programas. Se ejerce así un papel de suplencia al cumplir funciones que, en un sistema democrático, corresponderían a los partidos políticos.

En ocasiones, esta capacidad de cumplir funciones políticas es fomentada y potenciada por el propio sistema, que se sirve de esas estructuras religiosas precisamente para legitimar ideológicamente su régimen o para el encuadramiento y adoctrinamiento de la población a través de distintas asociaciones de seculares, por ejemplo. En el caso del franquismo, como sabemos, la Iglesia católica formó parte esencial de la dictadura en distintos frentes, cumpliendo así un claro rol legitimador. Esto fue recompensado con una situación privilegiada que garantizó a la Iglesia española una importante influencia en la sociedad española, en un contexto que en la mayor parte de Europa era de secularización.

Así, la Iglesia contaba con importantes herramientas, como medios materiales,

⁶⁸*Ibid.*, p. 451.

prestigio y reconocimiento social, que le permitían cumplir funciones políticas de distinto tipo. El problema para el régimen comenzó cuando una parte de la Iglesia utilizó dichas herramientas garantizadas por la dictadura para criticar a esta misma y deslegitimarla. De esta manera, las organizaciones religiosas pasarían de cumplir un rol legitimador del sistema a desempeñar un rol tribunicio, de crítica del poder, de denuncia de las injusticias o de defensa de determinados colectivos oprimidos que no contaban con estructuras o voz propia para expresarse.

Sin embargo, es necesario tener en cuenta que esta asunción del rol tribunicio no se da en toda la institución eclesiástica al mismo tiempo ni con la misma profundidad, mientras que existen sectores, los más reaccionarios, que ni siquiera asumen nunca este rol. Esto da lugar a la división de la propia institución, con desequilibrios y ritmos diferentes ya que, en general, las bases irían más lejos que la jerarquía, que tendería a ser más prudente. Como veremos, esta situación origina tensiones y conflictos más o menos directos, que finalmente pueden llevar a que la jerarquía deje de proteger a esas bases frente al poder político, creando unas relaciones de fuerza complicadas y con situaciones ambiguas. En otras ocasiones, sin embargo, las bases consiguen arrastrar a la jerarquía hacia tomas de posición más claras.

Lo explicado por Hermet es en gran medida aplicable al caso español, y así lo reconoce él mismo al considerar que el ejemplo de España constituye el modelo “ideal” de ejercicio de funciones políticas de suplencia de organizaciones religiosas en un régimen de pluralismo limitado. Debido a la presencia social que tenían y al importante papel que les reconocía un Estado confesional como el de la España franquista, las fuerzas católicas se encontraban en este caso en una posición dominante respecto al resto de corrientes políticas, tanto las ligadas al régimen como las de oposición al mismo. Las organizaciones religiosas de la España franquista cumplían así todas las funciones políticas de sustitución explicadas por Hermet, ya fuera en términos de complementariedad o de rivalidad con las organizaciones políticas de la dictadura.

Sin embargo, a pesar de las funciones parapolíticas que las organizaciones religiosas pueden cumplir frente a los regímenes de pluralismo limitado, Hermet se pregunta en sus conclusiones si podemos hablar de una verdadera oposición política a los

mismos. La pregunta recae, más específicamente, sobre los casos latinoamericanos e ibéricos, para terminar respondiendo que no se trataría de una verdadera oposición política, porque las organizaciones religiosas no pueden en ningún caso aspirar a sustituir al poder establecido. Por ello, a pesar de todas las funciones políticas cumplidas –fomento de una conciencia crítica con el poder, formación de líderes y militantes o elaboración de programas–, el rol político de las organizaciones religiosas estaría limitado, pareciéndose más a clubs políticos que a partidos. La actividad de estas entidades religiosas satisfaría así las aspiraciones de algunos de sus miembros políticamente inquietos, aunque contribuyendo al mismo tiempo a su esterilización en la práctica. Sus miembros quedarían encerrados en una especie de “cuadro de inacción” que propiciaría una toma de conciencia, pero sin desembocar en una salida concreta ni molestar realmente a las autoridades políticas⁶⁹.

Así, Hermet cierra el artículo preguntándose incluso si ese catolicismo que pretende contestar al poder no se convertiría más bien en un útil instrumento para los regímenes en cuestión, proporcionando al sistema político la imagen de una cierta tolerancia y pluralismo. De esta manera, y al no poder acceder al poder ni derribarlo, las organizaciones religiosas terminarían convirtiéndose en una “pseudo-oposición” sin consecuencias graves para los sistemas a los que pretenden oponerse.

Basándome en las investigaciones realizadas hasta el momento, considero que podemos cuestionar esta última idea de Hermet. Así, los avances historiográficos permiten afirmar que la oposición católica al franquismo preocupó, y mucho, a la dictadura, al erosionar su poder en diferentes frentes. Esta preocupación queda demostrada, por ejemplo, por la represión llevada a cabo contra militantes de organizaciones de laicos y miembros del clero. Las consecuencias de esta oposición fueron importantes en lo que a legitimidad social de la dictadura se refiere, debido a las sucesivas tomas de posición de parte de la Iglesia en el ejercicio del citado rol tribunicio. En un plano más práctico, la cesión de infraestructuras de la Iglesia a la oposición

⁶⁹*Ibid.*, pp. 455-456, 467-468 y 470.

antifranquista resultó fundamental para el ejercicio de esta última.

Asimismo, no podemos menospreciar los efectos que la socialización ejercida por determinadas organizaciones católicas tuvo en el aprendizaje político de muchos ciudadanos, tal y como veremos más adelante, en lo que el propio Hermet reconoce como función parapartisana. Aunque es cierto que organizaciones como HOAC y JOC *per se* no podían, efectivamente, cumplir un papel político *stricto sensu*, y sus posibilidades de oponerse frontalmente a la dictadura eran limitadas. Es a esto a lo que se refiere Hermet al hablar de “cuadro de inacción”, y la razón por la que aquellos militantes católicos que quisieron ejercer una verdadera oposición a la dictadura se vieron obligados a integrar organizaciones clandestinas abiertamente antifranquistas.

Algunas de estas cuestiones son recuperadas, detalladas y reformuladas en los dos volúmenes *Los católicos en la España franquista*. El primero de ellos consta de tres partes: una primera sobre el catolicismo español y su ideología política; una segunda en la que describe los diferentes actores del catolicismo español, prestando una especial atención al laicado; y una última parte teórica. El segundo está elaborado de manera cronológica para repasar la evolución política de las relaciones entre el catolicismo y el Estado franquista.

El aspecto teórico de su artículo de 1973 es desarrollado en la tercera y última parte del primer volumen. El libro plantea que las complejas relaciones entre el Estado franquista y la Iglesia española estuvieron caracterizadas por una “connivencia conflictiva”⁷⁰ que terminó en una ruptura consumada. Así, trata de ir más allá de las interpretaciones que dan cuenta de una armoniosa relación entre la dictadura franquista y la Iglesia, así como de aquellas explicaciones demasiado unilaterales y simplistas sobre las funciones del catolicismo. Hermet pretendía, entre otras cosas, superar el análisis marxista que considera a la Iglesia únicamente como aparato ideológico al servicio de las clases dominantes. Además, el autor plantea la relación entre la Iglesia española y el Estado franquista en una dinámica caracterizada por los conflictos de poder entre los

⁷⁰Guy HERMET: *Les Catholiques dans l'Espagne franquiste. Vol. 1...*, p. 16.

Estados y las Iglesias, en un marco de pretensiones regalistas del Estado a las que las Iglesias se resistieron. Esto es especialmente cierto en el caso de España, donde la Iglesia se opuso con especial crudeza al proceso de construcción del Estado liberal⁷¹. Teniendo en cuenta todos estos elementos, entre muchos otros, Hermet introduce en su análisis una complejidad que pretende ilustrar el conflicto de poder que se da entre la dictadura y la institución eclesiástica, así como la heterogeneidad del catolicismo español y de las funciones que este puede cumplir en el seno de la sociedad.

Esa última parte teórica se plantea también como “epílogo provisional”. En ella, tras recordar las funciones políticas que pueden cumplir las organizaciones religiosas en un contexto como el del franquismo, Hermet vuelve a preguntarse por el alcance del término “políticas”, y si este es aplicable al caso que nos ocupa: “est-ce à dire pour autant que le catholicisme espagnol ne remplit pas, dans ces conditions, de rôle politique au sens strict, et qu'il se limite tout au plus au domaine du para-politique?”. Hermet responde de manera negativa a esta pregunta para explicar que, en un contexto como el de la dictadura franquista, las diferencias entre las funciones que cumplen las organizaciones religiosas y los partidos políticos son puramente nominales. Las primeras no pretenden tomar el poder ni ejercer la oposición política por sí mismas, mientras que los segundos no pueden hacerlo por encontrarse bajo un régimen dictatorial. Así, Hermet parece replantear las conclusiones que dejaba semiabiertas en el artículo “Les fonctions politiques des organisations religieuses dans les régimes à pluralisme limité”.

Según Hermet, la Iglesia evolucionó desde la búsqueda de “la autonomía en la interdependencia” con el Estado hacia una estrategia de “autonomía en el distanciamiento” de este, en un proceso marcado por una gran ambigüedad por parte de la institución eclesial. El libro termina señalando el carácter multilateral de las relaciones entre el Estado franquista y la Iglesia, en las que entrarían en juego no solo estos dos actores sino también los fieles y la Santa Sede⁷². Por ello, se concluye que la Iglesia española, por sí misma y sin la influencia de otros actores y dinámicas, habría tardado

⁷¹Véase Ángel Luis LÓPEZ VILLAVARDE: *El poder de la Iglesia...*, especialmente los capítulos 3 y 4.

⁷²Guy HERMET: *Les Catholiques dans l'Espagne franquiste. Vol. 1...*, pp. 354 y 359.

mucho más tiempo en afrontar el giro hacia el desencanche del franquismo. De esto pretende dar cuenta el segundo volumen de *Los católicos en la España franquista*, titulado *Crónica de una dictadura*, y esta tesis sobre el caso de Zaragoza busca también añadir luz a las relaciones de la Iglesia de base con otros actores sociales.

Otro sociólogo cuyo trabajo nos interesa es Rafael Díaz-Salazar, quien ha analizado la incidencia del factor católico en la política y la sociedad, dedicando especial atención a las relaciones entre la izquierda y el catolicismo⁷³. Díaz-Salazar asume, además, buena parte de los planteamientos teóricos de Hermet y de otros autores en los que el politólogo francés se basa. En *Iglesia, dictadura y democracia* analiza las relaciones entre la Iglesia católica española y el sistema político entre 1953 y 1979, atendiendo tanto a la jerarquía como a los intelectuales y a las bases católicas. Él mismo afirma que, hasta el momento, existían trabajos o sobre la jerarquía, o sobre las bases, pero apenas alguno que incluyera ambos niveles de la institución católica.

En la introducción, Díaz-Salazar señala el carácter teórico-práctico del libro, además de abogar por una interdisciplinariedad que permita el encuentro entre teología, sociología e historia. Así, la obra se organiza en dos primeros capítulos teóricos; una parte central, la más importante, dedicada a demostrar el rol cumplido por la Iglesia española en el periodo cubierto por el libro; y una última parte de tipo teológico “dedicada a unas propuestas de futuro para la Iglesia española”.

Como ya hiciera Hermet, Díaz-Salazar señala la insuficiencia del análisis marxista por no tener en cuenta la capacidad de evolución de la Iglesia ni el potencial deslegitimador del poder que tiene. Según Díaz-Salazar, “el factor religioso posee un gran potencial revolucionario, que puede llegar a desterrar el status sacralizante dado a múltiples instituciones, presentándolas como obra de los hombres contrarias al plan de

⁷³Como ejemplos más significativos para este tema concreto podemos citar Rafael DÍAZ-SALAZAR: *Nuevo socialismo y cristianos de izquierda*, Madrid, HOAC, 2001, muy útil para comprender la peculiar cultura política y sindical no sólo de HOAC y JOC, sino de los grupos cristianos de base en general. ÍD.: *Iglesia, dictadura y democracia...*; ÍD.: "Política y religión en la España contemporánea", *Reis: Revista española de investigaciones sociológicas*, 52 (1990), pp. 65-84; ÍD.: *La izquierda y el cristianismo*, Madrid, Taurus, 1998.

Dios sobre la historia”⁷⁴.

Por ello, Díaz-Salazar se basa en los análisis que Hermet desarrolla en el artículo “Les fonctions politiques...” para cubrir dichas insuficiencias del análisis marxista, y para poder explicar y demostrar que la Iglesia no ha cumplido únicamente un rol legitimador del poder, sino también deslegitimador. Esto le permite hablar de “pluralidad funcional” del factor religioso, tras lo cual señala que la realidad española sería un marco “privilegiado” para observar y analizar dicha variedad de funciones que la religión puede cumplir, dada la evolución experimentada por la Iglesia española y sus relaciones con el Estado y la sociedad⁷⁵.

Advirtiendo de las simplificaciones a las que puede llevar esta dicotomía entre legitimación y deslegitimación, fundamentalmente por las frecuentes posturas ambiguas de la jerarquía eclesiástica, lo que hace el libro es demostrar con ejemplos concretos cómo la Iglesia española habría basculado de la legitimación a la deslegitimación de la dictadura franquista. Esto se organiza en dos capítulos diferentes: “El catolicismo en España como factor de legitimación. El apoyo de la Iglesia al franquismo” y “El catolicismo en España como factor de deslegitimación. La oposición de la Iglesia al franquismo”, ambos ordenados en epígrafes relativos, por una parte, a cada uno de los distintos sectores de la institución –obispos, sacerdotes, profesionales-estudiantes-intelectuales, obreros y campesinos– y, por otra parte, al tipo de legitimación o deslegitimación ejercida –política, socioeconómica e ideológico-cultural–. Díaz-Salazar considera además que existen dos periodos diferentes, 1953-1965 y 1965-1975, que dividen también cada uno de los capítulos.

Díaz-Salazar reconoce y detalla ciertos obstáculos para hacer una reconstrucción histórica precisa del papel cumplido por los militantes obreros católicos en el seno de la lucha sindical y antifranquista. Algunas dificultades derivarían, por ejemplo, del hecho de que la HOAC y la JOC no aparecían como tales en muchos de los conflictos laborales

⁷⁴Rafael DÍAZ-SALAZAR: *Iglesia, dictadura y democracia...*, pp. 56, 49, 55, 95 y 106.

⁷⁵*Ibid.*, pp. 107-111.

en los que participaban sus militantes. Existía una vocación explícita de no asimilarse a un sindicato católico, sino que su labor residió, fundamentalmente, en la concienciación y formación de militantes que participaban, a título individual, en la lucha obrera. Además, el funcionamiento de HOAC y JOC, abierto a “influenciados” y a trabajadores no católicos, hace difícil cuantificar y calibrar el peso real y directo de su actividad en la reconstrucción del movimiento obrero.

Así pues, y como el propio autor reconoce, si bien la aportación de la militancia católica de base a la construcción de un sindicalismo de clase fue innegable y reconocida por los otros actores implicados, en ocasiones resulta difícil “precisar y concretar este aporte”⁷⁶ a partir de fuentes documentales. Por lo tanto, es cierto que algunas partes del libro están escasamente basadas en fuentes primarias. Sin embargo, muchos de los episodios y cuestiones que aparecen están ilustrados con una importante muestra de libros y artículos escritos casi al calor de los hechos, a modo de reflexión por parte de teólogos en revistas religiosas de corte renovador, como *Iglesia Viva* o *Pastoral Misionera*.

Podemos decir que, con el tiempo y los avances de la investigación, muchas de las cuestiones expuestas de manera general por Díaz-Salazar en 1981 en *Iglesia, dictadura y democracia* han sido desarrolladas y confirmadas por historiadores que se han dedicado, fundamentalmente, a estudios locales. Así, ya sea a través de trabajos específicos sobre movimientos especializados de AC, sobre clero contestatario o sobre las relaciones entre poder político y religioso a nivel diocesano, las investigaciones que se ocupan del proceso de despegue o desenganche de la Iglesia respecto al franquismo han conocido un importante impulso en los últimos años, tal y como veremos.

Otro de los trabajos útiles de Díaz-Salazar para comprender la evolución y las motivaciones de una parte del catolicismo de base es *Nuevo socialismo y cristianos de izquierda*⁷⁷. En este estudio, Díaz-Salazar aplica el concepto de *cultura política* para describir la identidad propia de los grupos cristianos progresistas. Esta identidad es

⁷⁶*Ibid.*, p. 206.

⁷⁷Rafael DÍAZ-SALAZAR: *Nuevo socialismo...*

resultado de una particular mezcla de elementos religiosos, políticos e intelectuales, que habrían dado lugar a toda una visión del mundo que llevó a muchos a comprometerse en distintas causas políticas y sociales progresistas a través de su fe religiosa⁷⁸.

En efecto, Díaz-Salazar sostiene que una peculiar religiosidad favoreció la creación de una determinada cultura y acción políticas, condicionando muchos elementos clave de la identidad y la ideología de los cristianos de izquierda. Esta religiosidad estaba marcada, por ejemplo, por el hecho de haberse desarrollado entre la clase obrera y por el diálogo con el marxismo y otras ideologías de izquierdas. Por ello podemos hablar, desde la sociología, de *religiosidad obrera*, *religiosidad proletaria*, o *religiosidad del compromiso*, incluyendo en esta última categoría a los intelectuales y profesionales de clase media que se integraron en este cristianismo de liberación. Esta religiosidad constituía una innovación religiosa que explícitamente intentaba superar el tradicional rechazo de los trabajadores hacia una religión burguesa e individualista.

No solo los especialistas en historia religiosa o eclesiásticas se han interesado por este tipo de militancia católica. Lo cierto es que la mayoría de los estudios recientes sobre la reconstrucción del movimiento obrero durante la segunda mitad del franquismo, o sobre la oposición a la dictadura en general, incluyen a los movimientos católicos de base en sus consideraciones. Además, el rol cumplido por la Iglesia católica en su conjunto durante la dictadura franquista ha sido objeto de una importante atención historiográfica, y constituye uno de los principales elementos a tener en cuenta en cualquier análisis sobre el periodo.

Así, es bien conocido el papel de colaboración y de apoyo que la Iglesia católica desempeñó durante la Guerra Civil del lado de los sublevados, y cómo constituyó parte

⁷⁸Concepto en ocasiones discutido por su amplitud y ambigüedad, podemos entender las culturas políticas “como conjuntos de discursos y prácticas, como códigos o conjuntos de valores y representaciones, específicos, plurales y conflictivos”. Además, “las culturas políticas están sujetas a cambios y permutaciones; experimentan procesos de auge y declive; se definen en un proceso de interacción entre ellas y los planos de la vida cotidiana; «generan», por la vía de la hegemonía de alguna de ellas o por elementos fuertes de transversalidad, marcos culturales compartidos, que podrán constituirse a su vez en territorios en disputa”. Manuel PÉREZ LEDESMA y Ismael SAZ (eds.): *Historia de las culturas políticas en España y América Latina. Volumen IV: Del Franquismo a la Democracia 1936-2013*, Madrid y Zaragoza, Marcial Pons Historia y Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2015, p. 11.

integrante del régimen franquista, gracias a la multitud de obras historiográficas dedicadas a este tema⁷⁹. Además de esto, en los últimos años se está rompiendo con la visión monolítica del papel ejercido por la Iglesia española durante la II República, la Guerra Civil y el franquismo.

En ambos sentidos, es importante señalar el trabajo realizado en torno a los sucesivos proyectos de investigación sobre “Catolicismo y secularización en la España del siglo XX” dirigidos por Feliciano Montero entre 2002 y 2018. Este grupo de investigadores se ocupa, desde una perspectiva interdisciplinar y comparada, de muy variados aspectos relacionados con el hecho religioso, fundamentalmente en la España del siglo XX⁸⁰. Muy vinculada a la actividad de este grupo de investigadores, la Asociación Española de Historia Religiosa Contemporánea se fundó en 2017, apostando por continuar abriendo vías de investigación y ampliando los puntos de vista desde los que se aborda la historia religiosa en España.

Varios de los investigadores relacionados con el citado proyecto de investigación han dedicado una atención creciente al proceso de “despegue” o “desenganche” de la Iglesia católica respecto a la dictadura franquista, sobre todo en lo que se refiere a las relaciones Iglesia-dictadura, taranconismo o conflictos intraeclesiales⁸¹. Este proceso es cada vez más tenido en cuenta tanto por especialistas en la historia de la Iglesia como por toda investigación dedicada al periodo final del franquismo, dada la importancia simbólica que para la dictadura tuvo la “traición” de una parte de su otrora mayor aliado

⁷⁹ Julián CASANOVA: *La Iglesia De Franco*, Madrid, Temas de Hoy, 2001; Alfonso BOTTI: *Cielo y dinero: el nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*, Madrid, Alianza editorial, 1993; Manuel ORTIZ HERAS y Damián A. GONZÁLEZ MADRID (eds.): *De la cruzada al desenganche...*; Ángel Luis LÓPEZ VILLAVARDE: *El poder de la Iglesia...*, entre muchos otros ejemplos.

⁸⁰ Fruto del trabajo de este grupo de investigación y del legado de Feliciano Montero es la obra Julio DE LA CUEVA MERINO et al. (eds.): *De la Historia Eclesiástica a la Historia Religiosa. Estudios en homenaje al profesor Feliciano Montero García*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 2018.

⁸¹ Feliciano MONTERO: *La iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975): la oposición durante el franquismo*, Madrid, Encuentro, 2009; Manuel ORTIZ HERAS y Damián A. GONZÁLEZ MADRID (eds.): *De la cruzada al desenganche...*; Julio DE LA CUEVA, Angel Luis LÓPEZ VILLAVARDE y Alfonso BOTTI: *Clericalismo y asociacionismo católico en España, de la restauración a la transición: un siglo entre el palio y el consiliario*, Cuenca, Universidad de Castilla La Mancha, 2005.

y apoyo, y es en este contexto en el que se enmarca mi tesis doctoral.

En este sentido, a Feliciano Montero debemos muchos de los avances en la cuestión, pues articuló sus aportaciones de los últimos años en torno a esta noción de “desenganche”. Montero fue, asimismo, uno de los mayores especialistas en la ACE⁸², por lo que sus trabajos son útiles para estudiar las relaciones de la HOAC y la JOC con Acción Católica, por un lado, y con la jerarquía eclesiástica y el régimen, por otro. Montero estudió, además, el catolicismo social, por lo que explicó de manera muy clara cómo estos grupos católicos de base, no solo los obreros sino la mayoría de las ramas de la AC, evolucionaron desde la doctrina social de la Iglesia hasta el compromiso político, social y sindical.

Los trabajos de Montero otorgan una importancia primordial tanto al papel de la Iglesia en la crisis final del régimen franquista y en la Transición⁸³, como a los movimientos católicos de base en el crisol de oposiciones al franquismo. Así, por ejemplo, Feliciano Montero consideraba que la Iglesia católica española vivió una transición a la democracia años antes de la muerte de Franco, transición que habría sido favorecida por el conflicto de los movimientos especializados de AC con la jerarquía eclesiástica y el régimen⁸⁴. Si bien es innegable el giro que la Iglesia española experimentó durante los últimos años del franquismo, así como el papel primordial que esta evolución tuvo en la crisis final del régimen, hablar de “pretransición” o de transición a la democracia dentro de la Iglesia merece algunos matices.

En primer lugar, no pueden olvidarse los importantes conflictos que este proceso despertó en la propia institución eclesial, que estuvo lejos de ser monolítica en lo que a separarse de la dictadura se refiere, como el propio Montero muy bien explicó en trabajos

⁸²Feliciano MONTERO: *La Acción Católica y el franquismo. Auge y crisis de la Acción Católica especializada*, Madrid, UNED, 2000.

⁸³Feliciano MONTERO: "La Iglesia y la Transición"; ÍD.: "Iglesia y política en la transición: los católicos ante la transición política", *Espacio, tiempo y forma. Serie V, Historia contemporánea*, 12, 1999, pp. 335-356.

⁸⁴Feliciano MONTERO: *La Acción Católica y el franquismo...*, p. 243.

como “La Iglesia dividida”⁸⁵ o en *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia*⁸⁶. La división se debió tanto a motivos eclesiales, marcados por la recepción del Concilio Vaticano II, como políticos, siendo indisociables ambas vertientes. Y si bien la jerarquía renovadora terminó imponiéndose en órganos como la Conferencia Episcopal Española, una buena parte de los obispos y del clero continuó siendo fiel al régimen hasta la muerte de Franco, como veremos en el caso del arzobispo de Zaragoza, Pedro Cantero Cuadrado.

Por otra parte, al hablar de “pretransición” en el seno de la Iglesia es legítimo preguntarse por los intereses que la institución defendía al emprender este proceso. Como explican Julián Casanova y Carlos Gil Andrés:

“Resulta muy exagerado concluir que la mayoría del clero, y de la Conferencia Episcopal, creada en 1966, abandonaron en esos últimos años el franquismo y abrazaron la causa democrática [...]. Por eso sería más correcto decir, como matizaba hace ya un tiempo Frances Lannon, que la Iglesia española había descubierto que sus intereses «podían estar mejor protegidos bajo un régimen pluralista que mediante una dictadura» que manifestaba ya importantes síntomas de crisis”⁸⁷.

Aunque podamos considerar que el evidente despegue de una parte de la Iglesia a finales de la dictadura formó parte de una estrategia de adaptación para preparar una eventual transición, lo cierto es que este proceso hunde sus raíces muchos años atrás. Montero explicó cómo una parte de los intelectuales católicos comenzaron un proceso de autocritica ya en los años cincuenta, replanteándose la relación entre el catolicismo y el franquismo⁸⁸. También en los años cincuenta comenzaron a evolucionar la orientación pastoral y los planteamientos de los movimientos especializados de AC, y se dieron tensiones entre católicos y falangistas por cuestiones sociales como el modelo sindical del régimen. Este tipo de tensiones, que no pueden ser consideradas una ruptura entre la

⁸⁵Feliciano MONTERO: "La iglesia dividida...".

⁸⁶Feliciano MONTERO: *La iglesia: de la colaboración...*

⁸⁷Julián CASANOVA y Carlos GIL ANDRÉS: *Historia de España en el siglo XX*, Barcelona, Editorial Ariel, 2009, p. 297.

⁸⁸Feliciano MONTERO: "Los intelectuales católicos, del colaboracionismo al antifranquismo, 1951-1969", *Historia del presente*, 5, 2005, pp. 41-68; Feliciano MONTERO y Joseba LOUZAO (eds.): *Catolicismo y franquismo en la España...*

dictadura y la Iglesia, anticiparon algunas de las problemáticas que sí provocarían conflictos abiertos en los años sesenta y setenta.

En lo que se refiere a la ACE, el trabajo de Montero resulta fundamental para conocer y comprender su historia durante el franquismo, así como la relación que sus diferentes movimientos tuvieron con la dictadura. La interpretación de Montero se centra en la evolución que la organización vivió desde la AC general o parroquial a la especializada, y señala que este cambio fue paralelo a los cambios eclesiales –Concilio Vaticano II– y sociopolíticos –Plan de Estabilización de 1959–⁸⁹. Esta evolución tenía implicaciones no solo organizativas, nivel en el cual los problemas fueron abundantes por la coexistencia de las estructuras parroquial y especializada, sino también ideológicas y metodológicas. Montero señaló que, desde el principio, la nueva estructura había provocado la polémica sobre el grado de autonomía del que debían gozar los nuevos movimientos, debate que se prolongó en el tiempo y que estaba ligado a la cuestión más profunda de los efectos disgregadores que podrían provocar unas organizaciones compartimentadas según criterios de clase. Montero afirmaba que “en este dilema entre el interclasicismo armónico de los centros parroquiales de la AC general y la separación de clases y ambientes que asumen los Movimientos especializados se centran muchas de las polémicas de los años sesenta”⁹⁰.

Varios miembros del citado Grupo de Investigación sobre “Catolicismo y secularización en la España del siglo XX” han colaborado en la obra colectiva *De la cruzada al desencanto: la Iglesia española entre el Franquismo y la Transición*⁹¹, de la cual extraigo numerosos elementos relevantes para mi tesis doctoral. La obra parte de la iniciativa del Seminario de Estudios del Franquismo y la Transición (SEFT), de la Universidad de Castilla-La Mancha, y en ella se explica desde diversos puntos de análisis el proceso vivido por la Iglesia católica desde la colaboración estrecha con la dictadura

⁸⁹Feliciano MONTERO: "La ACE en el franquismo. Una visión de conjunto", *XX Siglos*, 12, 49 (2001), pp. 25-39, esp. p. 26.

⁹⁰Feliciano MONTERO: *La Acción Católica y el franquismo...*, pp. 30-31, 52-53 y 55.

⁹¹Manuel ORTIZ HERAS y Damián A. GONZÁLEZ MADRID (eds.): *De la cruzada al desencanto...*

franquista hasta el “despegue” explicitado desde finales de los años sesenta.

De la cruzada al desenganche señala que la abundancia de estudios existentes sobre las relaciones entre la Iglesia española y el franquismo han hecho posible la “constatación de que esta institución no solo había sido colaboradora con el régimen franquista resultante de la guerra civil sino que había llegado a ser parte de él mismo”⁹². Precisamente por el amplio reconocimiento de esta colaboración, los autores señalan que la dificultad estribaría en resaltar y explicar la heterogeneidad del catolicismo español, frente a las tendencias hegemónicas de la propia institución. Ese sería, precisamente, uno de los objetivos del volumen: plasmar dicha diversidad y heterogeneidad, para ofrecer una visión más compleja y rica en matices del rol de la Iglesia y de los católicos en la historia de la España reciente.

En cualquier caso, sí reconocen que las investigaciones sobre el antifranquismo llevadas a cabo en los últimos años suelen incluir la presencia del catolicismo de base como un factor determinante para permitir el desarrollo de movimientos sociales como el obrero o el vecinal. El papel que tuvieron los movimientos católicos fue posible gracias al rol de suplencia que cumplieron, según los planteamientos de Hermet. Además, en el caso de España, la privilegiada posición de la Iglesia, así como los recursos con los que contaba, le permitieron convertirse en un “«espacio protegido» en el que muchos españoles tomaron verdadero contacto con la realidad”⁹³, tal y como trataremos de demostrar en los siguientes capítulos para el caso de Zaragoza.

Según *De la cruzada al desenganche* habría sido, precisamente, dicha conceptualización de Hermet y la función tribunicia y de suplencia que otorga a los movimientos católicos, la que ha permitido en los últimos años un notable desarrollo de los estudios sobre el rol que cumplieron las organizaciones obreras católicas en el seno del antifranquismo. Estos avances se han producido, fundamentalmente, en el campo de los estudios locales y regionales, a los que el libro coordinado por Ortiz Heras y González

⁹²*Ibid.*, p. 11.

⁹³*Ibid.*, p. 13.

contribuye en varios capítulos.

Por último, la introducción del volumen señala un cambio de tendencia en el estudio de las aportaciones del catolicismo español a los cambios ocurridos en España desde los años sesenta. Si bien hasta hace unos años las investigaciones al respecto eran poco numerosas, debido a una serie de dificultades relacionadas con ciertos prejuicios por parte de la historiografía, con el acceso a las fuentes o con la escasez de investigadores ajenos a la Iglesia, algunos cambios han permitido la aparición de trabajos cada vez más numerosos sobre el desenganche de la Iglesia respecto a la dictadura, y sobre el papel cumplido por la institución eclesiástica en la democratización del país.

Así pues, la obra contribuye a dicha corriente a través de once capítulos con diferentes enfoques, en función de criterios temporales, temáticos o geográficos. Encontramos trabajos sobre la elaboración del mito de la Cruzada⁹⁴, sobre las divisiones y tensiones intraeclesiales durante el tardofranquismo⁹⁵ y sobre la Iglesia ante la transición hacia la democracia⁹⁶. Se da, además, una importancia destacada a determinados territorios en los que la Iglesia “adquirió una indudable especificidad por la fuerte presencia del catolicismo en los nacionalismos antifranquistas”⁹⁷. Por ello, se dedican capítulos específicos a Cataluña⁹⁸, Galicia⁹⁹ y el País Vasco¹⁰⁰. En lo que se

⁹⁴Angel Luis LÓPEZ VILLAVERDE: "Iglesia de la cruzada. La elaboración del mito de la cruzada", en Manuel ORTIZ HERAS y Damián A. GONZÁLEZ MADRID (eds.): *De la cruzada al desenganche...*, 2011, pp. 21-50.

⁹⁵Feliciano MONTERO: "La iglesia dividida...".

⁹⁶Romina DE CARLI: "La iglesia ante la transición democrática: ¿confesionalidad tolerante o aconfesionalidad privilegiada?", en Manuel ORTIZ HERAS y Damián A. GONZÁLEZ MADRID (eds.): *De la cruzada al desenganche...*, pp. 77-102.

⁹⁷Manuel ORTIZ HERAS y Damián A. GONZÁLEZ MADRID (eds.): *De la cruzada al desenganche...*, pp. 17-18.

⁹⁸Hilari RAGUER SUÑER: "La oposición cristiana al franquismo en Cataluña", en Manuel ORTIZ HERAS y Damián A. GONZÁLEZ MADRID (eds.): *De la cruzada al desenganche...*, pp. 161-186.

⁹⁹José Ramón RODRÍGUEZ LAGO: "De la larga noche de piedra al despertar. La iglesia y los católicos de Galicia entre la cruzada y la transición a la democracia", en Manuel ORTIZ HERAS y Damián A. GONZÁLEZ MADRID (eds.): *De la cruzada al desenganche...*, pp. 187-206.

¹⁰⁰Anabella BARROSO ARAHUETES: "Luces y sombras de la Iglesia vasca durante el franquismo y la transición", en Manuel ORTIZ HERAS y Damián A. GONZÁLEZ MADRID (eds.): *De la cruzada al desenganche...*, pp. 207-234.

refiere al criterio geográfico, también se dedican tres capítulos a la diócesis de Albacete¹⁰¹, dado el origen de la obra en el seno de la Universidad de Castilla-La Mancha, pero sobre todo por una reivindicación explícita de la historia local y de lo que las diócesis con menor conflictividad pueden enseñarnos sobre los cambios sociales y eclesiales de los años sesenta y setenta.

En este sentido, y salvando las distancias, nos interesan los aportes que dichos capítulos sobre Albacete pueden aportar para el caso de Zaragoza. Fundamentalmente en lo que se refiere al apostolado rural y a los curas de los pueblos, pero también respecto al papel jugado por la JOC en empresas medianas o a la actitud del obispo en cuestión frente a la dictadura.

Por ejemplo, Ortiz Heras en “La Iglesia en una diócesis joven. Ambigüedad y control de la jerarquía ante los cambios” justifica la inclusión de tres capítulos sobre la diócesis de Albacete por la necesidad de estudiar casos que han recibido escasa atención por parte de la historiografía. Esto es debido a que no tuvieron una especial significación en el contexto nacional, ni fueron escenario de importantes conflictos. Sin embargo, es precisamente en este tipo de diócesis en las que podrían apreciarse los matices reivindicados por los autores en la introducción del volumen, permitiendo romper con una visión lineal de la historia de la Iglesia entre el franquismo y la transición. Así, el estudio de casos diferentes de los más conocidos, como pueden ser el vasco o el catalán, permitiría integrar en el relato historiográfico opciones intermedias entre la colaboración incondicional con la dictadura o la ruptura total con la misma¹⁰².

En efecto, si bien el caso de Zaragoza dista del albaceteño, se trataba también de una provincia rural, a excepción de la capital aragonesa. Por ello, encontramos importantes paralelismos con el caso que nos ocupa en el capítulo que González Madrid

¹⁰¹Manuel ORTIZ HERAS: "La Iglesia en una diócesis joven. Ambigüedad y control de la jerarquía ante los cambios", pp. 235-264; Damián A. GONZÁLEZ MADRID y Oscar MARTÍN GARCÍA: "«Cristianos conscientes en el mundo rural». El movimiento de curas rurales en la diócesis de Albacete (1965-1977)", pp. 265-290; Oscar MARTÍN GARCÍA y Damián A. GONZÁLEZ MADRID: "La aportación católica...", todos ellos en Manuel ORTIZ HERAS y Damián A. GONZÁLEZ MADRID (eds.): *De la cruzada al desenganche...*

¹⁰²Manuel ORTIZ HERAS: "La Iglesia en una diócesis joven...", pp. 235-236.

y Martín García dedican al Movimiento Rural de Adultos (MRA) de AC en la provincia de Albacete. Si bien el contexto sociolaboral era diferente, sí encontramos problemáticas comunes, y en ambos casos podemos documentar el papel que cumplió una parte del clero para enfrentarse a ellas.

Además, otra de las razones aducidas por los autores de los tres capítulos sobre Albacete para el estudio de diócesis de, *a priori*, menor relevancia, es el hecho de que fue precisamente en las provincias con menor conflictividad o tradición sindical donde los movimientos apostólicos especializados pudieron tener un peso relativo más importante. En el contexto que nos ocupa, el de la lucha contra la dictadura franquista, la práctica inexistencia de partidos políticos o sindicatos de clase organizados habría dado mayor relevancia a movimientos como la JOC o la JARC. Al MRA se debería la apertura de “nuevos espacios de participación ciudadana” en los que se practicaba la autoorganización, la denuncia sociopolítica y la creación de vínculos de sociabilidad y solidaridad¹⁰³, cumpliendo así la función parapolítica explicada por Hermet, y que estos autores también recogen.

Así, la actividad del MRA y las distintas iniciativas que este impulsó fomentaron “formas de participación ciudadana alternativas” a las oficiales, articulando así “un mayor pluralismo social” y contribuyendo a erosionar “las bases del discurso sociopolítico” franquista. Los espacios cívicos abiertos por las actividades del apostolado rural permitieron a los vecinos tener un primer contacto con formas horizontales de participación, fomentando así el aprendizaje democrático, que habría facilitado el proceso de transición¹⁰⁴.

Es precisamente esta idea la que articula también el siguiente capítulo¹⁰⁵, en el que se utiliza el enfoque micro y las fuentes orales para visibilizar el papel que tuvieron los sectores católicos en el proceso de construcción de ciudadanía. Así, frente a las grandes

¹⁰³Damián A. GONZÁLEZ MADRID y Oscar MARTÍN GARCÍA: "Cristianos conscientes...", p. 269.

¹⁰⁴*Ibid.*, p. 289.

¹⁰⁵Oscar MARTÍN GARCÍA y Damián A. GONZÁLEZ MADRID: "La aportación católica...".

movilizaciones que protagonizan el relato canónico sobre la crisis del franquismo y la transición a la democracia, los autores reivindican también la utilidad del concepto de sociedad civil para el caso español, así como los “mecanismos de creación de redes informales”, basándose en las aportaciones teóricas de Pamela B. Radcliff.

Radcliff, apoyándose asimismo en Huntington¹⁰⁶, tiene en cuenta el rol que el tejido social tradicional de la Iglesia católica puede cumplir en determinados procesos de transición a la democracia¹⁰⁷. Sin embargo, para el caso español, Radcliff señala la paradoja de que la red asociativa de la Iglesia había quedado destruida por la crisis de AC, a pesar de lo cual sí existiría una base más difusa e informal y el papel de la Iglesia habría sido más bien “como catalizadora de asociaciones no religiosas”¹⁰⁸. En este sentido, Radcliff otorga un papel primordial a las parroquias, en torno a las cuales se construyeron “nuevas formas de sociabilidad desde la base”, con la actividad de estructuras como las Asociaciones de Cabezas de Familia (ACF) y Asociaciones de Vecinos (AAVV), Asociaciones de Padres de Alumnos (APA) u organizaciones obreras.

Este papel cumplido por las parroquias, fundamentalmente en términos materiales y de infraestructura, ha de ser enmarcado en una perspectiva teórica que interpreta la ciudadanía y la sociedad civil en un sentido amplio¹⁰⁹, incluyendo comportamientos cotidianos en la explicación de cambios políticos más generales. Así, a través del propio funcionamiento de estas asociaciones, que se ocupaban de cuestiones a priori no políticas como podían ser las ligadas a la educación de los niños o el alumbrado del barrio, “se forjaron nuevas prácticas de ciudadanía” que rompían con la desmovilización forzada a la que el franquismo había sometido a la sociedad española. Por ello, “independientemente de si estas prácticas se traducían en una oposición política, ayudaron a preparar el terreno para la transición al crear una sociedad más participativa

¹⁰⁶Samuel P. HUNTINGTON: "Democracy's Third Wave", *Journal of Democracy*, 2, 2 (1991), pp. 12-34.

¹⁰⁷Pamela RADCLIFF: "La Iglesia católica y la transición a la democracia..."

¹⁰⁸*Ibid.*, p. 211.

¹⁰⁹Víctor PÉREZ DÍAZ: *La primacía de la sociedad civil: el proceso de formación de la España democrática*, Madrid, Alianza, 1993; Pamela RADCLIFF: "La Iglesia católica y la transición..."; y, muy especialmente, ÍD.: "La ciudadanía y la transición...".

y plural”¹¹⁰. Esta idea es recurrente en los trabajos sobre organizaciones como la HOAC y la JOC, así como en los testimonios de quienes frecuentaron estos entornos cristianos. Así, las prácticas de los movimientos católicos de base, entendidos en un sentido amplio –incluyendo parroquias y Comunidades de Base, por ejemplo–, permitirían a sus integrantes participar en debates y tomar decisiones de manera colectiva, responsabilizarse de la gestión de sus actividades y, en definitiva, tomar contacto con formas de participación horizontales y democráticas.

Volviendo al caso de Albacete, la puesta en valor de las citadas “redes informales” permite analizar el proceso de descomposición de la dictadura y de transición hacia la democracia en provincias como esta: poco conflictivas y, por ello, habitualmente fuera del foco puesto en las grandes movilizaciones, más propias de centros urbanos e industriales. Esto hace que se considere a Albacete como una provincia resignada y pasiva ante el franquismo, pero eso no significaría, según los autores, un apoyo masivo a la dictadura. Ante la represión, una parte de los ciudadanos “prefirieron articular formas menos peligrosas de participación y de interlocución con las autoridades para la resolución de problemas colectivos”¹¹¹.

Es precisamente de esas formas de participación menos visibles de las que se ocupa el capítulo, empezando por señalar la oportunidad que supuso la aprobación de las Asociaciones de Cabezas de Familia en 1963 y de la Ley de Asociaciones en 1964. Estos canales abiertos por la dictadura, unidos a la protección que ofrecían las estructuras de la Iglesia otorgaron “nuevas oportunidades para el compromiso cívico de un mayor número de albaceteños”¹¹², concretado en Asociaciones de Padres de Alumnos, Asociaciones de Vecinos o clubs juveniles. Este tipo de organizaciones permitieron a sus participantes asumir la resolución de problemáticas comunes, ya fuese para la autoorganización de dichas soluciones, o para reivindicar a las autoridades determinados derechos.

¹¹⁰Pamela RADCLIFF: "La Iglesia católica y la transición...", p. 213.

¹¹¹Oscar MARTÍN GARCÍA y Damián A. GONZÁLEZ MADRID: "La aportación católica...", p. 292.

¹¹²*Ibid.*, p. 293.

Esto supuso un importante entrenamiento en formas de funcionamiento horizontal, colectivo y democrático, pero también una cierta politización al tomar conciencia de la falta de derechos de la población y de su situación de indefensión y marginación en la gestión de muchos aspectos de su vida cotidiana. Así, si bien este tipo de procesos fueron menos visibles que la oposición abierta a la dictadura de los núcleos urbanos más grandes, fueron también importantes en la “reconstrucción de la ciudadanía democrática”¹¹³.

En este sentido, las AAVV han sido a menudo calificadas de “escuelas de ciudadanía”¹¹⁴. Así las analizan también Martín y González, al dedicar las últimas páginas de su trabajo a la importancia que habría tenido el movimiento vecinal de la ciudad de Albacete y de las localidades más importantes de la provincia. Creadas como respuesta a un contexto social, urbano y económico concreto, las AAVV dieron una respuesta práctica y política a la precaria situación de muchos barrios populares. En buena parte de ellas tuvieron, como veremos, una importancia capital el cura y la parroquia del barrio en cuestión, así como militantes de organizaciones católicas como la JOC o las nacientes Comunidades de Base.

No hay que olvidar, sin embargo, la importancia que la militancia comunista tuvo también en el movimiento vecinal. Quizás una de las preguntas que, si acaso inconscientemente, orienta este trabajo es la que nos empuja a tratar de calibrar el peso relativo de los movimientos católicos en la movilización antifranquista. Esta orientación puede llevarnos a perseguir objetivos equivocados, como puede ser medir el peso cuantitativo de cada militancia, entrando así en cuestiones partidistas y obviando matices y posibles dobles militancias.

La contribución del catolicismo de base a la movilización antifranquista debe ser analizada en términos cualitativos, tomando en consideración los elementos específicos que sacerdotes progresistas y militantes católicos pudieron aportar al conjunto de los movimientos sociales del periodo, como fueron el vecinal o el obrero. También será

¹¹³*Ibid.*

¹¹⁴Vicente PÉREZ QUINTANA y Pablo SÁNCHEZ LEÓN (eds.): *Memoria ciudadana y movimiento vecinal: Madrid, 1968-2008*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2008.

necesario tener en cuenta las relaciones establecidas entre militancia católica y comunista, con las influencias mutuas y conflictos que pudo haber en cada caso. En efecto, y si bien hubo un proceso general de acercamiento entre ambas corrientes, no se nos puede escapar que los contextos fueron diferentes en cada zona geográfica o sector económico, como diferentes fueron las relaciones de fuerzas presentes, por ejemplo, en el movimiento obrero y en las nacientes CCOO

En este sentido, y como decíamos, debemos tener en cuenta la mayor importancia relativa que pudo tener el apostolado obrero en provincias poco industrializadas y urbanizadas, con organizaciones políticas y movilización obrera débiles, como fue el caso de Albacete y como lo fue también, en menor medida, el de Zaragoza¹¹⁵. Así pues, yo señalaría el interés de tener en cuenta la estructura empresarial de este tipo de provincias, caracterizadas por el predominio de las pequeñas y medianas empresas, por lo que la movilización obrera masiva fue mucho más complicada de llevar a cabo. Sin embargo, es cierto que la ciudad de Zaragoza vivió un importante crecimiento de su sector industrial durante la década de los sesenta, y encontramos varias grandes empresas pertenecientes, principalmente, al sector metalúrgico –Balay, Alumalsa, Tudor, Van Hool, Inalsa, Taca o Giesa–¹¹⁶. Algunas de estas empresas fueron escenario de conflictos laborales de cierta envergadura, pero la mayor parte de los trabajadores industriales de la ciudad estaban empleados en pequeñas y medianas empresas. Esto dificultaba la tarea de concienciación y captación de militantes, imponiendo la utilización de otro tipo de métodos de proselitismo, tal y como veremos al analizar el caso de la JOC zaragozana.

Volviendo a la obra coordinada por Ortiz Heras y González Madrid, el capítulo de Mónica Moreno está dedicado a las mujeres obreras de la HOACF¹¹⁷, y en él recorre la

¹¹⁵Miguel Ángel ZAMORA y José Miguel PÉREZ BERNAD: *Comisiones Obreras: artífices del moderno movimiento sindical aragonés*, Zaragoza, Fundación Sindicalismo y Cultura de CC.OO. Aragón, 2011, p. 18.

¹¹⁶Carlos FORCADELL y Laura MONTERO: "Del campo a la ciudad: Zaragoza en el nuevo sindicalismo de CC.OO.", en David RUIZ (ed.): *Historia de Comisiones Obreras (1958-1988)*, Madrid, Siglo XXI de España, 1994, pp. 315-344, esp. pp. 321-322.

¹¹⁷Mónica MORENO SECO: "Mujeres, trabajadoras y católicas: la HOACF en el franquismo", en Manuel ORTIZ HERAS y Damián A. GONZÁLEZ MADRID (eds.): *De la cruzada al desenganche...*, pp. 133-160.

evolución de la organización. Comienza el capítulo señalando que, si bien las investigaciones sobre los movimientos católicos han avanzado en los últimos años, no lo ha hecho el estudio de “las relaciones de género en unas agrupaciones segregadas por sexo”¹¹⁸. Así, establece una triple hipótesis de partida, que pretende aportar nuevos elementos al estudio tanto de la movilización antifranquista como de la evolución del catolicismo español bajo el franquismo. Según Moreno, las militantes de la HOACF habrían participado en la contestación social, política y eclesial que se dio entre los años sesenta y setenta; dicha participación tendría tanto elementos comunes como específicos respecto a la organización masculina; y, finalmente, las relaciones entre las ramas femenina y masculina de la HOAC fueron complicadas, especialmente entre sus dirigentes.

En cualquier caso, la existencia de una conciencia específica en tanto que mujeres marcó el tipo de militancia llevado a cabo por la HOACF, centrándose no solo en cuestiones ligadas al mundo del trabajo sino también en aspectos como la formación y la educación de las mujeres obreras, la doble jornada laboral o la falta de servicios en los barrios. Esta atención a toda una paleta de problemas que afectaban a su vida en tanto que obreras, mujeres de obrero y madres las llevó a participar en diversos ámbitos de la movilización ciudadana de los años sesenta y setenta, desde una perspectiva personal en la que las fronteras entre lo público y lo privado eran difusas.

Por último, otro de los capítulos especialmente útiles para esta tesis doctoral es el de Enrique Berzal de la Rosa sobre la participación del clero en el “nuevo movimiento obrero”¹¹⁹. Como es habitual en sus trabajos, basados en el caso de Castilla y León, señala las contradicciones a las que se enfrentó la militancia católica como impulsora de nuevas formas de protesta obrera durante el tardofranquismo. Ofrece así una explicación multicausal y rica en matices de los factores que permitieron que los movimientos

¹¹⁸*Ibid.*, p. 134.

¹¹⁹Enrique BERZAL DE LA ROSA: "Sotanas, martillos y alpargatas. Las contradicciones de un movimiento obrero impulsado por el clero", en Manuel ORTIZ HERAS y Damián A. GONZÁLEZ MADRID (eds.): *De la cruzada al desenganche...*, pp. 103-132.

católicos obreros llevaran a cabo una “labor socializadora en términos democráticos”¹²⁰, a través de instrumentos como la puesta en marcha de sindicatos de clase, la editorial ZYX, experiencias cooperativistas o comunicados públicos de denuncia de determinadas situaciones laborales.

Berzal otorga también una importancia especial a los curas obreros, al tiempo que señala que, en el caso de Castilla y León, el excesivo peso del clero en organizaciones como la HOAC dificultó su plena aceptación y legitimidad como parte del movimiento obrero. Dicha dependencia clerical le lleva a establecer una diferencia fundamental entre la HOAC en tanto que organización y sus militantes individuales. Según Berzal, la primera provocaba el recelo de los militantes sindicales más concienciados, que consideraban a la HOAC como un movimiento más eclesial que obrero. Sin embargo, los militantes *hoacistas* a título individual provocaban menos reticencias, al tiempo que la oposición antifranquista sí valoraba y aprovechaba las aportaciones de las organizaciones apostólicas en términos de materiales y de espacio.

Esa dependencia clerical tenía otras consecuencias, como la importancia del consiliario de cada grupo HOAC para determinar el rumbo tomado por el mismo. Así, el cambio de consiliario fue un instrumento frecuentemente utilizado por la jerarquía eclesiástica para controlar a las organizaciones apostólicas. Berzal da varios ejemplos muy claros, en los que la presencia de un consiliario dinámico o de uno pasivo o identificado con la dictadura determinó la actividad y la orientación de cada grupo HOAC, así como su auge o su crisis en algunos casos.

Dado el interés que tienen para mi investigación los trabajos de Berzal, centrados en la contribución de la militancia católica al movimiento obrero del franquismo, volveré posteriormente sobre sus aportaciones. Sus trabajos se centran en Castilla y León y, más especialmente, en Valladolid. El hecho de que se trate de una región mayoritariamente agrícola, aunque con una capital relativamente industrializada, pero mucho menos que los grandes centros industriales del país, ofrece ciertos paralelismos con el caso de

¹²⁰*Ibid.*, p. 107.

Zaragoza. Y no solo en términos de estructura productiva, sino también en lo que se refiere al nivel de movilización social, por lo que los trabajos de Berzal aportan interesantes pistas para mi reflexión, al tiempo que permiten reivindicar, una vez más, la necesidad de estudiar diócesis menos conflictivas que los casos más conocidos, fundamentalmente el vasco y el catalán.

En cualquier caso, es evidente que la situación de determinadas diócesis tuvo un peso fundamental en el proceso de desenganche de la Iglesia respecto a la dictadura franquista, provocando importantes conflictos y tensiones públicas. Algunos de esos conflictos llegaron a requerir la intervención del Vaticano, o a ocupar páginas en la prensa nacional e internacional. Debido a dicha importancia, *De la cruzada al desenganche...* dedica capítulos específicos a los casos vasco y catalán, además de al gallego.

En lo que se refiere al capítulo sobre “La oposición cristiana al franquismo en Cataluña”, está firmado por el historiador y religioso Hilari Ragner, protagonista, en parte, de los hechos que relata. Es por ello que el capítulo se nutre de referencias y experiencias personales del autor, primando los elementos autobiográficos sobre la existencia de un hilo conductor del capítulo. Se trata, fundamentalmente, de una serie de episodios que ejemplificarían “una peculiaridad de los católicos antifranquistas en Cataluña (y también en Euskadi)”, ya que “el motivo de la oposición es doble: democracia y nacionalismo. Por eso en ambos territorios la oposición de los católicos es más intensa y más temprana”¹²¹, según señala Ragner, y como veremos también en el caso vasco.

Ragner concluye que la Iglesia ejerció una función de suplencia en tres frentes: el del derecho de asociación, con la utilización por parte de la oposición de entidades eclesíásticas para llevar a cabo su actividad; el del derecho de reunión, a través de la cesión por parte de algunos sacerdotes de locales parroquiales para la celebración de asambleas y reuniones; y el de la libertad de expresión ejercida, no siempre sin dificultades, en publicaciones de carácter eclesíástico.

¹²¹Hilari RAGUER SUÑER: "La oposición cristiana...", p. 161.

Sin embargo, esta función de suplencia desaparecería con la restauración de la democracia, cuando se produjo un “trasvase de militancia” desde esos “semilleros de dirigentes democráticos” que habrían sido organizaciones como la HOAC y la JOC, a organizaciones políticas como partidos y sindicatos¹²². Coinciden así las conclusiones de Raguer sobre la Iglesia catalana con las que hemos mencionado para otros territorios, como la diócesis de Albacete, más allá de la mayor amplitud y resonancia pública que el conflicto entre Iglesia y dictadura tuvo en Cataluña debido a, entre otras razones, la particular fusión entre elementos religiosos y nacionales que caracteriza a una parte del catalanismo.

Algo similar puede ser aplicable al caso vasco, para el que Barroso habla de “una singular simbiosis ideológica y social entre nacionalismo y religión” ya desde la configuración del nacionalismo vasco a finales del siglo XIX¹²³; o al gallego, en el que Rodríguez Lago analiza diferentes símbolos para mostrar la alianza e identificación entre la política y la religión en dicha región¹²⁴. Ambos autores realizan un recorrido cronológico de la historia de las respectivas diócesis entre el franquismo y la transición, para arrojar un esquema evolutivo similar, entre ellas y respecto a lo que se viene mostrando en el conjunto del libro.

Así, podemos hablar, en muchos casos, de la evolución de una parte de la Iglesia que se fue alejando del nacionalcatolicismo y que vio legitimados sus postulados por las conclusiones del Concilio Vaticano II. Los variables grados de aceptación y de aplicación del Concilio, así como las diferentes posturas tomadas ante estos sectores católicos progresistas, dieron lugar a importantes divisiones y conflictos intraeclesiales, dado que importantes sectores de la jerarquía continuaron fieles a la dictadura y a la legitimidad que les otorgaba la Victoria en la Cruzada. En los casos que estamos tratando, el gallego y el vasco, al igual que ocurría con el catalán, la implicación de parte del clero en reivindicaciones nacionalistas tensó todavía más los conflictos, situación que Barroso

¹²²*Ibid.*, p. 186.

¹²³Anabella BARROSO ARAHUETES: "Luces y sombras...", p. 208.

¹²⁴José Ramón RODRÍGUEZ LAGO: "De la larga noche de piedra...", p. 206.

explica de la siguiente manera:

“La Iglesia en el País Vasco sufrió una evolución similar a la de la Iglesia española, fieles ambas al momento histórico que atravesaban, pero lo exteriorizó de forma más conflictiva y, en definitiva, más traumática. Las pautas de comportamiento de las diócesis vascas fueron diferentes en la forma, pero no en el fondo”¹²⁵.

Por lo tanto, seguimos vislumbrando problemáticas paralelas, con especificidades regionales pero más o menos comunes a toda la Iglesia española, que tienen que ver con la definición de la relación que la institución entretejió con la dictadura franquista. En definitiva, el conjunto de los capítulos de la obra coordinada por Ortiz Heras y González da una excelente panorámica de los cambios vividos por la Iglesia española entre 1936 y 1982. Nos encontramos, así, con conclusiones más o menos generalizadas en varios capítulos, en lo que se refiere al citado esquema evolutivo de las diferentes diócesis, marcado, entre otras cuestiones, por la recepción del Vaticano II, las divisiones y los conflictos intraeclesiales.

Esta panorámica nos muestra también, con numerosos ejemplos, el tipo de instrumentos y de repertorios de acción a las que recurrieron las bases católicas para llevar a cabo su labor social y política. Como veremos, muchos de estos instrumentos, como los escritos colectivos, homilias o cesión de locales fueron también utilizados en el caso zaragozano, lo que permite hablar de una serie de códigos compartidos y, en general, de una utilización de los privilegios con los que contaban sacerdotes y organizaciones católicas respecto al resto de la sociedad.

Así, es frecuentemente señalada la función de suplencia que cumplieron en muchos casos movimientos católicos e infraestructuras de la Iglesia sirviéndose, precisamente, de estos privilegios. Sin embargo, la propia definición de dicha función de suplencia provocó que, llegada la democracia, ese importante rol cumplido por los sectores católicos de base ya no tuviera razón de ser. Por ello, el fenómeno de los trasvases de militancia desde unos movimientos especializados de AC, que habían perdido su autonomía y su potencia con

¹²⁵Anabella BARROSO ARAHUETES: "Luces y sombras...", p. 219.

la crisis de 1966-1968, hacia partidos políticos y sindicatos es señalado por varios de los autores como uno de los elementos que más pueden clarificar sobre la aportación cristiana al régimen democrático.

Precisamente, Barroso señala en sus conclusiones que sería necesario estudiar el peso específico de quienes venían de la Iglesia entre la clase política de la transición en el País Vasco, y también explicar cómo influyó la formación recibida en los grupos eclesiales durante la dictadura “en las orientaciones de partidos políticos y sindicatos en los años de transición y democracia”¹²⁶. Creo que así es también en otros casos, incluido el aragonés, al que hizo en 1979 una primera e interesante aportación el libro de Bada, Bayona y Betés *¿La izquierda, de origen cristiano?*¹²⁷, y precisamente a este aspecto deseo contribuir con la presente tesis doctoral en su último capítulo.

Así pues, se puede observar que una de las cuestiones recurrentes en todos estos estudios es definir el rol que cumplieron determinados movimientos y sectores católicos en un contexto muy preciso, que es el de la crisis final de la dictadura franquista y el del desenganche de la Iglesia católica respecto a la misma. Igualmente, este interés se extiende en el tiempo para tratar de explicar el papel cumplido por la Iglesia durante la transición a la democracia. En este sentido, sería necesario distinguir, una vez más, entre las posiciones oficiales de la institución y la contribución más discreta y silenciosa de las bases. En cuanto a estas últimas, hemos visto cómo los conceptos de sociedad civil, rol tribunicio, papel de suplencia y entrenamiento en prácticas democráticas aparecen frecuentemente en las conclusiones de varios de los capítulos del libro coordinado por Ortiz Heras y González Madrid, tratándose de categorías de análisis muy útiles para la presente tesis doctoral, y que adopto como herramientas metodológicas para tratar de responder a los objetivos planteados.

En dichos conflictos y tensiones intra y extraeclesiales es necesario tener en cuenta, obviamente, las respuestas y reacciones de la jerarquía eclesiástica y de las autoridades

¹²⁶*Ibid.*, p. 233.

¹²⁷José BADA, Luis BETÉS y Bernardo BAYONA: *La izquierda...*

civiles. En primer lugar, observamos en los diferentes trabajos existentes que estas respuestas no siempre fueron de la mano, y que la radicalización de una parte de sus bases provocó a la institución eclesiástica, a medio camino entre su fidelidad al franquismo y los intentos por mantener su autonomía y sus privilegios, no pocas tensiones con las autoridades dictatoriales. Estas respuestas dependieron también de quién se encontrara al frente de la diócesis, lo que nos lleva a afirmar, una vez más, la importancia de la historia local –diocesana, en este caso– para tratar de aportar nuevos elementos de explicación al puzzle general.

Si he dedicado tanta atención y espacio a la obra colectiva *De la cruzada al desenganche* es porque me parece una excelente muestra de los últimos avances historiográficos en la cuestión, no solo por las conclusiones que arroja, sino también por la variedad de los temas tocados. Hemos visto cómo varios capítulos están dedicados a cuestiones fundamentales para esta tesis, como son HOAC-F y JOC-F, la actividad de las parroquias de barrio y de los curas obreros, o el papel cumplido por el clero rural en algunos pueblos. Es decir, a esas bases de la Iglesia que se adelantaron en algunos años al despegue eclesial respecto a la dictadura. Es a la bibliografía más específica sobre los movimientos católicos de base a la que dedicaré los siguientes epígrafes. Por una parte, hablaré de la producción dedicada a las especializaciones de AC y a organizaciones similares y, en segundo lugar, a los trabajos sobre el clero contestatario, fundamentalmente los curas obreros.

1.4 LAS ORGANIZACIONES CATÓLICAS DE BASE: DE LA MILITANCIA O LA HISTORIOGRAFÍA

En cuanto a las bases de esa misma Iglesia, los estudios sobre los movimientos católicos obreros conocen desde hace años un importante desarrollo, ya que fue “a finales de los años setenta cuando tuvo lugar en España un auténtico 'boom' de estudios, monografías y artículos dedicados a desvelar la lucha llevada a cabo por los cristianos en

la España franquista”¹²⁸. Sin embargo, nos encontramos con el problema señalado páginas atrás, dado que los primeros estudios sobre organizaciones como HOAC y JOC o las Vanguardias Obreras fueron realizados por militantes o simpatizantes de los propios movimientos cristianos. Se trata de trabajos con un grado variable de profesionalidad, y en las que el componente personal y testimonial está presente, así como la voluntad manifiesta de reivindicar el rol jugado por una parte de la Iglesia en la consecución de la democracia en España.

Además, muchas de las obras relativas al tema fueron publicadas por editoriales de inspiración católica, buena parte de ellas en Ediciones HOAC, con todo lo que ello implica. Sin que esto suponga necesariamente negar o reducir el rigor historiográfico de estos trabajos, lo cierto es que en muchos de los primeros estudios sobre el catolicismo de base es patente el carácter apologético y militante, en ocasiones en detrimento de una metodología profesional y rigurosa. Por ello, Berzal de la Rosa valora de la siguiente manera estos primeros trabajos de finales de los años setenta:

“Evidentemente, no pocas intenciones ajenas a la investigación explican tal énfasis: [...] las circunstancias de la Iglesia española que vivía el post-Concilio dieron el pistoletazo de salida a trabajos tan novedosos como carentes de un tratamiento historiográfico e investigador riguroso, aun reconociendo su valía como fuente de recopilación testimonial y documental”¹²⁹.

En efecto, es cierto que este tipo de obras cuenta con la ventaja de un acceso directo y temprano a las fuentes, no siempre de fácil consulta para historiadores ajenos a la Iglesia y a sus organizaciones de laicos. Por ejemplo, la obra publicada en 1985 por el jesuita Javier Domínguez, *Organizaciones obreras cristianas en la oposición al franquismo (1951-1975)*¹³⁰, es fundamentalmente una recopilación de fuentes primarias. Organizado de manera cronológica, cada capítulo cuenta con una somera introducción del autor, seguida de documentos relativos al periodo correspondiente. Se incluyen en total 65

¹²⁸ Enrique BERZAL DE LA ROSA: "Iglesia, sociedad y democracia...", p. 110.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ Javier DOMÍNGUEZ: *Organizaciones obreras cristianas en la oposición al franquismo (1951-1975): con 65 documentos clandestinos e inéditos*, Bilbao, Mensajero, 1985.

documentos inéditos, como escritos colectivos firmados por religiosos o documentos internos de las organizaciones obreras católicas. Por lo tanto, este volumen tiene un importante valor por ofrecer al historiador un conjunto de documentos primarios ordenados y explicados, más que por su aportación historiográfica.

Por otra parte, también son numerosas las recopilaciones de testimonios o de relatos sobre las vidas de curas obreros y contestatarios, en las que las motivaciones personales se mezclan con elementos teológicos, pastorales y apostólicos, que quedan fuera de nuestro objeto de investigación. Sobre esas obras volveré en las páginas siguientes, pero antes señalaré que es precisamente ese carácter personal, testimonial y religioso el que ofrece un instrumento importante para el historiador, ya que podemos considerar estas publicaciones como un elemento a medio camino entre la fuente primaria y secundaria. Si pretendemos explicar las motivaciones de muchos de estos católicos para romper con la jerarquía eclesiástica y comprometerse en la lucha antifranquista y sindical necesitamos conocer no solo las trayectorias vitales y organizacionales de estas personas, sino también cómo estas fueron vividas por ellos mismos. Es decir, estas obras nos ofrecen una perspectiva personal que puede permitir establecer motivaciones comunes, así como fuentes intelectuales y religiosas, contactos e influencias que habrían tenido un papel fundamental en el paso de un *compromiso apostólico* al *compromiso temporal* que tantos quebraderos de cabeza produjo a la jerarquía católica más reaccionaria y al propio régimen franquista.

Como decía, unas páginas más abajo nos centraremos en la bibliografía existente sobre el clero contestatario. Pero antes de ello será necesario tener en cuenta los trabajos sobre las organizaciones católicas de base, fundamentalmente sobre HOAC y JOC, pues estos movimientos fueron determinantes para muchos sacerdotes que se opusieron de manera más o menos abierta al franquismo en los años sesenta y setenta. Además, el estudio de estas organizaciones ha conocido importantes avances en las últimas décadas, desde unos trabajos con más interés reivindicativo, teológico o testimonial hasta investigaciones rigurosas que desde el plano local o diocesano están reconstruyendo la historia de la movilización católica de base con una complejidad interpretativa que no existía en los primeros trabajos.

Para adquirir un tratamiento más académico ha sido necesario que los estudios sobre HOAC y JOC salgan de la órbita de estas organizaciones e incorporen nuevas perspectivas de análisis. En efecto, la situación ya señalada para la historiografía religiosa en general se reproduce en los primeros trabajos sobre la JOC y la HOAC: militantes de estas organizaciones reconstruyendo su historia –en ocasiones al calor de los hechos– y publicándola en editoriales católicas.

Para el caso de la JOC española podemos destacar dos trabajos publicados en los años setenta, de diferente amplitud y objetivo. El primero de ellos vio la luz en 1975 en la revista *Iglesia viva*, y se trata de un artículo de Víctor Manuel Arbeloa¹³¹. Sacerdote en la época, Arbeloa recorre algunos de los principales hitos de la JOC española, como los primeros pasos de la organización en España, la celebración de congresos y reuniones, tanto nacionales como internacionales, o algunos conflictos y dilemas que la JOC vivió a lo largo de su trayectoria.

Parte de esos conflictos que Arbeloa recoge en su artículo tenían que ver con las tensas relaciones que se vivieron entre los movimientos de apostolado obrero de AC y la Organización Sindical. Otros se relacionan con la crisis de la AC, que el autor comenta con un asumido tono personal de desencanto. Pero aporta una clave explicativa interesante sobre la crisis de los movimientos de apostolado seglar y la pérdida de militantes que vivieron en los años setenta, cuando habla de

“una crisis interna, más grave todavía, que comienza hacia el final de 1968 o principios de 1969: desinterés por la Iglesia, cuestionamiento de la fe, desgana, rebelión ante la vida en torno, abandono y hasta desprecio y burla. Proceso tal vez inevitable y para el que ni militantes ni consiliarios estaban preparados. Únase el que, estos años, todo el mundo despierto descubre en España la política, el marxismo, las lecturas fundamentales, que en el resto de Europa ya se empezaban a olvidar. Cientos de muchachos –muchos de los

¹³¹Víctor Manuel ARBELOA: "Para una historia de la JOC en España", *Iglesia viva: revista de pensamiento cristiano*, 58-59 (Julio-Octubre), 1975, pp. 377-398.

cuales habían encontrado en la JOC el sucedáneo de lo que buscaban– se pasan a las nuevas filas con armas y bagaje”¹³².

Esta idea de la JOC como “sucedáneo” de aquello que buscaban los jóvenes comprometidos y que no podían encontrar en la dictatorial España franquista es exactamente el rol de suplencia del que hablara Guy Hermet. Además, permite explicar el trasvase de militancia que se dio desde las organizaciones católicas a partidos y sindicatos clandestinos como producto no solo de la crisis de AC, sino también de la organización y el crecimiento de la oposición antifranquista clandestina. Por lo tanto, las posibilidades de enfrentarse a la dictadura se multiplicaron, y aquellos para quienes la militancia en la JOC se quedaba corta o, simplemente, no eran católicos convencidos, abandonaron la organización apostólica para integrar otros movimientos.

En cuanto a los dilemas vividos por la JOC a lo largo de su historia, el más importante y recurrente fue el de la misión específica que debía cumplir la organización. Y el artículo de Arbeloa da buena cuenta de que este dilema estuvo presente desde que la JOC diera sus primeros pasos en la España franquista. Así, el conflicto entre dar prioridad al aspecto espiritual o al social marcó muchos de los debates de la organización y condicionó posteriores crisis, tanto organizativas como personales.

En definitiva, el artículo de Arbeloa se basa en los archivos de la JOC para ofrecer pinceladas de su trayectoria, con el objetivo de cimentar una base para una futura historia más completa de la organización. En este sentido, cita el trabajo sobre la JOC catalana de Josep Castaño, dirigente *jocista*, como origen de un interés general por conocer la historia de la organización, y como motor para elaborar el artículo publicado en *Iglesia viva* por Arbeloa.

En efecto, a Josep Castaño debemos una historia de la JOC catalana, publicada en 1974¹³³, y otra sobre *La JOC en España*¹³⁴, publicada en 1978 y todavía hoy la única obra

¹³²*Ibid.*, p. 395.

¹³³Josep CASTAÑO COLOMER: *Memòries sobre la JOC a Catalunya, 1932-1970*, Barcelona, Institut Catòlic d'Estudis Socials de Barcelona, 1974.

¹³⁴Josep CASTAÑO COLOMER: *La JOC en España: 1946-1970*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1978.

general sobre la organización en nuestro país. Castaño ocupó distintos cargos en la JOC de Barcelona y en 1956 se incorporó al Secretariado Internacional como liberado, para ejercer a partir de entonces diversas funciones después en la JOC Internacional.

Basado en los archivos de la JOC Nacional y del Secretariado Diocesano de la JOC de Barcelona y en más de 100 entrevistas a *jocistas* (laicos y consiliarios), su libro sobre *La JOC en España* tiene una estructura cronológica, dividiendo la historia de la JOC en tres periodos principales: la “gestación de una JOC de base” (1946-1956), la “etapa de plenitud” (1956-1966) y “la crisis” (1966-1970). Su repaso se detiene en 1970 porque, aunque la JOC ha seguido existiendo después, lo ha hecho “bajo condicionamientos distintos”, debido a la crisis de los movimientos especializados de AC y a la multiplicación de organizaciones antifranquistas a las que se incorporaron muchos de los que habían sido militantes e influenciados de la JOC en su época de esplendor.

El libro dedica una parte importante a la crisis con la jerarquía eclesiástica, aportando abundante documentación, pero lo cierto es que la obra carece de un análisis profundo, tratándose más bien de una cronología de hechos y etapas. En efecto, cada capítulo cuenta con una breve introducción que explica las características generales de cada período, para a continuación dar cuenta de una lista de acontecimientos que son ilustrados con documentos como, por ejemplo, correspondencia de obispos, documentos internos de la JOC, o artículos publicados en *Juventud Obrera*. En cualquier caso, es evidente que el autor del libro es muy buen conocedor de la JOC, tanto en lo que se refiere a cuestiones organizativas como a sus principios y a los debates que atravesaron la organización. Por ello, toda la información que ofrece es muy valiosa como base documental.

Se han realizado, además, avances en el ámbito local, como la tesis de Francisco Martínez Hoyos sobre la JOC catalana¹³⁵. Este mismo autor ha dedicado varios artículos a diversas cuestiones sobre el obrerismo católico¹³⁶, entre los que destacaré los dedicados

¹³⁵Francisco MARTÍNEZ HOYOS: *La JOC a Catalunya (1947-1975): els senyals d'una Església del demà*, Barcelona, Mediterrània, 2000.

¹³⁶Francisco MARTÍNEZ HOYOS: "La Acción Católica obrera durante el franquismo", *XX Siglos*, 12, 49

a la monja obrera zaragozana María José Sirera Oliag¹³⁷. Esta investigación tiene gran valor por sí misma, y más aún si tenemos en cuenta la escasa o nula atención que este colectivo recibe de la historiografía.

Además, trabajos más recientes están incorporando perspectivas muy interesantes al estudio de la JOC-F, analizando su trayectoria y su aportación desde el punto de vista de las identidades y de su contribución como escuela de ciudadanía. Es el caso de Moreno Seco¹³⁸, quien a través de las categorías de género, juventud y clase ofrece nuevas perspectivas para conocer mejor la evolución del discurso de la JOCF y de la JOC masculina. Al tener en cuenta estas identidades, a través de las cuales se reclamaban y ejercían derechos específicos, Moreno pretende explicar cómo estas prácticas contribuyeron a la construcción de ciudadanía a finales del franquismo. Para ello recurre a la mencionada noción de ciudadanía en un sentido amplio y extenso, además de dinámico en lo que se refiere al papel de la sociedad civil. Esta no solo recibiría unos determinados derechos por parte del Estado sino que también los conquistaría a través de la movilización social y de determinadas prácticas, como las llevadas a cabo en el seno de la JOC-F, que pueden calificarse de “aprendizaje ciudadano”.

Todo ello teniendo en cuenta las características de un movimiento como la JOC, que era juvenil, cristiano y obrero y que, además, hasta 1970 estuvo segregado por sexos. Así, las identidades religiosa, de clase, de género y de edad fueron evolucionando, redefiniéndose y ocupando distintos lugares en el discurso de las especializaciones femenina y masculina de la JOC. Por ejemplo, podemos destacar que se dio una clara evolución desde el discurso de la complementariedad entre los dos sexos hasta posiciones que desde la JOCF reivindicaban la igualdad de las jóvenes frente a sus compañeros varones, tanto en el lugar de trabajo como en la JOC-F.

(2001), pp. 40-50; ÍD.: "Cristianos contra Franco en Cataluña", *Historia del presente*, 10, 2007, pp. 61-80.

¹³⁷Francisco MARTÍNEZ HOYOS: "Compromiso cristiano y militancia de izquierdas", *Historia, antropología y fuentes orales*, 27, 2002, pp. 59-84.

¹³⁸Mónica MORENO SECO: "Jóvenes trabajadoras cristianas: compromiso social y aprendizaje ciudadano en la JOC", *Ayer*, 102, 2016, pp. 95-119; ÍD.: "Cruce de identidades..."

También cambió la imagen de la *jocista*, en los primeros años considerada en tanto que trabajadora solo de manera temporal, hasta que se casara, por lo que su identidad se construía más bien como futura esposa y madre de obrero que como obrera en sí misma. Sin embargo, con el paso de los años el trabajo fue adquiriendo más presencia e importancia en la imagen de la *jocista*, como fuente de respetabilidad y como objeto de las reivindicaciones del movimiento JOCF.

Por último, según Moreno, en toda la JOC se dio una importante evolución en la que la identidad religiosa quedó relegada e, incluso, puesta en duda ante el avance de la identidad obrera y el creciente compromiso social y político que los militantes *jocistas* fueron adquiriendo a finales de la dictadura. Como hemos comentado, el rol que debía cumplir la JOC resultó fuente importante de debate y de conflicto, entre quienes defendían un movimiento de tipo más piadoso y evangelizador y quienes apostaban por ejercer un claro compromiso que debía luchar contra las injusticias sociales y políticas.

También desde la perspectiva de género, Eider de Dios ha estudiado la labor llevada a cabo por la JOCF entre las empleadas de hogar¹³⁹, para las que existía una sección específica, tal y como veremos en el capítulo dedicado a la JOC de Zaragoza. Asimismo, ha cuestionado las identidades religiosas y de género entre las mujeres de la JOC en “Trabajadoras, ¿católicas?, ¿feministas? Las mujeres de la JOC en tardofranquismo y la transición”¹⁴⁰.

Estas perspectivas, las de Moreno Seco y de Dios, son de gran interés para analizar la huella que la militancia en la JOC-F pudo dejar en una juventud que carecía de vías de formación crítica, de reflexión y de participación en la vida pública. Este impacto no se limitó a los militantes de la JOC, sino que su ámbito de influencia se extendió a otros

¹³⁹Eider DE DIOS FERNÁNDEZ: "¿Sirvienta, interina o trabajadora? Discursos del Servicio Doméstico en el Segundo Franquismo.", en Alejandra IBARRA AGUIRREGABIRIA (ed.): *No es país para jóvenes. Actas del III Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea*, Vitoria, Instituto Valentín de Foronda, 2012, pp. 1-21.

¹⁴⁰Eider DE DIOS FERNÁNDEZ: "Trabajadoras, ¿católicas?, ¿feministas? Las mujeres de la JOC en tardofranquismo y la transición", en Inmaculada BLASCO (ed.): *Mujeres, hombres y catolicismo...*, pp. 235-256.

jóvenes de su entorno.

A pesar de todos estos avances, sigue faltando una obra general y específica sobre la historia de la JOC realizada con un método científico y alejada de los ambientes *jocistas*. Para el caso de la HOAC sí contamos con una obra con mayor rigor historiográfico, a pesar de que su autora, Basilisa López, fuese militante de la organización y el libro publicado en Ediciones HOAC. Quizás por ello *Aproximación a la historia de la HOAC*¹⁴¹ deja entrever un tono apologético y lanza ciertos juicios de valor innecesarios en una obra con un objetivo exclusivamente científico, fundamentalmente en lo que se refiere a la importancia de la HOAC en el mundo obrero y a las relaciones entre la organización y la jerarquía eclesiástica. A pesar de ello, se trata de una obra fundamental para el estudio de la HOAC. Basado en los archivos de la organización y en testimonios de antiguos dirigentes, el libro realiza un repaso cronológico de la historia de la HOAC desde una perspectiva en la que destaca aspectos organizativos o las relaciones con la jerarquía eclesiástica, entre otros asuntos. Además, ofrece una rica relación de documentos de la organización.

Así, muestra la evolución que la HOAC vivió desde un “clima de fervor y entusiasmo”, en una primera etapa en la que el proselitismo y la evangelización eran promovidos en un tono triunfalista, pasando por el conflicto con la jerarquía eclesiástica y la posterior crisis del movimiento, para terminar con el proceso de replanteamiento de la misión y de la identidad de la HOAC, ya en democracia. Además, como ella misma señala, este estudio se realiza desde la perspectiva tanto de la dinámica interna como de la proyección externa de la HOAC.

López explica la creación de la HOAC, así como la del resto de los movimientos especializados, como el resultado de una necesidad, tanto del régimen franquista como de la Iglesia católica española. Esta necesidad era la de “reconquistar” a la clase obrera, y la AC era, según López, la única organización que podía responder a ello, dada su relativa capacidad de movilización en el contexto de un régimen dictatorial. Así pues,

¹⁴¹Basilisa LÓPEZ GARCÍA: *Aproximación a la historia de la HOAC, 1946-1981*, Madrid, HOAC, 1995.

López define la HOAC como el “fruto de un proyecto jerárquico al que se incorporan los seculares”, al tiempo que resalta también el importante papel de Guillermo Roviroa, uno de los promotores de la organización y principal referencia de la HOAC, en el lanzamiento de este proyecto.

López muestra bien el proceso de puesta en marcha de la HOAC y de sus planteamientos, y los conflictos doctrinales, eclesiásticos y de poder que ello ocasionó. Esta historia de la HOAC se halla bien enmarcada en el contexto del régimen franquista y de las tensiones entre Falange y la Iglesia, y facilita la comprensión de la gestación del conflicto de los movimientos especializados con el régimen y los obispos. Respecto a la crisis de AC, se detiene de manera exhaustiva en ella, analizando reuniones nacionales, estatutos y presiones sobre los dirigentes.

En cuanto al tono general del libro, y a pesar de que la propia autora señala el “marcado carácter apologético” de algunas obras sobre el tema que sería preciso superar¹⁴², lo cierto es que, en parte, podríamos incluir este trabajo en dicha categoría. Si bien se trata de un estudio riguroso a partir de fuentes documentales, se analiza la trayectoria de la HOAC ahondando siempre en su compromiso con la clase obrera de una manera un tanto determinista, como si desde su nacimiento la HOAC hubiera estado destinada a asumir posiciones antifranquistas y a entrar en conflicto con la jerarquía eclesiástica por ello. Así pues, en el epílogo se habla de la “historia de una persecución” desde la primera etapa de la HOAC, así como de “la historia de una presencia y la historia de una fidelidad”. En cuanto a esta última, la historia de una fidelidad a la misión de evangelizar el mundo obrero, “entendida primero como mandato jerárquico y, más tarde, como participación en la misión de la Iglesia”, se simplifican en exceso las razones y factores que entraron en juego en el papel que desempeñó la HOAC en el movimiento obrero y en la lucha antifranquista. López concluye que la fidelidad a Cristo y a la clase obrera fueron “la constante histórica que ha ido identificando y manteniendo a la HOAC en sus casi cincuenta años de historia”¹⁴³, afirmación reveladora de la simplificación que

¹⁴²*Ibid.* Las citas precedentes provienen de las páginas 46, 281, 34 y 26.

¹⁴³*Ibid.*, pp. 282 y 284.

he señalado, y de cómo el componente militante de la obra se pone, en ocasiones, por encima del científico.

En cualquier caso, López demuestra ser buena conocedora de la HOAC, especialmente de sus relaciones internacionales, tema sobre el que versó su tesis doctoral, dirigida por Feliciano Montero y Juan Bautista Vilar¹⁴⁴. López también ha estudiado cuestiones como la presencia pública de la HOAC en la transición¹⁴⁵ o las conflictivas relaciones entre la Organización Sindical y la HOAC¹⁴⁶, entre otros temas.

Su tesis doctoral sobre la HOAC en los movimientos católicos europeos nos resulta de utilidad por tratar con detalle las relaciones exteriores de la HOAC, así como el desarrollo de un movimiento obrero católico internacional y la influencia del mismo en la implantación y la evolución de la HOAC en España. La importancia de las relaciones con otras realidades fue todavía mayor para la AC obrera de un país como España, cerrado al mundo durante los primeros años de la dictadura franquista, y donde la innovación teológica e intelectual era prácticamente inexistente. Por ello, cuestiones como la participación de la HOAC en Congresos internacionales, los contactos personales o la inclusión de una sección en *¡Tú!*, el periódico de la HOAC, con noticias de la Organización Internacional de Trabajadores permitieron la entrada de nuevas ideas y la evolución de algunos planteamientos de la HOAC.

A partir de los años noventa jóvenes historiadores, no vinculados directamente a estas organizaciones, emprendieron nuevos estudios y abrieron perspectivas diferentes, fundamentalmente desde el marco local o diocesano. Estos trabajos resaltan la tendencia obrerista de estos movimientos, así como su oposición al régimen franquista y su contribución a otros movimientos en términos de militantes, prácticas ciudadanas e

¹⁴⁴Basilisa LÓPEZ GARCÍA: *La presencia del Movimiento Obrero Católico español en Europa: la HOAC en los organismos internacionales católicos bajo el Franquismo, 1946-1975*, Tesis doctoral dirigida por Feliciano Montero y Juan Bautista Vilar, Universidad de Murcia, 2005.

¹⁴⁵Basilisa LÓPEZ GARCÍA: "La presencia pública de la HOAC en la transición democrática", *Cuadernos del Estero: Revista de estudios e investigación*, 16, 2001, pp. 175-184.

¹⁴⁶Basilisa LÓPEZ GARCÍA: "Discrepancias y enfrentamientos entre el estado franquista y las asociaciones obreras católicas", *Anales de Historia Contemporánea*, 5, 1986, pp. 177-187.

infraestructuras materiales.

Entre las aportaciones a la historia de la HOAC son bien representativos de lo señalado los estudios de Enrique Berzal de la Rosa, quien se ha centrado en el caso de Castilla y León, más especialmente en el vallisoletano, poniendo el acento en la participación de la HOAC en la construcción del “nuevo movimiento obrero”¹⁴⁷. Ya en su tesis doctoral¹⁴⁸, de 1999, encontramos consideraciones interesantes sobre el rol jugado por la HOAC de Castilla y León durante el franquismo. Berzal admite como hipótesis de partida las interpretaciones dominantes sobre la HOAC al considerarla un elemento clave de la renovación de la Iglesia católica española, por un lado, y al reconocer su contribución fundamental a la reconstrucción del movimiento obrero, a la articulación de la oposición clandestina al franquismo y a la creación de prácticas y culturas democráticas y participativas, por otro lado.

Pero destaca también, por ejemplo, el carácter evolutivo y no homogéneo de la trayectoria de la HOAC, así como el hecho de que sus prácticas de apostolado no fueran, en ocasiones, tan novedosas como se cree. Además, y como ya señalara Hermet al referirse a la evolución de la Iglesia española en relación con el régimen franquista, Berzal de la Rosa afirma que

“conectamos su peso en la reconstrucción del movimiento obrero y en la oposición política al franquismo más con factores externos (contexto socio-político, aprovechamiento del «rol tribunicio») que con los inherentes a la propia organización (pedagogía activa, comunitarismo de Roviroa, etc.)”¹⁴⁹.

Los planteamientos de Enrique Berzal introdujeron nuevas perspectivas de estudio e interpretación, muy necesarias para romper con la perspectiva apologética que tenían los primeros trabajos sobre los movimientos especializados de Acción Católica. Además,

¹⁴⁷Enrique BERZAL DE LA ROSA: "Cristianos en el «nuevo movimiento obrero» en España", *Historia social*, 54, 2006, pp. 137-156.

¹⁴⁸Enrique BERZAL DE LA ROSA: *Del Nacionalcatolicismo a la lucha antifranquista. La HOAC de Castilla y León entre 1946 y 1975*, Tesis doctoral dirigida por Pedro Carasa Soto, Universidad de Valladolid, 1999.

¹⁴⁹Enrique BERZAL DE LA ROSA: *Del Nacionalcatolicismo a la lucha antifranquista...*, p. 4.

considero que el camino para ahondar en la historia de HOAC y JOC es el marco local o diocesano, tal y como expone el propio Berzal, pero sin perder la perspectiva integradora. Esta historia local y regional debe ser, entre otras cosas, un instrumento para comprender la trayectoria general de estos movimientos y obtener una visión más compleja a partir de nuevas preguntas y perspectivas. Además, el marco local se nos presenta como el contexto en el que ver reflejadas influencias intelectuales y procesos de carácter nacional o internacional, conocidos a través de obras teológicas o de actas de congresos, pero cuyos efectos reales han de ser medidos en casos concretos y tangibles. Es lo que trataré de hacer en el próximo capítulo, dedicado a las influencias intelectuales del catolicismo progresista que, si bien fueron más o menos globales, tuvieron sus propias expresiones en el caso de Zaragoza.

Otra cuestión a destacar es la menor atención recibida por las ramas femeninas de HOAC y JOC. Ya hemos reseñado los trabajos sobre la HOACF y la JOCF de Mónica Moreno Seco, autora que ha dedicado también parte de sus trabajos a las Mujeres de AC¹⁵⁰ o a las religiosas¹⁵¹, desde una perspectiva de género aplicada al estudio de la religión y del asociacionismo católico.

En esta misma línea, la tesis doctoral de Sara Martín Gutiérrez, *Obreras y católicas, de la formación a la movilización*¹⁵², utiliza las categorías de género y clase para delinear la militancia que las mujeres de la HOACF ejercieron no solo en el seno de esta organización, sino también en el movimiento obrero y vecinal. Partiendo de una función piadosa, los métodos de formación aplicados a las especializaciones de AC sirvieron también a las militantes de la HOACF para evolucionar hacia el compromiso temporal junto a sus compañeros varones de HOAC. Sin embargo, Martín Gutiérrez concluye que

¹⁵⁰Mónica MORENO SECO: "De la caridad al compromiso: las mujeres de Acción Católica (1958-1968)", *Historia contemporánea*, 26, 2003, pp. 239-265; ÍD.: "Mujeres, clericalismo y asociacionismo católico", 2005, pp. 107-131; ÍD.: "Cristianas por el feminismo y la democracia: catolicismo femenino y movilización en los años setenta", *Historia social*, 53, 2005, pp. 137-154.

¹⁵¹Mónica MORENO SECO: "Religiosas y laicas en el franquismo: entre la dictadura y la oposición", *Arenal: Revista de historia de mujeres*, 12, 1 (2005), pp. 61-89.

¹⁵²Sara MARTÍN GUTIÉRREZ: *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)*, Tesis doctoral dirigida por Gloria Nielfa Cristóbal, Universidad Complutense de Madrid, 2017.

los roles de género imperantes y las obligaciones familiares de las militantes limitaron su compromiso social y político. Pero precisamente por ello, las contradicciones a las que se enfrentaron en su militancia les llevaron a cuestionar dichos roles de género.

Terminando con los movimientos de apostolado de la AC señalaremos que contamos con muy pocos trabajos que aborden la actividad de las especializaciones rurales, como el Movimiento Rural Cristiano (MRC) o la Juventud Agrícola y Rural Católica (JARC). Esto podría deberse a la menor atención que el ámbito rural ha recibido, en términos generales, en los estudios sobre el proceso de descomposición de la dictadura franquista y de construcción de la democracia. Esto tiene que ver con las tesis de la modernización, que asocian desarrollo económico a democratización, pero también, probablemente, a que las especializaciones rurales contaron con muchos menos militantes que las obreras. Esto no significa, necesariamente, que su impacto fuese menor.

Es destacable el esfuerzo que actualmente está haciendo José Hurtado por realizar diferentes investigaciones regionales sobre la JARC con la intención de publicarlas de manera conjunta en una obra. Esta contará con un capítulo sobre la JARC aragonesa basado en una comunicación presentada en 2018¹⁵³, texto al que he tenido acceso gracias a la amabilidad del autor. Ya hemos citado, asimismo, los trabajos de González Madrid y Martín García sobre el caso de Albacete, y podemos mencionar el artículo “El Movimiento Rural Cristiano: fermento de fe, de vida y de esperanza en el mundo rural español”, publicado en la revista de temática religiosa *XX Siglos*¹⁵⁴. El autor, Florencio Vicente Fresnedo, es militante del propio MRC y profesor de religión, con lo que nos encontramos con la problemática ya señalada para el estudio de los movimientos católicos: la falta de un método profesional y de una perspectiva crítica de muchos de los trabajos. Aun así, dado el páramo ante el que nos encontramos a este respecto, el citado artículo permite una aproximación a las grandes fechas y características del MRC.

¹⁵³ José HURTADO: "JARC: un movimiento cristiano en la transformación del medio rural de Aragón", comunicación presentada al *XI Congreso de historia contemporánea de Aragón*, celebrado en Castellote (Teruel), 2018.

¹⁵⁴ Florencio VICENTE FRESNO: "El Movimiento Rural Cristiano: Fernando de fe, de vida y de esperanza en el mundo rural español", *XX Siglos*, 12, 49 (2001), pp. 62-77.

Por último, no solo la AC contaba con sus movimientos de apostolado seglar. La Compañía de Jesús, a través de las Congregaciones Marianas, creó en 1957 organizaciones dedicadas a los obreros con fines similares a los de la HOAC y la JOC. Se trataba de las Vanguardias Obreras (VO) en sus distintas versiones –Vanguardia Obrera Social (VOS), Vanguardia Obrera Juvenil (VOJ) y Vanguardia Obrera Juvenil Femenina (VOJF)–, que han recibido poca atención por parte de la historiografía, si no es para mencionar su papel en la fundación de la Acción Sindical de Trabajadores (AST) y de la posterior Organización Revolucionaria de Trabajadores (ORT). Javier Domínguez les dedicó un artículo en *XX siglos* en el año 1993¹⁵⁵, y un año más tarde se presentaba la tesis doctoral de Izumi Kanzaki dedicada a este movimiento de apostolado obrero de los jesuitas¹⁵⁶. Su tesis fue resumida en el artículo “Vanguardia Obrera: un movimiento apostólico obrero durante el franquismo”¹⁵⁷, en el que expone un trabajo fundamentalmente basado en fuentes orales. Las etapas, características y problemáticas de las VO expuestas por Kanzaki presentan grandes paralelismos con la JOC, organización que inspiró la creación de la Voj. Sin embargo, en el caso de la organización de los jesuitas parece observarse una mayor radicalización de una parte de los vanguardistas. Esto provocó que la crisis de identidad de mediados de los años sesenta se concretara en la división y posterior escisión de la organización. Según Kanzaki, los enormes cambios vividos por la Iglesia, la política y la sociedad españolas entre la creación de las VO y la muerte de Franco hicieron que la organización perdiera su misión evangelizadora y terminara convirtiéndose en una comunidad cristiana de base.

Los movimientos de apostolado, tanto los de AC como los dependientes de la Compañía de Jesús, fueron relevantes no solo como cantera de militantes laicos, sino que los propios consiliarios vivieron también importantes procesos de concienciación y de politización al entrar en contacto con los trabajadores y practicar junto a ellos los métodos de revisión de vida y el *Ver-Juzgar-Actuar*. Así, algunos consiliarios o exconsiliarios

¹⁵⁵Javier DOMÍNGUEZ: "Las Vanguardias obreras", *XX Siglos*, 4, 16 (1993), pp. 63-72.

¹⁵⁶Izumi KANZAKI: *La Vanguardia Obrera. Movimiento obrero-cristiano durante el franquismo*, Tesis doctoral dirigida por María Carmen García-Nieto, Universidad Complutense de Madrid, 1994.

¹⁵⁷Izumi KANZAKI: "Vanguardia obrera: un movimiento apostólico obrero durante el franquismo", *Sociedad y utopía: Revista de ciencias sociales*, 4 (Sep), 1994, pp. 47-58.

decidieron empezar a trabajar como obreros, entendiendo que era la única manera legítima de llevar a cabo una tarea de evangelización entre la clase obrera. Y aun los que no ejercieron trabajos manuales vivieron, como decíamos, una progresiva toma de conciencia que les llevó a ejercer una mayor o menor oposición al régimen franquista. Es lo que se conoció como “clero contestatario” o “desafecto al Régimen”.

1.5 CLERO CONTESTATARIO Y CURAS OBREROS

Así pues, me referiré por último a los curas obreros y al conocido como clero contestatario, fenómeno que fue importante en términos prácticos, pero mucho más en el aspecto simbólico, dada la relevancia pública que fue adquiriendo la figura arquetípica de los “curas rojos” o “curas obreros”. Si bien los distintos trabajos sobre el proceso de desenganche de la Iglesia le dedican la debida atención, no contamos con ninguna monografía realizada desde la profesión historiográfica y específicamente dedicada al fenómeno del clero contestatario. La cuestión queda integrada en el universo de movimientos católicos de base sin recibir una atención expresa que permita explicar la cuestión con la profundidad que, en mi opinión, merece. Lo que sí es cierto es que la actividad desarrollada por esa parte del clero que emprendió nuevas formas de ejercer el sacerdocio es inseparable de la evolución intelectual de una parte del catolicismo, de la labor desempeñada por HOAC y JOC o del surgimiento de las Comunidades de Base, de las que muchas veces fueron promotores. Por ello, esta tesis doctoral pecará de lo mismo que señala: el clero queda integrado como parte del conjunto que denominamos movimientos católicos de base, porque su trayectoria no puede ser entendida de manera independiente.

Sin embargo, le dedico un capítulo específico a este clero progresista, y espero ser capaz de explicar suficientemente por qué algunos sacerdotes emprendieron el camino de la contestación, qué instrumentos utilizaron para ello y cuáles fueron las consecuencias sufridas.

Al decir que no contamos con ningún trabajo específico sobre la cuestión que provenga del ámbito historiográfico estoy obviando las distintas obras que, con una vocación teológica o reivindicativa, sí se han publicado sobre los curas obreros. Existen

unos pocos libros de notable interés, aunque con un objetivo y un formato muchas veces testimonial, y escritos o promovidos por sacerdotes o exsacerdotes, a menudo protagonistas de los hechos que relatan. Así que, como evocábamos anteriormente, el interés será en ocasiones más bien como fuente primaria que secundaria.

En lo que se refiere específicamente al clero contestatario existe únicamente una obra, *Curas represaliados en el franquismo*¹⁵⁸, compuesta por nueve capítulos relativos cada uno al caso de un sacerdote. El contenido está basado en entrevistas y en los testimonios de los propios curas o de personas cercanas, salpicados de comentarios personales o de explicaciones de contexto por parte del autor del libro, aunque sin demasiados análisis concluyentes sobre el fenómeno. Por lo tanto, la utilidad de la obra se reduce a los datos que ofrece y a los testimonios e impresiones personales de los sacerdotes.

El resto de bibliografía que voy a reseñar se reduce a los curas obreros, que sí han recibido atención específica por parte de algunos historiadores, así como del ámbito eclesiástico. En primer lugar, podemos hablar de dos cuadernos editados por *Cristianismo y Justicia*, centro de estudios promovido por los jesuitas de Cataluña. Se trata de “Curas obreros. Compromiso de la Iglesia con el mundo obrero”¹⁵⁹ y “Curas obreros. Entre la Iglesia y el Reino”¹⁶⁰, y en ambos tiene mucha presencia el componente espiritual y personal. Por ello son interesantes como testimonios de las contradicciones, vivencias y dudas a las que estos curas obreros se enfrentaron en su práctica laboral y sindical. También de lo que implicaba ser cura obrero y jesuita, orden religiosa de la que salieron numerosos sacerdotes obreros, como veremos en el caso de Zaragoza.

Por último, podemos destacar algunos libros sobre los curas obreros, cada uno de ellos de diferentes características. Se trata de *Los curas obreros en España*, de Julio Pérez

¹⁵⁸Fernando GUTIÉRREZ: *Curas represaliados en el franquismo*, Madrid, Akal, 1977.

¹⁵⁹Jaume BOTEY: "Curas obreros. Compromiso de la Iglesia con el mundo obrero", *Cuadernos Cristianismo y Justicia*, 175 (2011).

¹⁶⁰Ramir PÀMPOLS et al.: *Curas obreros. Entre la Iglesia y el Reino*, Barcelona, Cuadernos de Cristianisme i Justicia, nº 17, 1987.

Pinillos¹⁶¹, obra de conjunto sobre el fenómeno; *Los curas obreros. Su compromiso y su espíritu*, del sacerdote obrero andaluz Esteban Tabares¹⁶²; *Curas obreros. Cuarenta y cinco años de testimonio (1963-2008)*, que es una recopilación de historias de vida¹⁶³; y *De la misa al tajo*, de Xavier Corrales Ortega¹⁶⁴, que tras una introducción de 30 páginas da la palabra a distintos sacerdotes obreros a través de entrevistas. Por último, en 2017 se publicó *Botas, casco y mono de obrero sobre el altar*¹⁶⁵, basado en la tesis doctoral de su autor, Francisco Javier Torres Barranco, sobre los curas obreros en la diócesis de Cádiz¹⁶⁶. Sobre este trabajo volveremos en el capítulo relativo al clero, mientras aquí extraeremos algunas cuestiones de interés de otros dos trabajos sobre el tema.

En el caso de la obra de Pérez Pinillos, su origen se encuentra en una tesina en Teología, “nacida de la experiencia”, ya que el propio autor fue cura obrero durante 23 años en una fábrica del metal. El tono personal, a través del autor y de los testimonios de otros curas obreros, está, por lo tanto, muy presente en el libro. Como decíamos, esto tiene un valor intrínseco si se analiza con distancia y, por otra parte, la obra incluye datos y reflexiones provenientes de actas de reuniones de los distintos colectivos de curas obreros existentes en España. El marco cronológico va de 1954 a 2003, y se atiende tanto a colectivos regionales como a diversos intentos de coordinarse a nivel nacional e internacional.

El autor habla de “la Iglesia controlada” para explicar la separación existente entre la clase obrera y la Iglesia, la cual “se encontraba, *casi sin darse cuenta*, muy lejos del sector más amplio y socialmente significativo de la sociedad” durante los primeros años

¹⁶¹Julio PÉREZ PINILLOS: *Los curas obreros en España*, Madrid, Nueva Utopía, 2004.

¹⁶²Esteban TABARES: *Los curas obreros: su compromiso y su espíritu*, Madrid, Nueva Utopía, 2005.

¹⁶³José CENTENO GARCÍA, Luis DÍEZ MAESTRO y Julio PÉREZ PINILLOS: *Curas obreros: Cuarenta y cinco años de testimonio 1963-2008*, Barcelona, Herder Editorial, 2009.

¹⁶⁴Xavier CORRALES ORTEGA: *De la misa al tajo: la experiencia de los curas obreros*, Valencia, Universitat de València, 2011.

¹⁶⁵Francisco Javier TORRES BARRANCO: *Botas, casco y mono de obrero sobre el altar: los curas obreros y la lucha por la justicia social, 1966-1979*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2017.

¹⁶⁶Francisco Javier TORRES BARRANCO: *De los curas-obreros a los obreros-curas: el sacerdote en el trabajo en la diócesis de Cádiz, 1966-1979*, Tesis doctoral dirigida por Julio Pérez Serrano, Universidad de Cádiz, 2016.

de la dictadura franquista¹⁶⁷. Explica, por otra parte, que los intentos individuales de acercarse a la clase obrera por parte de algunos sacerdotes eran tachados de paternalismo, y sufrían la desconfianza de aquellos a los que pretendían acercarse.

Una situación similar dio lugar en Francia, en 1944, al movimiento de los curas obreros, lo que el autor califica de “intuición misionera revolucionaria”, que incluiría la aceptación del marxismo y del ateísmo existentes en el seno de la clase obrera, pues esto no implicaría la ausencia de valores en la misma.

En España el movimiento de los curas obreros no comenzó a desarrollarse hasta veinte años después, aunque Pérez Pinillos habla de dos antecedentes directos: los movimientos apostólicos obreros como HOAC, JOC y la Acción Católica Obrera (ACO); y las experiencias en el mundo del trabajo de sacerdotes y seminaristas, a partir de finales de los años 50. En el caso de los movimientos apostólicos, el autor los considera “causa” de la aparición de los curas obreros, tanto en Francia como en España, gracias a los métodos de formación y de reflexión utilizados en estas organizaciones, así como al contacto directo de los consiliarios con la clase trabajadora y el movimiento obrero “de forma no paternalista”. Así, “algunos sectores de la Iglesia presentes en medios obreros empezaron a ser aceptados por el movimiento obrero y a ser respetados” (p. 36).

Respecto al segundo antecedente, se trata de los “Grupos de Jesús Obrero” que se crearon en algunas universidades y seminarios entre finales de los años cincuenta y principios de los sesenta con el objetivo de acercar a los futuros sacerdotes al mundo del trabajo. La primera experiencia, para estudiantes universitarios en general, tuvo lugar en el verano de 1954, y se fue repitiendo cada año. Sin embargo, el Vaticano suspendió en 1959 toda experiencia laboral de seminaristas y religiosos, decisión justificada, entre otras cosas, porque “el trabajo en fábricas expone al sacerdote a sufrir la influencia del mundo materializado y a participar en la lucha de clases” (citado en p. 40). El fenómeno era minoritario en España, y la prohibición vaticana vino motivada por la deriva que había

¹⁶⁷Julio PÉREZ PINILLOS: *Los curas obreros...*, p. 31. Las siguientes citas textuales, salvo indicación contraria, proceden de este libro.

tomado el movimiento en Francia.

Este tipo de experiencias fueron reanudadas en 1964, y en el caso español lo hicieron de una manera más organizada y sistematizada que en la etapa anterior. Así, Pérez Pinillos ofrece datos concretos sobre algunos de los grupos existentes en distintas regiones de España. Asimismo, reflexiona sobre el significado y la importancia pastoral que para los sacerdotes tuvieron estas experiencias, entre las que se encuentra la constatación de que la Iglesia representaba, para los trabajadores, una estructura de poder; y que, en consecuencia, los sacerdotes eran vistos como unos privilegiados. Para poder ejercer el apostolado entre la clase obrera, esos curas debían, por tanto, renunciar a sus privilegios y conocer de primera mano la dureza del trabajo manual.

Así, Pérez Pinillos sitúa en 1963, en la diócesis de Bilbao, al primer cura que obtuvo autorización de su arzobispado para dedicar cinco horas diarias al trabajo manual. Poco a poco se fueron constituyendo los diversos núcleos geográficos. En el caso de Zaragoza, los datos ofrecidos son de 1984, momento en el que se habla de

“unos veinte compañeros, catorce de los cuales son célibes y seis casados. La gran mayoría de ellos trabajan en las Comunidades Cristianas Populares (CCP), Movimientos Apostólicos (JOAC y HOAC) y en dos parroquias obreras. Sabemos de la existencia de algunos compañeros en la provincia de Huesca y en la diócesis de Tarazona, sobre todo en la zona rural”¹⁶⁸.

El libro continúa relatando las distintas reuniones que los núcleos regionales celebraron desde finales de los años 70 y que sobrepasan la cronología de este trabajo. Sin embargo, los temas tratados en esas reuniones son interesantes porque explicitan la preocupación de estos curas obreros sobre la vigencia de su misión en la España democrática. Por ejemplo, en una reunión celebrada en 1980 entre los curas obreros del Centro-Noroeste de España, se expresaba que “la evangelización ha de ser nuestra tarea prioritaria, dejando aquellas que en otro tiempo fueron de suplencia en manos de los sindicatos o partidos” (citado en p. 85). Esta reflexión muestra la conciencia por parte de

¹⁶⁸José CENTENO GARCÍA, Luis DÍEZ MAESTRO y Julio PÉREZ PINILLOS: *Curas obreros...*, p. 65.

los curas obreros de haber cumplido una tarea que no les era propia, la de llevar a cabo una cierta movilización política y sindical como “sustitutos” o “suplentes” de partidos políticos y sindicatos, ilegales y vigilados en el contexto de la dictadura franquista, tal y como hemos explicado al referirnos al “rol tribunicio” o “papel de suplencia” que cumplieron los movimientos católicos. También revela que esa tarea de suplencia había dejado de tener sentido con la llegada de la democracia.

Pérez Pinillos presta también una atención considerable a aspectos pastorales y teológicos, que nos resultan de utilidad para tratar de comprender lo que significó para estos curas, en el plano personal y religioso, la experiencia del trabajo y de la vida en los barrios obreros. Como ya hemos mencionado, este tipo de contenido se encuentra en la frontera entre las fuentes primarias y secundarias, por lo que debe ser analizado teniendo en cuenta dicha particularidad.

Además del aspecto personal, ese mismo capítulo evoca también el cambio de relación con la jerarquía eclesiástica. El trabajo asalariado supuso una mayor autonomía e independencia económica para estos curas respecto a la Iglesia como institución y pudo empujar a muchos a la secularización, al tiempo que su implicación en el movimiento obrero provocó no pocos conflictos con la jerarquía eclesiástica. De hecho, esta es una de las lagunas del libro, ya que, en general, no se habla con detalle de la implicación de estos curas en el movimiento obrero o antifranquista, ni de los conflictos y tensiones entre clero progresista y las autoridades, tanto civiles como eclesiásticas.

La segunda parte del libro se dedica al periodo comprendido entre 1982 y 1987, y es un resumen de los distintos encuentros estatales e internacionales de curas obreros. La tercera parte está dedicada a los años que van entre 1987 y 1997, y la cuarta reflexiona sobre el “presente y futuro de los curas obreros”, tanto a nivel estatal como europeo.

Otra obra muy útil para conocer el papel jugado por los curas obreros es *De la misa al tajo*. Nos encontramos ante un libro basado en testimonios, aunque cuenta con una introducción histórica que habla del contexto en el que se desarrolla la actividad de los curas obreros, pasando del plano internacional, con el nacimiento del movimiento en Francia, al nacional y regional, ya que se trata de un libro sobre los curas obreros del País

Valenciano. La obra se compone de 17 entrevistas, entre las que se incluye el caso de una monja obrera.

El volumen es interesante por varias razones, ya que nos da pistas sobre algunos de los temas que consideramos fundamentales para el desarrollo de esta tesis. Así, la vida laboral y la tarea sindical de estos curas está muy presente, así como el rol de suplencia que algunas parroquias de barrios populares cumplieron en el desarrollo de movimientos sociales como el vecinal o el obrero. También se presta una especial atención a cuestiones como la manera en que estos curas ejercían el sacerdocio en sus comunidades, el celibato opcional o la relación con HOAC y JOC.

Como decíamos, se habla de los cargos sindicales que muchos de estos curas ocuparon, y de cómo se vivía la relación con el resto de militantes y trabajadores. Por ejemplo, en varios casos se resalta la dificultad para integrarse “como uno más” entre el conjunto de los trabajadores, ya que las circunstancias personales tenían un peso importante a la hora de seguir adelante, por ejemplo, con una huelga. Volveremos sobre esta cuestión en el capítulo tercero.

Otro aspecto interesante es el de las relaciones de este sector de la Iglesia con el PCE y CCOO, ya que muchos de estos sacerdotes valencianos estaban integrados en las mismas, cumpliendo algunos de ellos un papel sindical relevante. Así, se relata cómo las citadas organizaciones eran conscientes del beneficio que podían obtener de sus relaciones con determinados sacerdotes, que ponían a su disposición locales, multicopistas y una cierta protección.

Además, en las entrevistas aparece de manera recurrente la discusión sobre el papel a cumplir por parte de estos curas en el seno del movimiento obrero. Ya en la propia introducción, Sifre habla de la oposición entre un papel protagonista y una inmersión en la masa como uno más. Así, algunos habrían renunciado “al liderismo al que, por su preparación, se veían abocados”¹⁶⁹. Ramiro Reig reconoce que “había gente de los dos

¹⁶⁹Xavier CORRALES ORTEGA: *De la misa al tajo...*, p. 28. Las siguientes citas textuales, salvo indicación contraria, proceden de este libro.

estilos” ya que algunos, inspirados por la mística de la encarnación y del testimonio, pretendían ser uno más entre el resto de trabajadores y no tenían vocación de liderazgo, “como la teníamos nosotros, aunque tampoco mucho” (p. 53). Esta matización es explicada a través de la voluntad de “estar ahí, en un movimiento transformador”, y de la conciencia, como decíamos, de contar con una posición privilegiada por su situación familiar y educativa.

En cualquier caso, se percibe la voluntad de dejar testimonio de que existía otra forma de ser Iglesia católica y de comprometerse con el mundo, y eso se ve reflejado también en cuestiones litúrgicas. Muchos de estos sacerdotes formaban parte de comunidades de base, en las que las celebraciones religiosas adquieren un carácter participativo, y en la que el cura pretende situarse como un igual respecto al resto de la comunidad.

También es frecuente la mención a las crisis de fe y de identidad, a la tensión que se dio en algunos casos al plantear el peso que debía tener el componente cristiano frente al compromiso político o sindical. Sabemos que, al igual que ocurrió en la JOC, el componente religioso fue quedando relegado a un segundo plano, en beneficio del compromiso temporal, que en estos casos se concretaba, fundamentalmente, en la militancia sindical.

Asimismo, parece ser que la evolución de estos curas obreros, fundamentalmente de los jesuitas a través del papel desempeñado por las Vanguardias Obreras Juveniles, llevó a una creciente radicalización y a una diferente concepción de la labor a cumplir por parte de la Misión Obrera. Esto provocó una brecha con los curas más jóvenes, que es ilustrada por Rafael Casanova cuando explica que su concepción de la Misión Obrera era la de ser “sindicalista antes que político [...], pensaba que nuestra función era ayudar, no dirigir. Los jóvenes, en cambio, entraron rápidamente por la vía política (casi todos se metieron en Bandera Roja), algunos con pretensiones nada disimuladas de liderazgo” (p. 94).

En varios casos se habla también de experiencias en el extranjero, con un patrón se repite en algunas ocasiones. Varios de los entrevistados resaltan la importancia que tuvo

para ellos el contacto con curas obreros franceses o con la JOC belga para una primera fase de concienciación; mientras que las estancias en Latinoamérica o África se produjeron una vez ordenados sacerdotes y permitieron un contacto más directo con la desigualdad y la injusticia social, determinando su evolución política, personal y religiosa.

En lo que respecta a la JOC, y aunque no se ahonde en esta cuestión, son varios los sacerdotes que habían tenido relación con la JOC y la HOAC, y que destacan cómo el contacto con jóvenes trabajadores fue uno de los factores que les llevó a plantearse la opción de entrar a trabajar en las fábricas ellos mismos. En la introducción se señala a la HOAC y la JOC como germen de todo el movimiento posterior de curas obreros y de cristianos progresistas, algo señalado, igualmente, por Julio Pérez Pinillos en su libro. Por lo tanto, es imprescindible analizar todas estas realidades de forma integral, y tener en cuenta que la experiencia en HOAC y JOC supuso para muchos de estos curas una primera chispa en su proceso de concienciación.

Por último, *De la misa al tajo* cuenta con el añadido de incluir el caso de una monja obrera, las cuales prácticamente no aparecen en el resto de estudios sobre movimientos católicos obreros. La propia Ascensión Ruiz, aunque reconoce que no eran tantas las monjas obreras, afirma que “casi todas las que estaban metidas en fábricas estaban en cargos sindicales y formaban parte de ejecutivas o tenían alguna responsabilidad sindical”¹⁷⁰. Como decíamos, la historiografía apenas se ha ocupado de las religiosas durante el siglo XX, como bien señala Mónica Moreno en “Religiosas y laicas en el franquismo: entre la dictadura y la oposición”¹⁷¹, a pesar de la importancia numérica de las mismas en la institución eclesial. En el caso aragonés es necesario tener en cuenta el ejemplo de la ya citada María José Sirera, sobre la que volveremos más adelante¹⁷².

Así pues, y en resumen, el libro de Xavier Corrales nos permite, en primer lugar,

¹⁷⁰*Ibid.*, p. 106.

¹⁷¹Mónica MORENO SECO: "Religiosas y laicas en el franquismo...".

¹⁷²Francisco MARTÍNEZ HOYOS: "Compromiso cristiano...".

identificar ciertos patrones que se repiten, al ser relativamente elevado el número de casos que incluye. A través de estos 17 casos particulares podemos conocer elementos importantes de la experiencia de los curas obreros, como su origen socio-económico, la experiencia del seminario, cómo entraron en contacto por primera vez con la clase obrera, y cuál fue su tarea concreta en los barrios en los que vivieron y en las fábricas en las que trabajaron.

En segundo lugar, y al tratarse de entrevistas personales, la impresión de cada uno de estos sacerdotes está muy presente, lo cual nos permite vislumbrar las motivaciones y expectativas que les llevaron a optar por esta manera de ejercer el sacerdocio. El libro de Corrales pone sobre la mesa una serie de patrones y pistas de investigación que aplicaré al caso de Zaragoza. Todo lo expuesto en este estado de la cuestión pretende servir de base a mi trabajo, fijándome en lo hecho para otros territorios y asumiendo algunos conceptos e hipótesis que deberán ser corroboradas para la diócesis objeto de esta tesis.

2 EVOLUCIÓN INTELLECTUAL DEL CATOLICISMO PROGRESISTA

Esta tesis doctoral se centra, especialmente, en las disidencias que una parte del catolicismo español expresó de manera clara entre la segunda mitad de la década de 1960 y el proceso de transición a la democracia. Estas disidencias, de tipo religioso, social y político, se basaron en un particular catolicismo progresista que se había ido gestando en las décadas anteriores a través de dos caldos de cultivo que se retroalimentaron: la práctica concreta de nuevas formas de apostolado y una determinada evolución intelectual y religiosa.

Es de esta evolución intelectual y religiosa de la que nos vamos a ocupar en el presente capítulo, teniendo también en cuenta cómo el contacto de los militantes católicos con la realidad social y política de la España franquista obligó a replantear qué significaban el apostolado y el compromiso temporal de los creyentes¹⁷³. Asimismo, este proceso se vio alimentado por lo que estaba ocurriendo en el resto del mundo católico, ya que los años sesenta y setenta fueron el escenario de una importante renovación teológica y eclesial. Esta estuvo marcada por el compás del Concilio Vaticano II, pero se nutrió también de experiencias previas y de fuentes intelectuales variadas.

Por ejemplo, en lo que se refiere a la evolución teológica podemos mencionar corrientes como la teología dialéctica desarrollada después de la Primera Guerra Mundial en países de tradición protestante como Suiza y Alemania, el personalismo cristiano del

¹⁷³ El compromiso temporal permitía concretar la “responsabilidad social del cristiano que quiere anunciar el Reino de Dios en medio de la sociedad de su tiempo. El compromiso temporal se concibió como la vía por medio de la cual el cristiano debía hacerse presente de manera responsable en el mundo”, en palabras de Basilisa López. Dados los problemas que causaban su contenido y sus connotaciones, en 1964 la HOAC estableció la siguiente definición: “Compromiso Temporal es la actividad de carácter técnico, realizada por seglares unidos y organizados de modo permanente con testimonio público cristiano, con el fin de ajustar las instituciones sindicales, políticas y económicas del país en que viven a las exigencias de un orden verdaderamente humano y evangélico”. Basilisa LÓPEZ GARCÍA: *Aproximación a la historia de la HOAC...*, pp. 112-114.

francés Emmanuel Mounier durante los años treinta, o la Teología de la Liberación latinoamericana, expresada en eventos como la Conferencia de Medellín en 1966.

Asimismo, la dinámica de unas sociedades crecientemente secularizadas obligó a la Iglesia católica y a los fieles a replantearse el lugar que debía ocupar la religión, y cuál debía ser su relación con los no creyentes.

Si bien la situación política y cultural de España hizo que la renovación eclesial y teológica se diese en menor medida, con retraso o con características propias, lo cierto es que el catolicismo español también vivió importantes cambios, que llevaron a que una parte de la Iglesia se convirtiese en un importante polo de contestación al régimen franquista. La fase más visible de este proceso comenzó a principios de los años sesenta, se agudiza con la crisis de AC (1966-1968) y termina con la ruptura clara de una parte de la Iglesia española, incluyendo a algunos obispos, durante el tardofranquismo. Sin embargo, para que esta ruptura se produjese fue necesario todo un proceso interno por parte del catolicismo español, que obligó a replantearse su relación con un régimen dictatorial como el franquista, al tiempo que generó lo que podemos llamar “progresismo cristiano”¹⁷⁴ y lo que autores como Díaz-Salazar han considerado una cultura política propia: el cristianismo de izquierdas¹⁷⁵. Este progresismo cristiano no fue, en absoluto, un fenómeno originalmente español, sino que parte del contacto entre cristianos y marxistas franceses y se nutre de multitud de experiencias en un contexto de importantes cambios a nivel global¹⁷⁶.

El resultado de dicho proceso, tanto interno como influenciado por el contexto internacional, es lo que provocó que una parte de los militantes católicos de base y del clero adoptaran posiciones progresistas y antifranquistas e integraran o apoyaran la oposición a la dictadura. En este capítulo trataremos de explicar cómo tuvo lugar ese proceso, qué factores y fuentes intelectuales lo provocaron y cómo se concretó todo esto

¹⁷⁴Feliciano MONTERO: *La iglesia: de la colaboración...*, p. 20.

¹⁷⁵Rafael DÍAZ-SALAZAR: *Nuevo socialismo...*

¹⁷⁶ Gerd-Rainer HORN: *The Spirit of Vatican II...*

en la creación de lo que podemos considerar una élite cultural progresista de inspiración católica en la ciudad de Zaragoza. En efecto, la asunción de los cambios doctrinales, teológicos e intelectuales que vamos a explicar dio lugar a una serie de iniciativas culturales, obras y autores propios que contribuyeron a la efervescencia intelectual antifranquista de los últimos años de la dictadura.

Así, prestaremos atención a la formación y a los intereses personales del clero, tanto en lo que se refiere a los años pasados en el Seminario como a estudios y estancias en el extranjero, lecturas y toda una serie de experiencias compartidas, que contribuyeron a crear unos planteamientos comunes en la generación de sacerdotes que realizó sus estudios entre finales de los años cincuenta y la primera mitad de los sesenta. Entre estas lecturas podríamos destacar las obras publicadas por la editorial ZYX, revistas como *El Ciervo* o *Iglesia Viva*, y las obras de teólogos protestantes como Karl Barth, Emil Brunner o Rudolf Bultmann. Asimismo, el propio catolicismo aragonés contó con figuras como Alfredo Fierro, Luis Betés o José Bada, profesores en el Seminario durante los años sesenta.

Fue precisamente entre los años sesenta y setenta cuando los seminarios españoles conocieron una serie de conflictos que enfrentaron a los estudiantes y a los docentes más jóvenes con el profesorado de mayor edad y las autoridades eclesiásticas. Fue el caso del Seminario de Zaragoza, tal y como veremos.

Uno de los elementos que dinamizaron el catolicismo aragonés en el plano intelectual fue la actividad llevada a cabo por el equipo de la revista *Eucaristía*. Esta hoja semanal fue la principal iniciativa de un grupo que, a través de la interpretación de la liturgia, del diseño de unos carteles homiléticos semanales en los que el calendario eclesiástico era utilizado para la denuncia social, o de la publicación de una serie de manuales *Para una enseñanza crítica de la religión*, introdujo en Zaragoza las principales corrientes teológicas extranjeras y motivó en repetidas ocasiones los recelos del Ministerio de Información y Turismo.

Centrándonos en la ciudad de Zaragoza, especial atención merece el Centro Pignatelli, gestionado por la Compañía de Jesús, en el que se programan desde los años

setenta todo tipo de actividades culturales y religiosas. El Pignatelli se convirtió en un espacio fundamental para la cultura progresista y antifranquista de la ciudad, en unos años en los que el debate intelectual y político sobre las posibilidades que abría el final de la dictadura se amplió, aunque no sin problemas con las autoridades.

Con un carácter más popular, es necesario tener también en cuenta las actividades organizadas desde la JOC y las parroquias de algunos barrios, como cineclubs y recitales. Asimismo, en los materiales de formación de la JOC encontramos abundantes reflexiones sobre el papel que la cultura debía cumplir en la liberación de la juventud trabajadora: una cultura que debía ser popular, propia de la clase obrera y emancipadora, rechazando la cultura burguesa de masas.

A todos estos factores prestaremos atención en el presente capítulo. Se pretende así ofrecer una vista panorámica de los fundamentos que constituyeron una determinada cosmovisión propia a los cristianos de izquierda. Esta particular interpretación del mundo, de la sociedad y de la política se expresó a través de una serie de cauces más o menos específicos que coadyuvieron a la construcción de una cultura democrática en los años finales de la dictadura y durante la transición, a pesar de la estrecha relación que el régimen franquista y la Iglesia católica habían tejido algunos años atrás. Analizaremos, en suma, cómo se produjo la evolución intelectual de una parte del catolicismo español desde la legitimación de la dictadura hasta posiciones progresistas expresadas, en este caso, a través de la cultura. Para ello, empezaremos por trazar el marco general en el que una parte del catolicismo español comenzó a poner en cuestión el nacionalcatolicismo y todo lo que este conllevaba en cuestiones como las relaciones Iglesia-Estado, la religiosidad de la población o la libertad religiosa.

2.1 DEL NACIONALCATOLICISMO A LA AUTOCRÍTICA

Siguiendo a Montero, podemos afirmar que la movilización católica antifranquista que se dio entre finales de los años sesenta y los setenta se fraguó y se preparó durante los cincuenta a través de distintas experiencias. En el plano intelectual, Feliciano Montero hablaba de una “trayectoria colectiva, generacional”, que llevó a importantes –aunque minoritarios– sectores católicos, como los representados por José Luis López Aranguren

o Joaquín Ruiz-Giménez, al despegue del régimen¹⁷⁷.

Para alcanzar este despegue hubo que pasar por distintas fases, comenzando por el ejercicio de autocrítica llevado a cabo por parte de algunos sectores del catolicismo español¹⁷⁸. Dicha autocrítica tuvo también su propia dinámica y evolución, pasando del plano religioso y pastoral al social y político. Así, la constatación de que la pastoral triunfalista e impositiva propia del nacionalcatolicismo no estaba dando los frutos deseados en materia de recristianización social llevó, en primer lugar, a una autocrítica religiosa, de la que intelectuales católicos como José María García Escudero y José Luis Aranguren serían sus representantes principales¹⁷⁹.

Se buscaban las causas de la superficialidad de la vida religiosa de los fieles y del pobre nivel del pensamiento católico español, lo que llevó a estos intelectuales a mirar a otras latitudes, entre las que ocupó un lugar destacado el catolicismo francés. Asimismo, Aranguren “hace de mediador” en los primeros cincuenta entre “lo que se piensa y se escribe en medios católicos franceses, alemanes, ingleses y norteamericanos” y el catolicismo español, pues al publicar varias reseñas sobre libros religiosos extranjeros estaba en realidad reflexionando “sobre los límites y defectos del catolicismo español”¹⁸⁰.

Esto no significaba, por el momento, poner en cuestión el modelo de Estado nacionalcatólico, sino los métodos pastorales con los que se pretendía recristianizar a la sociedad española. Sin embargo, la última encíclica de Juan XXIII en 1963, la *Pacem in terris*, así como el desarrollo del Concilio Vaticano II, permitirían discutir abiertamente el marco establecido por el Concordato de 1953, la confesionalidad del Estado franquista y plantear el asunto de la libertad religiosa, ya presente en las Conversaciones Católicas Internacionales de San Sebastián cuando se estaba negociando el propio Concordato¹⁸¹.

¹⁷⁷Feliciano MONTERO: "Los intelectuales católicos...".

¹⁷⁸*Ibid.*, p. 41.

¹⁷⁹Feliciano MONTERO: *La iglesia: de la colaboración...*, pp. 47-48.

¹⁸⁰*Ibid.*, p. 48.

¹⁸¹*Ibid.*

Por tanto, como venimos diciendo, resulta imprescindible tener en cuenta el factor internacional. En los años cincuenta, experiencias como las mencionadas Conversaciones Católicas Internacionales de San Sebastián, o la presencia española en diversos foros católicos europeos como estrategia del régimen para romper su aislamiento internacional, permitieron al catolicismo español abrirse a los debates e ideas renovadoras que se estaban gestando en el catolicismo europeo de la posguerra mundial. Así, José Bada se refiere al “telón de incienso” que representaban los Pirineos como metáfora del aislamiento y la cerrazón del catolicismo español de la época respecto al resto de Europa¹⁸².

Bada resalta también la incidencia de las estancias en el extranjero de seminaristas, sacerdotes y capellanes de emigrantes en esta importante apertura intelectual y personal. Así, este tipo de contactos permitió enriquecer “el pobre catolicismo intelectual español”¹⁸³, al igual que lo hicieron intelectuales como Aranguren o los profesores más avanzados de los seminarios, al realizar una relevante tarea de mediación y transmisión entre la reflexión teológica y religiosa europea –fundamentalmente francesa– y el catolicismo de nuestro país.

Así pues, el catolicismo progresista español se vio fuertemente influenciado por el francés, que había vivido procesos parecidos unas décadas antes, salvando las importantes distancias que el régimen político de cada país imponía. Uno de los debates más importantes que vivieron los cristianos del país vecino fue el de la relación entre cristianismo y marxismo, tras una II Guerra Mundial en la que católicos y comunistas

¹⁸²Entrevista oral a José BADA PANILLO, Zaragoza, 18 de diciembre de 2014. Bada (Fabara, Zaragoza, 1929) es exsacerdote y doctor en Teología. Estudió en el Seminario de Zaragoza y en la Universidad Pontificia de Salamanca. Se doctoró en Teología en la Universidad de Múnich y realizó estudios en las Universidades de Innsbruck y Santo Tomás de Aquino en Roma. Ejerció la docencia en el Seminario de Zaragoza, en la Universidad de Deusto y en la Escuela Universitaria de Trabajo Social de Zaragoza. Editor de la revista *Eucaristía*. En 1974 colaboró con la Unión Sindical Obrera (USO) en la organización de Reconstrucción Socialista de Aragón, a la que representó en la Federación de Partidos Socialistas. Fue uno de los impulsores del proceso de convergencia con el Partido Socialista de Aragón, culminado en noviembre de 1976. Fue miembro de la Secretaría General colegiada del PSA en septiembre de 1977 y después de la unidad con el PSOE, miembro de la Comisión Ejecutiva Regional del PSA-PSOE. Desde 1983 a 1986 fue Consejero de Educación y Cultura en el primer Gobierno de la Comunidad Autónoma de Aragón, presidido por Santiago Marraco.

¹⁸³Feliciano MONTERO: "Los intelectuales católicos...", p. 48.

habían luchado mano a mano en la Resistencia, y en un contexto de posguerra que significó el apogeo del Partido Comunista Francés (PCF). Esta realidad, unida a otras variables, obligó a los católicos social y políticamente comprometidos a pensar su relación con el marxismo, lo cual llevó a distintos caminos intelectuales para justificar la aceptación de un marco de análisis que consideraba a la religión como el opio del pueblo. Algunos aceptaron el marxismo y el materialismo histórico como marcos de interpretación de la realidad, pero no como ideología a adoptar. Otros optaron por el pragmatismo, reconociendo que el partido que mejor representaba la lucha por los oprimidos a la que obligaba la fidelidad a Cristo era el PCF, por lo cual era legítimo colaborar con él. Por último, la línea defendida por Emmanuel Mounier era partidaria de un diálogo con el “marxismo abierto”, a pesar de considerar que cristianismo y comunismo eran, en último término, incompatibles¹⁸⁴.

Todo este diálogo intelectual entre marxismo y cristianismo, que se dio a nivel europeo entre la II Guerra Mundial y la caída del muro de Berlín, tuvo como plataforma a revistas francesas como *Esprit*, fundada por Emmanuel Mounier en 1932, o *La Quinzaine*, desaparecida en 1955 por orden vaticana, así como *Neues Forum*, revista alemana que contaba entre sus autores con Jesús Aguirre o Jean-Paul Sartre. José Bada relata que recibía *Neues Forum* como parte de las publicaciones enviadas a *Eucaristía*. El fondo de materiales con el que contaba la revista era utilizado para redactarla, así como para elaborar los carteles homiléticos, materiales de formación y otras publicaciones. De esta manera, gracias a la labor del equipo de *Eucaristía* determinados debates intelectuales que se estaban dando en el extranjero pudieron llegar al clero y a los cristianos de Zaragoza.

A nivel nacional, uno de los mejores referentes de la evolución intelectual del catolicismo progresista, y que se nutrió también de influencias internacionales en sus planteamientos renovadores, fue la revista cultural *El Ciervo*. Creada en Barcelona en

¹⁸⁴Frédéric GUGELOT: "Intellectuels chrétiens entre marxisme et Évangile", en Denis PELLETIER y Jean-Louis SCHLEGEL (eds.): *A la gauche du Christ : Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Seuil, 2012, pp. 205-206. Para el caso de España, véase Rafael DÍAZ-SALAZAR: *Iglesia, dictadura y democracia...*, p. 255 y ss.; Feliciano MONTERO: *La iglesia: de la colaboración...*, pp. 31 y 196.

1951 como medio de expresión de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas para atraer a jóvenes a la envejecida organización, pronto se desvinculó de estos orígenes y tomó una deriva diferente¹⁸⁵.

En este contexto intelectual católico de los años cincuenta, los miembros de *El Ciervo* estaban de acuerdo en que era necesario emprender un proceso de renovación del catolicismo español, del que denunciaban su aburguesamiento y superficialidad. Esta voluntad de autocrítica y de mejora “para encontrar el camino del verdadero cristiano”¹⁸⁶ fue plasmada en la sección “¿Qué puedo hacer yo?”, que animaba a todo católico, fuese religioso o laico, a implicarse en ese proceso a partir de los medios a su alcance. En esta reflexión se prestó especial atención, por ejemplo, a la iniciativa de los sacerdotes obreros franceses o a la experiencia del Servicio Universitario del Trabajo (SUT)¹⁸⁷, todo ello en el marco de una reflexión más amplia sobre la mejor manera de llevar a cabo una acción social y evangélica en el mundo obrero.

Además, en la ya comentada línea autocrítica de Aranguren frente al nacionalcatolicismo y a una religiosidad burguesa y conservadora, el contenido de *El Ciervo* se vio también impregnado de aires franceses y de humanismo cristiano. Además de esto, “la constante consigna a la acción”, “los guiños de comprensión hacia el comunismo” y la “participación de los núcleos de izquierda más radicales de la segunda mitad de los años cincuenta y primeros sesenta”¹⁸⁸ llevaron a la revista a ser la mejor representante de un catolicismo progresista que originó una disidencia intelectual al régimen de la que bebió el ambiente cultural que nos ocupa en este capítulo.

¹⁸⁵ José PÉREZ I GRANADOS: "El viaje sin retorno. Los orígenes de la disidencia intelectual al franquismo: la revista «El Ciervo»", en Manuel ORTIZ HERAS (ed.): *Memoria e historia del franquismo: V Encuentro de investigadores del franquismo*, Albacete, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2005, p. 315 (CD-ROM); María José MARTÍNEZ GONZÁLEZ: "Los primeros años de *El Ciervo*", en Feliciano MONTERO y Joseba LOUZAO (eds.): *Catolicismo y franquismo en la España...*, pp. 98-102.

¹⁸⁶ María José MARTÍNEZ GONZÁLEZ: "Los primeros años de *El Ciervo*", p. 99.

¹⁸⁷ Miguel Ángel RUIZ CARNICER (dir.): *Una juventud en tiempo de dictadura. El Servicio Universitario del Trabajo (SUT) 1950-1969*, Madrid, Los libros de la Catarata, 2021.

¹⁸⁸ Jordi GRACIA: *Estado y cultura: el despertar de una conciencia crítica bajo el franquismo: (1940-1962)*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1996, p. 92.

Incluso, como explica Pérez i Granados, *El Ciervo* terminaría convirtiéndose “en una plataforma parapolítica de la que surgirían proyectos culturales y políticos de oposición al régimen”¹⁸⁹, siendo el más importante de ellos el Frente de Liberación Popular (FLP) de Julio Cerón, quien colaboró con la revista en 1953 y 1954¹⁹⁰. En cualquier caso, lo fundamental fue la influencia intelectual que ejerció en la necesaria autocrítica y renovación del catolicismo español, de forma paralela a la evolución de movimientos como la HOAC y la JOC.

También la evolución de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) chocaba tanto con la política social, sindical y económica del régimen franquista como con la acción caritativa de la Iglesia española. Las organizaciones obreras de AC fueron evolucionando, tal y como veremos, desde posiciones paternalistas y con un interés fundamentalmente evangelizador hasta el análisis de la realidad y la búsqueda de soluciones a los problemas de la clase obrera por parte de esta misma. Asimismo, los choques entre los postulados de la Iglesia, fundamentalmente de sectores próximos a HOAC y JOC, y la OSE fueron cada vez más frecuentes e intensos, dada la defensa de la libertad sindical que establecía la encíclica *Mater et magistra*, de 1961. Las críticas de las bases católicas a la política laboral de la dictadura fueron cada vez más frecuentes, además de ser consideradas por el régimen como injerencias de la Iglesia en cuestiones que no le atañían.

Todo este proceso, que Montero ha dado en llamar el “giro social” de la AC, se consagra a finales de los años cincuenta y es observable a través de la evolución de las posiciones de la ACE en los Congresos del Apostolado Secular de 1951 y 1957, celebrados en Roma. Además, los propios Congresos permitieron a los dirigentes y militantes de la ACE entrar en contacto con sus homólogos europeos y observar cómo se llevaba a cabo el apostolado en contextos de democracia liberal.

Así pues, la autocrítica y la evolución de algunos sectores católicos llevó, por ejemplo, a un rechazo del paternalismo del régimen y de la Iglesia en cuestiones sociales,

¹⁸⁹José PÉREZ I GRANADOS: "El viaje sin retorno...".

¹⁹⁰Jordi GRACIA: *Estado y cultura...*, p. 93.

lo cual condujo al compromiso temporal de los años sesenta y “no implica necesariamente una crítica política anti régimen, pero la prepara y anticipa”¹⁹¹. Por ejemplo, en el caso de la HOAC y de la JOC se pasó de la constatación de las injusticias que sufría una parte de los trabajadores españoles a la denuncia de la nula legitimidad y utilidad del Sindicalismo Vertical para resolver dichas injusticias y abusos. Así, la autocrítica social vino, entre otras cosas, por la tradicional identificación de la Iglesia católica con las clases dominantes, en lugar de luchar junto a quienes sufrían la explotación. También el episcopado se dejó llevar por este giro social, asumiendo determinadas posiciones que se vieron reflejadas, por ejemplo, en la declaración que los obispos hicieron en 1960 “sobre la actitud cristiana ante los problemas morales de la estabilización y el desarrollo económico” para reflexionar sobre los costes sociales del Plan de Estabilización¹⁹².

Además de este “giro social” de la AC española, a finales de los cincuenta se consagra también su proceso de especialización, que tuvo importantes consecuencias en los planos doctrinal y práctico. En este último, la experiencia militante en HOAC-F y JOC-F sobrepasó los postulados oficiales del episcopado al llevar a cabo iniciativas que eran potencialmente subversivas, como se demostró con el paso del tiempo. En este proceso tuvieron gran importancia los métodos de formación y reflexión de estas organizaciones, que analizaremos en capítulos posteriores, y que se “contagiaron” a otras especializaciones de AC.

En definitiva, todas estas evoluciones, confluencias y debates dieron lugar a lo que se puede considerar como “progresismo cristiano”, concepto amplio al que ya hemos aludido, y relacionado con las transformaciones de tipo teológico y eclesial enmarcadas en “la renovación global que supone el Vaticano II”¹⁹³. Al explicar este concepto, Montero señaló dos ideas importantes para esta tesis doctoral. En primer lugar, la necesidad de tener en cuenta el contexto del catolicismo europeo y sus influencias sobre el español para

¹⁹¹Feliciano MONTERO: "Los intelectuales católicos...", p. 60.

¹⁹²Feliciano MONTERO: *La iglesia: de la colaboración...*, pp. 86 y 92-93.

¹⁹³*Ibid.*, p. 20. Montero cita el estudio de Joan CASAÑAS: *El progressisme catolic a Catalunya (1940-1980)*, Barcelona, La Llar del Llibre, 1980, para desarrollar este concepto de “progresismo cristiano”.

explicar la renovación eclesial. Y, en segundo lugar, la evidencia de que

“la disidencia política de signo antifranquista y la renovación conciliar se dan la mano, al igual que la resistencia anticonciliar y la defensa del Régimen [...]. A falta de estudios [...], hay muchos indicios de la importancia decisiva del factor Concilio en la articulación y definición eclesial del «despegue» y la oposición cristiana al franquismo”¹⁹⁴.

En efecto, el Concilio Vaticano II terminó legitimando posiciones y prácticas que llevaban un tiempo instaladas en parte de las organizaciones de AC, fundamentalmente en las obreras. Al mismo tiempo, instauró y dio impulso a nuevas formas de apostolado y de compromiso social cristiano. Asimismo, cuestiones como la libertad religiosa o la defensa abierta de determinados derechos por parte del Vaticano llevaban, de manera inevitable, a una crítica política de la dictadura desde el catolicismo. Una parte de la Iglesia española asumió este tipo de posiciones, pero el proceso no estuvo exento de divisiones y conflictos internos que tuvieron un plano eclesial y otro político. Mientras el primero resultó común a todo el mundo católico, el segundo fue exclusivo de España y vino a añadir más complejidad al proceso de renovación eclesial emprendido desde Roma, asunto que abordamos en el epígrafe siguiente.

2.2 VIENTOS DE CAMBIO DESDE EL VATICANO

La convocatoria del Concilio Ecuménico Vaticano II en 1959 por parte del papa Juan XXIII (1958-1963) supuso todo un terremoto en el mundo católico. La pertinencia del evento derivaba de la necesidad de la Iglesia católica de adaptarse a un mundo que había cambiado demasiado rápido desde la celebración del Concilio Vaticano I (1869-1870). El Vaticano II se celebró en cuatro sesiones que tuvieron lugar entre 1962 y 1965, pudiendo presidir Juan XXIII únicamente la primera de ellas, pues falleció en 1963. Así, el resto del Concilio se celebró bajo el pontificado de Pablo VI (1963-1978).

El contexto favorable a la celebración del Vaticano II venía ya preparándose por los pasos dados por la Santa Sede hacia el necesario *aggiornamento*. Entre esos pasos se

¹⁹⁴*Ibid.*, p. 21.

encontraba la toma de conciencia de la pérdida de legitimidad e influencia social por parte de la Iglesia entre las clases populares, constatación de la que derivaban, por ejemplo, la creación de la AC a principios del siglo XX o la evolución de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI).

Bajo el papado de Juan XXIII, la DSI quedaba actualizada con *Mater et magistra*¹⁹⁵, carta encíclica “sobre el reciente desarrollo de la cuestión social a la luz de la doctrina cristiana”, promulgada el 15 de junio de 1961 y anunciada el día anterior en un discurso dirigido “a todos los trabajadores del mundo”. En ella se retomaban y asumían la *Rerum Novarum*¹⁹⁶ y otras encíclicas y mensajes de carácter social de los predecesores de Juan XXIII, para tratar asuntos como la situación de los trabajadores, el papel de los sindicatos, la propiedad privada y pública, el reparto de la riqueza nacional y otras implicaciones del desarrollo económico. Así, la encíclica propugna con insistencia la obligación cristiana de que los trabajadores reciban un salario justo que les permita vivir adecuadamente y que respete su dignidad humana. Asimismo se recomienda la equidad en el reparto de los beneficios económicos entre patronos y obreros, al tiempo que se reconoce y alaba la labor de los sindicatos y de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Sin embargo, también se recuerda que, según la DSI, la propiedad privada es un derecho natural del hombre, y que la propiedad pública solo es deseable en casos muy específicos en pos del bien común.

Por su parte, *Pacem in terris*¹⁹⁷, última encíclica de Juan XXIII y promulgada una vez que el Concilio estaba ya abierto, recuerda que el hombre posee una dignidad intrínseca (n. 2) y que goza de unos derechos naturales (n. 9). Entre estos derechos se encuentran los laborales, ya mencionados, además de los de reunión y asociación (n. 23),

¹⁹⁵“Carta encíclica *Mater et magistra* de su santidad Juan XXIII sobre el reciente desarrollo de la cuestión social a la luz de la doctrina cristiana”, 15/05/1961. Recuperado de internet: (http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html).

¹⁹⁶“Carta encíclica *Rerum novarum* del sumo Pontífice León XIII sobre la situación de los obreros”, 15/05/1891. Recuperado de internet: (http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html).

¹⁹⁷“Carta encíclica *Pacem in terris* de su Santidad Juan XXIII sobre la paz entre todos los pueblos que ha de fundarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad”, 11/04/1963. Recuperado de internet: (http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html).

el de “manifestar y difundir sus opiniones” (n. 12) o el derecho “a tomar parte activa en la vida pública y a contribuir al bien común” (n. 26), entre muchos otros. A estos derechos van asociados, asimismo, unos deberes para con la vida pública y el bien común.

Además, se establece que toda autoridad proviene de Dios (n. 46), también la ejercida por los gobernantes. Por ello, las leyes deben respetar el ordenamiento divino, y en el caso de que los gobernantes aprueben normas que contradigan el “orden espiritual y, por consiguiente, opuesta[s] a la voluntad de Dios [...] ni la ley promulgada ni la disposición dictada pueden obligar en conciencia al ciudadano, ya que *es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres* [en cursiva en el original]”¹⁹⁸. Sin embargo, todo esto no obsta para que los ciudadanos tengan derecho a elegir la forma de gobierno, a sus gobernantes y la manera en que se ejerce y se limita el poder (n. 52), por lo que todo lo expuesto puede “conciliarse con cualquier clase de régimen auténticamente democrático”¹⁹⁹. Esta teoría sobre el poder y la autoridad servirá de base en diversas ocasiones para las reflexiones y juicios de la revista *Eucaristía*, que analizaremos en epígrafes posteriores.

Por último, la encíclica recuerda unas “Normas para la acción temporal del cristiano”. Según el documento, “la razón exige que los hombres, obedeciendo a los designios providenciales de Dios relativos a nuestra salvación y teniendo muy en cuenta los dictados de la propia conciencia, se consagren a la acción temporal” (n. 150), siendo coherentes entre su fe y su conducta. Así, el cristiano debe tener una “presencia activa en todos los campos” (Capítulo V) de la vida pública, penetrando en sus instituciones y actuando “con eficacia desde dentro de ellas” para impregnarlas de principios cristianos y contribuir con ello al bien común (n. 147).

Esta exhortación al compromiso temporal legitimaba una de las actitudes de las organizaciones especializadas de AC que más reprimendas les costó. Los difusos límites entre el “compromiso apostólico” y el “compromiso temporal” hicieron de este uno de

¹⁹⁸*Pacem in terris*, n. 51.

¹⁹⁹*Ibid.*, n. 52.

los temas más conflictivos entre organizaciones como HOAC y JOC y el episcopado y, por extensión, entre la Iglesia y el régimen franquista. Y ello debido a la creciente implicación de los militantes de HOAC y JOC en conflictos laborales y en movimientos sociales antifranquistas, actividad que estos militantes consideraban como una extensión de su compromiso en los movimientos apostólicos, y que parecía quedar refrendada por los postulados de la *Pacem in terris*.

La encíclica hacía también referencia a la colaboración entre católicos y no-católicos, recomendando “distinguir entre filosofías y corrientes históricas” (n. 159). Si bien las primeras podían ser “falsas”, su concreción era cambiante en función del contexto histórico. Además, se reconocía que dichas corrientes podían tener “elementos moralmente positivos dignos de aprobación” que merecían ser tenidos en cuenta.

¿Era esto una referencia a los contactos entre católicos y corrientes políticas de izquierdas, otrora rechazadas por la Iglesia? Como explicábamos en el epígrafe anterior, la disyuntiva que provocaba la relación con el comunismo fue resuelta, en ocasiones, reconociendo que existían “partes de verdad” en el análisis marxista de la realidad, por lo que era útil y legítimo servirse de él y colaborar con militantes comunistas. Sin embargo, después de reconocer la posible utilidad de los contactos y de la colaboración con no-católicos, un epígrafe titulado “Evolución, no revolución” advertía de que los cambios hacia un mundo más justo debían hacerse paso a paso y desde dentro de las instituciones (n. 162).

Más allá de esta encíclica, el legado de Juan XXIII estuvo marcado por la convocatoria del Concilio Vaticano II. Este gran evento, que reunió a más de 2.000 participantes, actualizó a fondo el funcionamiento de la Iglesia, ocupándose de muy diversos aspectos como el propio modelo de la institución en sí misma (*Lumen gentium*), la pastoral (*Dei verbum*), la liturgia (*Sacrosanctum concilium*), la labor de los sacerdotes (*Presbiterorum ordinis*) o el apostolado seglar (*Apostolicam actuositatem*), tal y como quedó fijado en los documentos conciliares señalados entre paréntesis. Todos estos aspectos tienen muy importantes implicaciones para los asuntos que nos ocupan. Pero las conclusiones conciliares más problemáticas para el régimen franquista y su relación con la Iglesia española eran las plasmadas en la declaración sobre la libertad religiosa

Dignitatis humanae y la constitución pastoral *Gaudium et Spes*, documento más importante del Concilio.

Respecto a este último, según Juan María Laboa se trata de un “documento crucial” que ponía “en entredicho todo el sistema sociopolítico español”²⁰⁰. *Gaudium et Spes*²⁰¹ comenzaba haciendo un diagnóstico de los profundos cambios y problemáticas a los que se enfrentaban las sociedades y estados de los años sesenta, en el contexto de la Guerra Fría y de la aceleración del progreso científico-técnico, político y social. Estos cambios iban acompañados de una cada vez más rápida secularización y pérdida de presencia pública de la Iglesia, todo lo cual hacía al hombre plantearse profundas dudas existenciales de las que era necesario ocuparse.

La constitución pastoral se divide en dos partes (“La Iglesia y la vocación del hombre” y “Algunos problemas más urgentes”), organizadas a su vez en capítulos dedicados a cuestiones como la dignidad de la persona humana, la familia, el progreso cultural, económico y social, las relaciones internacionales o la comunidad política. Asimismo, se expone cuál es la posición que la Iglesia debería mantener respecto a todos esto y, en definitiva, cuál es su misión en el mundo contemporáneo. Nos fijaremos aquí en aquellas posiciones reflejadas en la *Gaudium et Spes* que afectaban más directamente a la situación de la Iglesia en España y a su relación con el régimen franquista.

En primer lugar, situar al hombre en el centro y resaltar su dignidad intrínseca permitía a los padres conciliares reclamar la observancia de los derechos humanos, la igualdad entre los ciudadanos y el respeto al diferente, así como recordar que el orden social y las instituciones deben estar al servicio del hombre, y no a la inversa. Se trata de elementos genéricos, aunque en clara contradicción con los principios y la aplicación del régimen franquista.

²⁰⁰Juan María LABOA: *El Postconcilio en España*, Madrid, Encuentro, 1988, p. 27.

²⁰¹“Constitución pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo actual”, 7/12/1965. Recuperado de internet: (http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html).

Otros pasajes permiten, en cambio, cuestionar de manera concreta y sin lugar a dudas el ordenamiento político español vigente en 1965. Por ejemplo, al establecerse “Algunos principios reguladores del conjunto de la vida económico-social” (Sección 2 del Capítulo III), se recuerda que

“Entre los derechos fundamentales de la persona humana debe contarse el derecho de los obreros a fundar libremente asociaciones que representen auténticamente al trabajador y puedan colaborar en la recta ordenación de la vida económica, así como también el derecho de participar libremente en las actividades de las asociaciones sin riesgo de represalias” (n. 68).

Esto chocaba radicalmente con la existencia de la Organización Sindical, que ni estaba fundada por los trabajadores, ni representaba plenamente sus intereses. Asimismo, como sabemos, la participación en otras organizaciones sindicales, cuya existencia estaba prohibida y perseguida, era objeto de importantes represalias.

Por otra parte, que el Vaticano defendiera este tipo de posiciones, ya presentes en la *Mater et magistra*, suponía dar un espaldarazo a las posturas que venían manteniendo la HOAC y la JOC, y también algunos obispos. En efecto, en una fecha tan temprana como 1954, el obispo de Canarias, Antonio Pildain, había cuestionado que el modelo sindical español fuera acorde con la DSI. Asimismo, en 1959 el obispo auxiliar de Valencia, Rafael González Moralejo, denunciaba en su libro *El momento social en España* que la OSE no cumplía con la función de defensa de los intereses de los trabajadores, y que la organización “carecía también de libertad, autonomía y representatividad”²⁰². Podemos imaginar que estas tomas de posición contribuyeron a crear un clima de tensión entre el régimen y la Iglesia, pues incluso los obispos que no estaban en la misma línea que la HOAC y la JOC defendieron su autonomía, aunque al mismo tiempo trataran de detener la deriva obrerista y antifranquista de las organizaciones.

Respecto a otras cuestiones relacionadas con el mundo del trabajo, la *Gaudium et Spes* afirmaba que, si bien era necesario buscar otro tipo de soluciones antes de llegar al

²⁰²Rafael DÍAZ-SALAZAR: *Iglesia, dictadura y democracia...*, pp. 190-191.

recurso “extremo” de la huelga, esta podía ser necesaria para “la defensa de los derechos y el logro de las aspiraciones justas de los trabajadores” cuando se hubieran agotado el resto de las vías (n. 68). Y esto mientras en la España franquista el derecho a la huelga no existía, a pesar de lo cual este instrumento se había convertido en una herramienta fundamental para plantear reivindicaciones económicas y políticas, no sin represalias²⁰³.

Además de las cuestiones laborales y sindicales, que articularon, como veremos, gran parte de la actividad del catolicismo de base, nos interesa también analizar los pasajes de la *Gaudium et Spes* que se refieren a la comunidad política, así como a la relación de la Iglesia respecto a la misma. Así, en el capítulo IV de la segunda parte (“La vida en la comunidad política”) se reafirmaba, por ejemplo, que si bien el orden político se basa en la naturaleza humana y emana de Dios, su concreción debe ser decidida de manera libre por la ciudadanía. También, en el caso de que la autoridad oprima a los ciudadanos a estos “les es lícito, sin embargo, defender sus derechos y los de sus conciudadanos contra el abuso de tal autoridad, guardando los límites que señala la ley natural y evangélica” (n. 74). Asimismo, si bien se reconocía la posibilidad de suspender de manera excepcional y temporal determinados derechos, se recomendaba el restablecimiento de los mismos en cuanto fuera posible, para señalar a continuación que “de todos modos, es inhumano que la autoridad política caiga en formas totalitarias o en formas dictatoriales que lesionen los derechos de la persona o de los grupos sociales”. Se exhortaba a quienes se dedicaran a la política a que “luchen con integridad moral y con prudencia contra la injusticia y la opresión, contra la intolerancia y el absolutismo de un solo hombre o de un solo partido político” (n. 75).

Por lo tanto, además de condenar las formas de gobierno autoritarias, la opresión y las fórmulas de partido único, rasgos todos ellos aplicables al franquismo, una vez más se señalaba a los cristianos que el compromiso temporal formaba parte de sus obligaciones como fieles. Y ello porque si no cumplían con sus deberes hacia el prójimo estaban dejando de observar sus obligaciones para con Dios, poniendo así “en peligro su eterna salvación” (n. 43). Aún así, se diferenciaba bien entre la acción de los católicos a

²⁰³Pere YSÀS: "Huelga laboral y huelga política España, 1939-75", *Ayer*, 4, 1991, pp. 193-211.

título individual de aquella que llevaban a cabo en nombre de la Iglesia (n. 76), al tiempo que se indicaba de manera repetida que, a pesar de la estrecha relación entre las realidades temporales y las sobrenaturales, la Iglesia no se identifica con ningún régimen político, económico o social en particular (n. 42 y n. 76).

Así, el orden político y la institución eclesial debían ser entidades autónomas e independientes la una de la otra, pues cada una tenía una misión y un terreno en el que actuar. Precisamente la “universalidad” de la Iglesia y su no identificación con ningún régimen en particular era lo que le permitía construir un “vínculo estrechísimo” con los diferentes Estados y sistemas, siempre que estos no le impidieran ejercer su tarea en libertad (n. 42).

Especialmente significativo es el extracto siguiente donde se distingue entre la esfera temporal y la eterna, y se aborda la relación de la Iglesia con determinados regímenes:

“Ciertamente, las realidades temporales y las realidades sobrenaturales están estrechamente unidas entre sí, y la misma Iglesia se sirve de medios temporales en cuanto su propia misión lo exige. No pone, sin embargo, su esperanza en privilegios dados por el poder civil; más aún, renunciará al ejercicio de ciertos derechos legítimamente adquiridos tan pronto como conste que su uso puede empañar la pureza de su testimonio o las nuevas condiciones de vida exijan otra disposición. Es de justicia que pueda la Iglesia en todo momento y en todas partes predicar la fe con auténtica libertad, enseñar su doctrina social, ejercer su misión entre los hombres sin traba alguna y dar su juicio moral, incluso sobre materias referentes al orden político, cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas, utilizando todos y solos aquellos medios que sean conformes al Evangelio y al bien de todos según la diversidad de tiempos y de situaciones” (n. 76).

A pesar del carácter genérico del texto, varios elementos chocan con la relación que mantenían la Iglesia española y el régimen franquista. En primer lugar, es de destacar la renuncia de la institución eclesial a los privilegios otorgados en ciertos casos por parte del poder civil. Así ocurría en España, donde el Estado franquista concedía a la Iglesia importantes privilegios establecidos, fundamentalmente, en el Concordato firmado con la Santa Sede de 1953. Por ejemplo, los religiosos gozaban de un fuero eclesiástico específico, y los obispos tenían reservados ciertos cargos en las más altas instancias del

Estado, como fue el caso del arzobispo de Zaragoza. Estos privilegios tenían su contrapartida en asuntos como el derecho a la presentación de obispos del que gozaba Franco, y en la lealtad que esperaba la dictadura franquista de la Iglesia española. Pero esta estrecha relación empezaba a ser problemática para la institución eclesial, pues iba en la dirección contraria al camino emprendido por el Vaticano, al tiempo que se hacía cada vez más evidente que los lazos y privilegios que la unían al régimen político español “empaña[ban] la pureza de su testimonio”.

Así, en este extracto de la *Gaudium et Spes* se anuncia que la Iglesia renunciaría a esos privilegios cuando esto ocurriera, o cuando las condiciones así lo exigieran. Es necesario enmarcar esto en la evolución de las relaciones entre el Vaticano y el Estado franquista, pues podemos decir que determinados aspectos del Concordato, que tantos privilegios otorgaba a la Iglesia, necesitaron actualizaciones posteriores. Por ejemplo, el estatuto legal de las minorías religiosas no católicas fue objeto de largas discusiones y negociaciones desde 1957, cuando Fernando María Castiella asumió el Ministerio de Exteriores y, debido a diversas presiones diplomáticas, pretendió establecer un marco amplio de tolerancia para los “acatólicos”. Las resistencias episcopales y gubernamentales hicieron que la Ley de Libertad Religiosa no fuera aprobada hasta 1967, una vez que esta libertad había sido consagrada en el Concilio a través de la declaración *Dignitatis humanae*²⁰⁴.

Las conclusiones conciliares llevaron también a la discusión sobre la necesidad de revisar determinados privilegios –de la Iglesia o del Estado– plasmados en el Concordato de 1953. Se trataba, fundamentalmente, del derecho de presentación de obispos por parte del Jefe del Estado español, y que fue objeto de negociaciones entre ambas entidades hasta que Juan Carlos I renunció a esta potestad en julio de 1976²⁰⁵. En este contexto se

²⁰⁴Feliciano MONTERO: *La iglesia: de la colaboración...*, pp. 108-122; Jesús María ZARATIEGUI: "Recepción en España de la declaración Dignitatis Humanae (del Concilio Vaticano II)", *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea*, N° 26, 2, 2016, pp. 1-24; Romina DE CARLI: "La iglesia ante la transición democrática...", pp. 79-80.

²⁰⁵Romina DE CARLI: "La iglesia ante la transición democrática...", p. 84.

intentó también negociar las condiciones del fuero eclesiástico, aunque fue en vano²⁰⁶.

En este ambiente de tensión creciente entre el régimen franquista y la Iglesia católica, esta última reivindicó su libertad para ejercer plenamente sus tareas, entre las que se encontraría el derecho a expresar su opinión sobre la vida política si esto fuera necesario para proteger la dignidad de la persona, tantas veces ensalzada en la constitución pastoral *Gaudium et Spes*.

Tras estas rápidas referencias a los asuntos más problemáticos que planteaban los documentos conciliares, cabe preguntarse cómo fue recibido y asumido el Concilio en España, tanto en el plano eclesial como en el político. Si bien faltan estudios historiográficos sobre la cuestión, especialmente sobre la aplicación a nivel diocesano²⁰⁷, la mayoría de los autores coinciden en que las preocupaciones de la delegación española que asistió al Concilio no iban en la misma línea de las cuestiones debatidas en las diferentes sesiones. Así, Zaratiegui afirma que los obispos españoles “acudieron a Roma sin la preparación ni la conciencia clara del posible rumbo de la asamblea, poco al día de las corrientes pastorales y teológicas del momento [...]. En general, defendieron los planteamientos que resultarían marginados o rechazados por la mayoría conciliar”²⁰⁸. Así, este desfase habría determinado una recepción superficial de las conclusiones del Concilio, así como la existencia de resistencias para aplicarlas.

Como explicábamos párrafos atrás, especialmente conflictiva fue la cuestión de la libertad religiosa, pero no fue la única. Ya hemos mostrado cómo la *Gaudium et Spes* suponía la ruptura de muchos de los principios que habían sostenido la estrecha relación entre el franquismo y la Iglesia, al tiempo que implicaba una legitimación desde el Vaticano de algunas posturas y actitudes que sectores como HOAC y JOC habían

²⁰⁶*Ibid.*, p. 82.

²⁰⁷Así lo señala MONTERO en : *La iglesia: de la colaboración...*; a pesar de ello, como excepciones a esta laguna podemos citar la tesis doctoral en elaboración de Eurne YANIZ: *El impacto del Concilio Ecuménico Vaticano II en la diócesis de Pamplona-Tudela*, Universidad Pública de Navarra; y, sobre todo, Mónica MORENO SECO: *La quiebra de la unidad. Nacional-catolicismo y Vaticano II en la diócesis de Orihuela-Alicante, 1939-1975*, Tesis doctoral dirigida por Emilio La Parra López, Universidad de Alicante, 1997, la cual incluye un buen estado de la cuestión crítico sobre las historias diocesanas en España.

²⁰⁸Jesús María ZARATIEGUI: "Recepción en España...", pp. 5-6.

desarrollado.

Como dijera Feliciano Montero en 2009, “el factor Concilio fue el acelerador, impulsor, legitimador y difusor de unas actitudes y posiciones que, aunque minoritarias, estaban ya presentes en el catolicismo español antes del inicio del mismo”²⁰⁹. Así, las reformas fueron recibidas con incomprensión y perplejidad por buena parte del episcopado, lo que explica las resistencias o la incapacidad para llevarlas a cabo. La reforma litúrgica fue la mejor asumida, mientras el resto de cuestiones habrían sido implementadas durante la década siguiente al final del Concilio²¹⁰.

En cualquier caso, “es indudable que durante la misma celebración del Concilio llegaron ya los nuevos mensajes en forma de estímulos renovadores para unos, y de temores recelosos para otros”²¹¹. Además, la recepción del Concilio estuvo en España inevitablemente mezclada con factores políticos. Juan María Laboa lo explica desde la perspectiva eclesial al afirmar que

“el postconcilio español estuvo en buena parte politizado. También la eclosión democrática de los años setenta confundió las tareas y las perspectivas de no pocos en el interior de la Iglesia [...]. Para éstos, su finalidad ha quedado casi restringida a lo político, a la promoción de la justicia o a las reivindicaciones sociales, abandonando otros valores religiosos de carácter individual [...]”²¹².

En efecto, el componente religioso parece haber pasado a un segundo plano para muchos militantes y sacerdotes comprometidos en movimientos progresistas, tal y como veremos en los siguientes capítulos. Además, en el caso que nos ocupa, hay que recordar que Pedro Cantero Cuadrado fue nombrado arzobispo de Zaragoza en 1964, durante la celebración del Concilio, y que su lealtad a la dictadura se mantuvo intacta hasta el final. Por lo tanto, los conflictos con esos sectores progresistas de la diócesis estuvieron marcados tanto por la recepción de los nuevos vientos que soplaban desde el Vaticano,

²⁰⁹Feliciano MONTERO: *La iglesia: de la colaboración...*, p. 100.

²¹⁰*Ibid.*, p. 102.

²¹¹*Ibid.*

²¹²Juan María LABOA: *El Postconcilio en España*, p. 39.

como por cuestiones políticas, inseparables del primer factor. Detallaremos en los siguientes capítulos algunos de estos conflictos y su implicación política. Por el momento aportaremos algunas pinceladas que ilustran la relación que mantenían el clero y las organizaciones de apostolado seglar con Cantero Cuadrado respecto a la aplicación de las reformas conciliares en la diócesis de Zaragoza²¹³.

Por ejemplo, la HOAC de Zaragoza reprochaba en 1971 a Cantero Cuadrado no haber asumido estos postulados conciliares, concretados en la Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes celebrada ese mismo año. Nombrado Procurador en Cortes en 1967, Cantero aceptó nuevamente el cargo en 1971, con el inicio de la décima Legislatura, contraviniendo así la conclusión 45 de la Asamblea Conjunta, donde se indicaba que “los representantes de la Iglesia deben mantenerse al margen de los órganos de Gobierno o de representación política”²¹⁴.

Esto había llevado a la HOAC de Zaragoza a enviar una carta a Cantero en la que se le comunicaba que “esta organización HOAC no lo considera su Obispo”²¹⁵, debido a dicha aceptación y a las declaraciones de Cantero justificando su decisión basándose en su “deber de acatamiento y lealtad al Jefe del Estado” y en la gratitud que la Iglesia debía al Jefe del Estado. En esas mismas declaraciones en prensa el arzobispo afirmaba también que la Asamblea Conjunta no tenía “carácter magisterial ni alcance normativo vinculante”²¹⁶.

Era esta afirmación la que había hecho a la HOAC de Zaragoza perder la esperanza

²¹³No existen estudios en profundidad sobre la recepción y aplicación del Concilio en la diócesis de Zaragoza, pero podemos citar los trabajos de Pablo MARTÍN DE SANTA OLALLA SALUDES: "Pedro Cantero y la archidiócesis de Zaragoza (1964-1977)", actas del *VI Encuentro de investigadores sobre el franquismo: Zaragoza, 15, 16 y 17 de noviembre de 2006*, pp. 64-77, Comisiones Obreras, 2006, pp. 64-77; ÍD.: "Pedro Cantero y la Iglesia del Posconcilio", *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, 70, 137 (2012), pp. 613-628.

²¹⁴Citado en “La Iglesia en el mundo de hoy. Monseñor Cantero expone las razones que le han movido a aceptar el puesto de Procurador en Cortes tras la votación, en sentido contrario, de la Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes”, *ABC*, 20 de noviembre de 1971, p. 39.

²¹⁵“Copia de escrito dirigido por la HOAC de Zaragoza al Arzobispo de aquella diócesis” (Zaragoza, diciembre de 1971), Archivo General de la Administración (AGA) (3) 107.2 42/9001.

²¹⁶“La Iglesia en el mundo de hoy...”, *ABC*, 20 de noviembre de 1971, p. 39.

en la posibilidad de implantar en la diócesis las conclusiones del Vaticano II, Concilio que les había permitido ver unas “puertas abiertas para nuestro apostolado” y la perspectiva de una Iglesia “desligada de todo poder temporal”. Pero reprochaban al arzobispo que pusiera sus cargos políticos por encima de la doctrina del Concilio y de la Asamblea Conjunta, a la que correspondería, según los sectores afines a la misma, concretar lo establecido por el Concilio sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado español²¹⁷.

Así, este escrito se apoya en una de las conclusiones más importantes del Concilio, la que recomendaba la autonomía entre las Iglesias nacionales y los Estados. El episodio tiene lugar seis años después de la clausura del Concilio, lo que revela, quizás, la lentitud de los ritmos eclesiales para implantar los cambios requeridos. El conflicto muestra también la diferente concepción de la cuestión de la autonomía entre la Iglesia y el Estado por parte del arzobispo y los movimientos de apostolado seglar. Mientras la HOAC daba plena validez práctica a las conclusiones conciliares y reivindicaba la legitimidad de la Asamblea Conjunta, Cantero se apoyaba en el pluralismo eclesial y en el dictamen de su propia conciencia para justificar su decisión. No fue la única ocasión en la que, apoyándose en el Concilio y en la Asamblea Conjunta, sectores eclesiales reprocharon a la jerarquía zaragozana su inmovilismo. Como veremos en el capítulo relativo al clero, las cartas colectivas enviadas a Cantero Cuadrado fueron un instrumento utilizado frecuentemente para expresar las posturas de los sacerdotes progresistas de la diócesis, partidarios de profundizar en las reformas conciliares.

Desde otro punto de vista, si bien estos sacerdotes achacaban a la jerarquía la falta de voluntad para llevar a cabo un cambio profundo en la organización y funcionamiento de la diócesis, un informe policial “sobre el sector religioso de Zaragoza” responsabilizaba al clero progresista de algunos de los problemas ocasionados por la aplicación del Concilio²¹⁸. En primer lugar, aunque sin citar ninguna fuente sociológica

²¹⁷“Copia de escrito dirigido por la HOAC de Zaragoza al Arzobispo de aquella diócesis” (Zaragoza, diciembre de 1971), AGA (3) 107.2 42/9001.

²¹⁸“Información sobre el sector religioso de Zaragoza” (Zaragoza, 19 de noviembre de 1970), AGA (3) 107.2 42/9007.

que sostuviera el dato, se indicaba que la religiosidad de la población habría disminuido en un 20% de la población, debido al Concilio y a la educación en los colegios religiosos. En lo que se refiere al Concilio, se consideraba que algunas reformas habían creado cierto “confusionismo”, que no tendría por qué haber causado problemas “si los propios sacerdotes no lo hubieran agudizado con su interpretación particular de las normas y orientaciones conciliares”²¹⁹.

Estos ejemplos muestran lo conflictivo de la aplicación del Concilio y, sobre todo, la diferente concepción que del *aggiornamento* tenían los sectores implicados. A falta de estudios en profundidad, podemos afirmar que Cantero Cuadrado, pese a algunos intentos por mantener una actitud conciliadora, formó parte de los sectores episcopales más reacios a actualizar el funcionamiento de la Iglesia. Esta actitud alimentó un clima postconciliar ya de por sí complicado para la comunidad eclesial en muchos aspectos, como lo fue también el de los programas de estudio y las normas de convivencia en los seminarios.

2.3 “LOS NUEVOS CURAS”: RECAMBIO GENERACIONAL Y SEMINARIOS LEVANTISCOS

Varios documentos conciliares se habían ocupado también del estatuto, las funciones y la formación del clero²²⁰. Si bien el ambiente triunfalista nacionalcatólico de la España de postguerra había favorecido un importante aumento de las vocaciones sacerdotales, la “reserva espiritual de Occidente” no fue ajena a la secularización y al descenso de seminaristas y de consagraciones que afectaron a Europa desde los años sesenta. Al contrario, desde la segunda mitad de los años sesenta la Iglesia española vivió un importante aumento de las secularizaciones, tanto de religiosos como de religiosas, al tiempo que descendían las ordenaciones sacerdotales²²¹. En el caso de Zaragoza, un

²¹⁹*Ibid.*, p. 1.

²²⁰*Sacrosanctum Concilium* (Constitución sobre la Sagrada Liturgia), *Presbyterorum Ordinis* (Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros), *Optatam Totius* (Decreto sobre la formación sacerdotal) y *Perfectae Caritatis* (Decreto sobre la adecuada renovación de la vida religiosa).

²²¹Según datos citados por Enrique Moradiellos, de 8.201 seminaristas en 1963 se pasó a 2.701 en 1972; de

informe policial de 1970 afirmaba que, en cinco años, el número de seminaristas había pasado de 530 a 352²²².

Paralelamente a ello, los cambios culturales se sucedían, y el lugar de la juventud en la sociedad había evolucionado a una gran velocidad. A pesar del relativo aislamiento cultural de España, la televisión, el turismo o las bases militares estadounidenses permitieron que los jóvenes españoles entrasen en contacto con las modas que arrasaban entre los veinteañeros del resto de Europa y de Estados Unidos. Esto tuvo lugar al tiempo que en nuestro país se ampliaban las clases medias y el número de estudiantes universitarios, y que la generación que no había vivido la Guerra Civil llegaba a la edad adulta. La distancia entre esta juventud moderna y la práctica religiosa tradicional se ampliaba, mientras que seminaristas y sacerdotes no fueron tampoco ajenos a todos estos cambios de costumbres.

Podemos entonces considerar que la Iglesia vivió también su particular recambio generacional, tanto en el clero de base como en el episcopado²²³, y que la división que sufrió la Iglesia española estuvo, en buena medida, marcada por la edad. En cuanto a los obispos, podríamos hacer la distinción entre aquellos que habían vivido la Guerra Civil y que se mantuvieron fieles a la dictadura, frente a los que fueron considerados obispos “rojos”, principalmente nombrados obispos auxiliares directamente por el Vaticano²²⁴ y

6.800 ordenaciones sacerdotales en 1965 a menos de 300 en 1972, y las secularizaciones pasaron de 167 en 1963 a 3.700 en 1970. Enrique MORADIELLOS: *La España de Franco (1939-1975). Política y sociedad*, Madrid, Síntesis, 2003, p. 164; en cuanto a las religiosas, si bien la horquilla temporal que nos da Mónica Moreno es diferente, nos permite también vislumbrar la magnitud del fenómeno, especialmente al compararlo con los hombres: “las vocaciones entre las religiosas contemplativas pasan de 1.156 en 1962 a 685 en 1965”. Además, “entre 1960 y 1990 abandonan los hábitos 13.171 religiosas, frente a 3.270 sacerdotes seculares y 7.459 religiosos”. Mónica MORENO SECO: “Religiosas y laicas en el franquismo...”, p. 81.

²²²“Información sobre el sector religioso de Zaragoza” (Zaragoza, 19 de noviembre de 1970), AGA (3) 107.2 42/9007, p. 2.

²²³Según Laboa, en 1966 “de los 77 obispos, 48 tenían más de sesenta años, 26 entre cuarenta y cinco y sesenta, y sólo tres contaban menos de cuarenta y cinco”. Juan María LABOA: *El Postconcilio en España*, p. 31. El Vaticano, a través de distintas medidas, se propuso rejuvenecer el episcopado español. Así, la media de edad de los obispos españoles pasó de 65 a 57 años entre 1964 y 1974. Enrique MORADIELLOS: *La España de Franco...*, p. 164.

²²⁴Franco contaba con el derecho de presentar una terna de candidatos al Vaticano para que este eligiera a los obispos titulares, pero el dictador no tenía esta prerrogativa en lo que a los obispos auxiliares se refería, pues eran directamente nombrados por la Santa Sede sin tener que consultar a Franco. Así, esta fue una de

nacidos en torno a los años veinte. Por su parte, también entre el clero nos encontramos con un sector de mayor edad, conservador en cuestiones sociales, políticas y eclesiales; frente al clero joven, que fue el que, en mayor medida pero no de manera generalizada, abrazó las ideas progresistas y estuvo implicado en la movilización eclesial antifranquista.

Así lo describía en julio de 1974 un “Informe sobre el clero de la diócesis de Zaragoza”²²⁵, sin firma ni encabezado, pero que podemos suponer elaborado por la Policía. El documento afirmaba que entre los 500 sacerdotes diocesanos “todavía predomina el clero tradicional”, representando un 70% del total frente a un 30% progresista. El informe califica a ese 70% de clero de “ortodoxo” o “preconciliar”, y afirma que se trataba de los religiosos de mayor edad, con mejor posición en el seno de la diócesis y “agradecido al Régimen”. En cuanto al clero progresista, el informe afirma que

“integran esta tendencia los sacerdotes jóvenes y alguno de mediana edad. Son partidarios de cuanto suponga un avance y arrasamiento de las estructuras antiguas y entre ellos se dan toda clase de matices, que van desde la moderación y prudencia hasta un extremismo filo-comunista. Su progresismo es más notorio en lo social que en lo político, aun cuando coinciden en su oposición al Régimen”²²⁶.

Efectivamente, la información recopilada para esta tesis revela que la mayoría de los religiosos de la provincia de Zaragoza calificados como “progresistas” o “contestatarios” por el régimen franquista nacieron durante los años treinta o a principios de los cuarenta. Tenían, por lo tanto, aproximadamente entre 30 y 40 años en el que podemos considerar el momento álgido de la contestación eclesial. Y si bien estos sacerdotes “contestatarios” no eran mayoritarios, tal y como indicaba la Policía, sí eran

las vías elegidas para rejuvenecer el episcopado y para nombrar a obispos más acordes con los nuevos aires vaticanos. Fue el caso, por ejemplo, de Javier Osés, obispo auxiliar de Huesca entre 1973 y 1977 y titular de la misma sede entre 1977 y su muerte en 2001; Ramón Echarren y Alberto Iniesta, obispos auxiliares de Madrid entre 1969 y 1978 y entre 1972 y 1988, respectivamente; o de José María Setién, auxiliar de San Sebastián entre 1972 y 1979 y titular entre dicho año y 2000. Todos ellos habían nacido en la década de 1920.

²²⁵“Informe sobre el clero de la diócesis de Zaragoza” (Zaragoza, 3 de julio de 1974), Archivo Histórico Provincial de Zaragoza (AHPZ), fondos *Gobierno Civil de Zaragoza*, caja A8849, carpeta 2.

²²⁶*Ibid.*, p. 2.

los que más presencia pública estaban adquiriendo y los que más preocupación generaban a los sectores conservadores.

Pero la modernización del clero se dio no solamente por una cuestión generacional y por impulso del Concilio, sino también por la necesidad de actualizar un modelo de cura que había quedado obsoleto y que estaba desconectado del mundo real²²⁷. El propio Concilio pretendió responder a esta problemática. Francisco José Carmona se refiere al sacerdote español de los años cincuenta como “hombre de otro tiempo”, con escasa formación, recelo a todo lo nuevo y dificultad para adaptarse al mundo moderno. Esta desconexión entre la Iglesia y una sociedad crecientemente secularizada podía ser una de las razones del descenso de la práctica religiosa, de la pervivencia de una religiosidad superficial o de la falta de legitimidad del clero entre parte de la población, pues “muchos laicos se quejaban con dolor de que los sacerdotes no les entendían”²²⁸.

La introducción de este contexto pretende servir para expresar la variedad de cuestiones sobre las que una parte del clero español era muy diferente del de la generación anterior. Estos cambios también ayudarían a explicar la influencia que algunos sacerdotes tuvieron sobre un sector de la juventud, influencia ejercida en buena medida a través de la JOC, pero también desde algunas parroquias en las que se pusieron en marcha actividades como cineclubs o charlas sobre diversos temas que podían interesar a los jóvenes. A esta actividad cultural llevada a cabo desde las parroquias nos referiremos también más adelante.

Por el momento, este epígrafe trata de explicar los factores que determinaron el cambio de modelo desde el cura tradicional al estereotipo del “cura progre” de finales del franquismo. Podemos incluso recurrir a la ficción para ilustrar este cambio generacional a través de Eugenio Domingo, el párroco de la serie de TVE *Cuéntame cómo pasó*, quien

²²⁷Una buena descripción del nuevo modelo de cura y de sus implicaciones en Mónica MORENO SECO: "El clero ante los cambios sociales y culturales de los años 60", en Glicerio SÁNCHEZ RECIO (ed.): *Eppure si muove. La percepción de los cambios en España (1959-1976)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pp. 145-168, especialmente en el epígrafe “La crisis de identidad del sacerdote”, pp. 154-159.

²²⁸Francisco José CARMONA: "Autocrítica del catolicismo español, sociología religiosa y acción pastoral", en Feliciano MONTERO y Joseba LOUZAO (eds.): *Catolicismo y franquismo en la España...*, pp. 53-69, esp. p. 57.

representa a la perfección el arquetipo del nuevo modelo de cura. Joven y con ideas y maneras modernas, su llegada al barrio de San Genaro para sustituir a don Venancio revoluciona al vecindario en el capítulo 10 de la primera temporada, ambientado en el año 1968²²⁹. La expresiva reacción de los “parroquianos” de la taberna del barrio –“Pero anda la leche, ¿qué clase de cura es este?! ¡Si parece un obrero de la construcción!”– muestra bien la imagen que transmitían estos curas. Más allá de esa primera impresión superficial, a lo largo de las quince temporadas en las que el personaje de Eugenio apareció en la serie, especialmente hasta su secularización, cumplió uno por uno los diferentes puntos que abordaremos en esta tesis.

También la literatura se ha ocupado de estos “nuevos curas”, no solo en España. En Francia la aparición de este nuevo modelo de sacerdote, comprometido socialmente, provocó la reacción de los sectores más conservadores. Así quedó plasmado en *Los nuevos curas*, novela de Michel de Saint Pierre publicada en Francia en 1964. En ella, a través de la historia de un joven cura comprometido en una parroquia de un barrio obrero de París, el autor describe las nuevas formas de ejercer el sacerdocio propias de los curas obreros, al tiempo que denuncia los peligros de la confraternización del clero con el marxismo²³⁰.

Unos meses después se publicaba en España *Los curas comunistas*, del jesuita José Luis Martín Vigil²³¹. Al igual que en *Los nuevos curas*, el protagonista, Francisco Quintas, es un sacerdote obrero que basa su tarea evangélica en los postulados conciliares. Sin embargo, en este caso, la novela se convierte en una defensa de la línea reformista y del diálogo entre marxismo y cristianismo. Ambas novelas, antagónicas en su posicionamiento pero paralelas en cuanto a protagonistas, contexto y cuestiones abordadas por el catolicismo de los años del Concilio, tuvieron un notable éxito de ventas

²²⁹Cuéntame cómo pasó (RTVE y Ganga producciones, 2001-¿?), temporada 1, episodio 10: “Un hombre sin corazón”, emitido el 22 de noviembre de 2001. Recuperado de internet: (<http://www.rtve.es/alacarta/videos/cuentame-como-paso/cuentame-como-paso-t1-capitulo-10/385895/>).

²³⁰Michel de SAINT-PIERRE: *Los nuevos curas*, Barcelona, Luis de Caralt, 1965. (Edición original: *Les nouveaux prêtres*, La Table Ronde, 1964).

²³¹Jose Luis MARTÍN VIGIL: *Los curas comunistas*, Oviedo, Richard Grandío, 1965.

en España²³².

Se trata, obviamente, de personajes de ficción y no pretendemos, por lo tanto, hacer de ellos un modelo explicativo. Caeríamos entonces en el riesgo de caricaturizar y simplificar nuestro tema de estudio, además de generalizar este tipo de sacerdocio a todos los religiosos menores de 40 años. Pero estos personajes sí sirven para ilustrar no solo el nuevo modelo de cura del que nos ocupamos aquí, sino también cómo fue percibida por la sociedad de la época la ruptura que supuso su aparición, constituyendo un personaje arquetípico con una serie de características comunes cuya imagen se ha transmitido hasta nuestros días.

Nuestro cometido será introducir los necesarios matices y complejidad, además de explicar los factores que motivaron el cambio. Ya hemos mencionado el aspecto generacional. Pero además, en el caso de los religiosos es imprescindible tener en cuenta sus años de estudio y formación. Como muchos de ellos reconocen, los años que estos jóvenes sacerdotes pasaron juntos en el Seminario fueron muy importantes en términos académicos, personales e intelectuales. En el caso del clero zaragozano, por ejemplo, aquellos que terminaron convirtiéndose en figuras destacadas de la contestación católica habían realizado sus estudios más o menos al mismo tiempo, en primer lugar en el Seminario Menor de Alcorisa (Teruel) y, posteriormente, en el Mayor de Zaragoza.

Así, en los distintos testimonios analizados se habla de los años en el Seminario como una etapa de aprendizaje, de cuestionamiento y de cambios en los contenidos enseñados, en las normas y en las maneras de relacionarse entre seminaristas y con el mundo exterior. La Policía lo valoraba de otra manera al considerar que era “dentro del Seminario donde el progresismo ha actuado más negativamente”, poniendo como ejemplo de este efecto pernicioso el descenso de seminaristas, la relajación en la

²³²Para una comparación entre ambas novelas y un análisis de cómo *Los curas comunistas* parece “responder” a la novela de Saint-Pierre a través de reescrituras de la misma, de los textos conciliares e, incluso, de la pasión de Cristo a través del personaje de Francisco Quintas, ver Elena CHAMORRO: “Les réécritures dans *Los curas comunistas* de José Luis Martín Vigil”, *Cahiers d'études romanes*, 24 (2011), pp. 247-271.

disciplina y los “conatos de rebeldía” a los que más adelante haremos referencia²³³.

Estos años de estudio, en el caso de la mayoría de los sacerdotes que protagonizan esta historia, tuvieron lugar antes del Concilio Vaticano II, el cual estableció nuevas directrices para la formación del clero. Pero ya antes de la celebración del cónclave la situación había empezado a moverse, aunque más de manera informal que en los planes de estudio. Así, a pesar de que los programas y manuales oficiales no hubieran cambiado, la apertura de algunos profesores hizo que, de manera inevitable, los contenidos y planteamientos presentados en clase evolucionaran e introdujeran cuestiones novedosas.

En ese sentido, la mayoría de autores señalan la importancia que tuvieron las estancias en el extranjero²³⁴, ya no solo en Roma sino también en Francia o Alemania, de muchos estudiantes de teología que se convertirían después en profesores en los seminarios españoles. El teólogo González de Cardedal explica cómo esto les permitió acceder a “experiencias vividas en otras latitudes” y a una modernidad impensable en otros sectores de la España de los años cincuenta²³⁵. Así, la influencia de determinados profesores fue notoria en la formación de esos seminaristas que, unos pocos años después, adoptarían posiciones que rompían con la Iglesia de la Cruzada.

El ambiente descrito por González de Cardedal coincide con lo explicado en entrevista personal por José Bada²³⁶, profesor del Seminario de Zaragoza durante los años sesenta, y figura fundamental del catolicismo progresista aragonés. Bada era sacerdote y teólogo, había realizado una parte de sus estudios en Munich, y de su estancia en Alemania volvió “alucinado de lo que allí había aprendido”²³⁷, fundamentalmente la obra de teólogos alemanes y suizos, algunos de ellos protestantes, como Karl Barth, Rudolf

²³³“Información sobre el sector religioso de Zaragoza” (Zaragoza, 19 de noviembre de 1970), AGA (3) 107.2 42/9007, p. 2.

²³⁴Mónica MORENO SECO: "Creencias religiosas y política en la dictadura franquista", *Pasado y memoria: Revista de historia contemporánea*, 1, 2002, pp. 111-130, esp. p. 2; José Ramón RODRÍGUEZ LAGO: "De la larga noche de piedra...", p. 197.

²³⁵Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL: "Teología en España (1965-1987)", en Juan María LABOA (ed.): *El Postconcilio en España*, p. 66.

²³⁶Entrevista oral a José BADA PANILLO, Zaragoza, 18 de diciembre de 2014.

²³⁷*Ibid.*

Bultmann o Karl Rahner. Se trataba de los mayores representantes de la teología dialéctica o teología de la crisis que, según Bada, era “la oposición a la teología liberal protestante que aparece en entreguerras y de gran influencia, no solo dentro del pensamiento teológico, sino también en la cultura en general”²³⁸.

Bada destaca además la labor y la obra de Alfredo Fierro, también profesor en el Seminario durante los años sesenta. Aunque terminó dedicándose a la investigación universitaria en psicología, durante los años setenta publicó obras como *La fe y el hombre de hoy*, *Teología: punto crítico. El positivismo teológico* o *La fe contra el sistema. Estudios de teología política*²³⁹. En el Seminario de Zaragoza tenía el cargo de Director de Estudios y enseñaba teología fundamental, además de ser capellán de la Universidad, donde se encargaba de un grupo que comentaba la revista *Cuadernos para el diálogo*. Según Bada, quien reconoce la importante labor llevada a cabo por Fierro con este grupo, se trataba de “«aguas templadas» en las que se podía colar alguna persona más *progre*”²⁴⁰, lo cual era aprovechado para ejercer una determinada influencia entre los estudiantes, conscientes del potencial crítico y antifranquista de la población universitaria.

Pero la evolución que vivieron los seminarios españoles no afectó únicamente al aspecto intelectual, sino que las cuestiones relativas a la vida cotidiana y a las relaciones de los seminaristas con el mundo exterior constituyeron, incluso, una importante fuente de conflicto entre los alumnos y la dirección de algunos seminarios. Bada relata que “en aquel tiempo de movida [...], que tenía sus repercusiones en los alumnos, empezaron a comportarse de otra manera. Porque entonces hasta para jugar fútbol iban con sotana. Empezaban a liberarse de todo esto”²⁴¹, al irse a vivir a pisos, dejar de llevar sotana o pasar la mayor parte de su tiempo libre fuera del Seminario. Se produjo un cambio de ambiente durante los años sesenta y setenta que fue de la mano de la renovación teológica

²³⁸*Ibid.*

²³⁹Alfredo FIERRO BARDAJÍ: *Teología: punto crítico. El positivismo teológico*, Pamplona, Dinor, 1971; ÍD.: *La fe contra el sistema. Estudios de teología política*, Estella, Verbo Divino, 1972.

²⁴⁰Entrevista oral a José BADA PANILLO, Zaragoza, 18 de diciembre de 2014.

²⁴¹*Ibid.*

e intelectual, aunque quizás más en el exterior que en el interior del Seminario.

Por ejemplo, el exsacerdote Laureano Molina, hijo de un anarquista exiliado en Francia, relata que aprovechaba las visitas a su padre en verano para traer libros de manera clandestina,

“lo que podíamos [...] porque había que abrir las ventanas para que entraran nuevas ideas, porque en realidad ya en el Seminario lo que teníamos que hacer era ciclostilar libros y nos los pasábamos así, en plan de multicopista, porque si no aquí los libros no llegaban porque estaban prohibidos por la censura franquista”²⁴².

Puede que la memoria de Molina sobre sus años en el Seminario esté mediatizada por el paso del tiempo y por un halo de romanticismo, pero las referencias que nos ofrece su testimonio contribuyen a reconstruir el universo de influencias manejadas por el entorno del catolicismo progresista. Así, él mismo señala también que su promoción en el Seminario “se destacó por su interés en complementar los estudios con la lectura intensa de los escritores más notorios de la época. La reflexión sobre el hombre de la mano del existencialismo y del humanismo en general, se desarrollaba paralelamente al estudio sobre los «temas divinos»”²⁴³. Molina habla, además, del existencialismo como “teología vista a ras del sufrimiento de las gentes”, de la importancia que tuvo la literatura en su formación en el Seminario, y de cómo todo ese trasfondo intelectual desembocó en una determinada visión de la teología y de la religión a partir del sufrimiento humano, que llevaría posteriormente a muchos de estos seminaristas a comprometerse en distintas

²⁴²Entrevista oral a Laureano MOLINA GÓMEZ, Zaragoza, 10 de mayo de 2011. (Albalate del Arzobispo, Teruel, 1937) Exsacerdote, hijo de un miembro activo de la CNT y de una madre profundamente religiosa. Tras la guerra, su padre se exilió en Francia, y Laureano se crió con su hermana, su madre y sus abuelos maternos. En 1951 decidió convertirse en sacerdote, y comenzó sus estudios en el Seminario Menor de Alcorisa. Tras estudiar Filosofía y Teología en el Seminario de Zaragoza, fue ordenado el 17 de marzo de 1963. Durante cinco años ejerció como cura rural en dos pueblos de la ribera del Ebro. En 1968 realizó el cursillo de iniciación a la HOAC, y esto le motivó a trasladarse a Zaragoza y comenzar a trabajar como cura obrero, en diversos empleos hasta que terminó trabajando como camionero para ATADES (Asociación Tutelar Asistencial de Discapacitados Intelectuales). Este empleo le llevó a la creación del conocido como “apostolado de la carretera”. Molina participó en algunos de los incidentes más sonados entre el clero contestatario y la jerarquía eclesiástica aragonesa, hasta su secularización en 1976. Formó parte del núcleo fundador de USO en Aragón.

²⁴³Laureano MOLINA: “Un mundo nuevo”, en *Subórtica* (Revista electrónica de los alumnos del Seminario de Alcorisa que empezaron su primer curso en 1951-1952). Recuperado de internet (<http://www.abosque.es/ex/subportica/Articulos/Molina2/UnMundoNuevoIntroduccion.htm>).

causas²⁴⁴.

Asimismo, las inquietudes intelectuales de esta generación de seminaristas y sacerdotes progresistas eran satisfechas a través de cursos y actividades organizados por entidades como el Instituto Fe y Secularidad, creado en 1967 por la Compañía de Jesús para fomentar el diálogo entre creyentes y no creyentes²⁴⁵, o el Instituto Social León XIII. Este último, abierto en Madrid en 1950 bajo impulso del cardenal Herrera Oria, nació como una extensión de la Escuela Social Sacerdotal creada en Málaga en 1948 para formar a los sacerdotes en la práctica del “apostolado social”. El Instituto dedicaba una especial atención a la proyección internacional, fundamentalmente a América Latina, territorio del que el Vaticano recomendaba ocuparse debido al avance del comunismo en el continente²⁴⁶.

En efecto, la efervescencia que vivía América Latina en muchos sentidos, también en el teológico, marcó a algunos de estos sacerdotes, fuese *in situ* o a través de lo estudiado desde España. El “excedente” de sacerdotes españoles, frente a la escasez de clero de algunas diócesis latinoamericanas, llevó a la creación de la Organización de Cooperación Sacerdotal Hispano-Americana (OCSHA), que permitía a sacerdotes españoles trasladarse a América para colaborar con el clero local y apoyarle en sus funciones. En algunos casos excepcionales, como los de Manuel Pérez, Domingo Laín y José Antonio Jiménez, de la diócesis de Zaragoza, el contacto con la realidad latinoamericana y la politización que allí vivieron les llevó a integrarse como guerrilleros en el Ejército de Liberación Nacional (ELN) colombiano²⁴⁷. Otros religiosos no fueron

²⁴⁴Entrevista oral a Laureano MOLINA GÓMEZ, Zaragoza, 30 de diciembre de 2013.

²⁴⁵Feliciano MONTERO: *La iglesia: de la colaboración...*, pp. 197-199.

²⁴⁶José SÁNCHEZ JIMÉNEZ: "El Instituto Social León XIII en la teoría y en la «praxis» social del cardenal Herrera Oria", en Feliciano MONTERO y Joseba LOUZAO (eds.): *Catolicismo y franquismo en la España...*, pp. 71-87.

²⁴⁷Los tres terminaron sus días como guerrilleros en la selva colombiana, dando Laín nombre al “Frente Domingo Laín” y llegando Pérez a ejercer la dirección del ELN hasta su muerte en 1988. Santiago SANCHO VALLESTÍN: *Domingo Laín: (la utopía de un sacerdote aragonés en la guerrilla colombiana)*, Zaragoza, Comuniter, 2007; la historia de los tres sacerdotes quedó también plasmada en el documental de Francisco PALACIOS: *Liberación o muerte. Tres curas aragoneses en la guerrilla colombiana*, Filmak media, 2013. Recuperado de internet (<https://vimeo.com/113163718>).

tan lejos, pero sí afirman que la experiencia cambió su forma de entender y ejercer el sacerdocio²⁴⁸. Y, en cualquier caso, los planteamientos de la Teología de la Liberación influenciaron también al clero progresista español a través de, por ejemplo, las actividades organizadas por el Centro Pignatelli de Zaragoza, del que nos ocuparemos en uno de los siguientes epígrafes.

Laureano Molina fue compañero de promoción de Laín, Pérez y Jiménez y, aunque él no llegó a irse a Latinoamérica, recuerda con entusiasmo la etapa que pasó en Madrid durante el otoño de 1968 en el Instituto de Adaptación Pastoral Latinoamericano (IAPLA), que preparaba a los sacerdotes antes de irse al extranjero como misioneros. De esa experiencia cuenta Molina que “a través de mis ojos abiertos como platos, se abrió también mi entendimiento. Un escenario insospechado se mostraba ante mí. Comenzaba a hacerme intelectualmente «adulto»”²⁴⁹.

Molina destaca también la importancia de los cursillos impartidos por la HOAC y la editorial ZYX²⁵⁰ en una casa de ejercicios espirituales en Segovia, así como lo que supusieron para él las clases impartidas por Tomás Malagón, fundador de la HOAC, o Ricardo Alberdi, del Instituto Social León XIII. Este último fue el encargado del cursillo “El Proletariado”, cuestión que fue tratada de una forma “totalmente distinta a la impartida en el Seminario”, al igual que el resto de temas estudiados en el IAPLA, donde

²⁴⁸Entrevista oral a J.B.N., Zaragoza, 26 de octubre de 2016. (Zuera, Zaragoza, 1934-Zaragoza, 2020) Sacerdote, inició su ministerio pastoral en 1959 como párroco de La Almolda (Zaragoza). Desde 1961 a 1966 trabajó pastoralmente en Chile con la Organización de Cooperación Sacerdotal Hispano-Americana, experiencia que cambió su manera de concebir el sacerdocio. De retorno a España, estuvo en Calatorao un año como coadjutor; en 1967, fue nombrado Consiliario diocesano de la JARC; en 1972, ecónomo de Valderrobres y encargado de Beceite; en 1977, ecónomo de San Pedro Apóstol, de Alagón; en 1978, adscrito a Alagón y colaborador del delegado diocesano de Cáritas para zonas rurales. Fue el principal impulsor de la JARC en la región. Constantemente vigilado por el contenido de sus homilias, fue condenado a cuantiosas multas por esta razón. Formó parte del grupo de curas dimisionarios por el caso Fabara, en 1974, reincorporándose unos meses después al sacerdocio, que ejerció hasta su muerte en 2020.

²⁴⁹Laureano MOLINA: “El Dios de mi pequeña historia” en *Subpórtica* (Revista electrónica de los alumnos del Seminario de Alcorisa que empezaron su primer curso en 1951-1952). Recuperado de internet (<http://www.abosque.es/ex/subportica/Articulos/Molina2/UnMundoNuevoCap1.htm>).

²⁵⁰La editorial ZYX fue creada en 1963 por un grupo de dirigentes y militantes de la HOAC. Volveremos más adelante sobre el tipo de obras que publicaba y sobre las tensiones que se generaron en torno a su relación con la HOAC. M^a del Mar ARAUS SEGURA y Ana SÁNCHEZ: "Editorial ZYX, S.A.: editorial obrera contra el franquismo", *Historia Social y de la Educación*, 4, 3 (2015), pp. 260-86.

“no había barreras religiosas en la inmersión y en el estudio de todos los temas”²⁵¹.

Así, los cambios en los seminarios se vieron alimentados desde fuera, por corrientes teológicas más abiertas y modernas, impulsadas en ocasiones por la Compañía de Jesús o por movimientos de seculares como la HOAC. También podemos reiterar la influencia que las estancias en el extranjero tuvieron para muchos sacerdotes, fuese como estudiantes o, una vez ordenados, como misioneros o capellanes de emigrantes en Europa. Por todo ello, los cambios vividos en los seminarios eran insuficientes a ojos de algunos seminaristas y profesores que recibían, de una u otra manera, todas estas corrientes. Esto llevó a diversas iniciativas que reclamaban más profundidad en las reformas.

En el caso de Zaragoza, en torno a 1965 una parte del profesorado planteó la necesidad de reformar el programa de estudios del Seminario Menor para equiparlo al del Bachillerato. Esta demanda partía de la constatación de que muchos seminaristas no tenían verdadera vocación sacerdotal, y la propuesta pretendía que los estudiantes que no quisieran continuar con los estudios superiores de teología tuvieran más libertad de elección y pudieran optar por estudiar una carrera civil sin tener que pasar una reválida.

Cantero no aceptó estas propuestas y, según Bada, con “las ganas que tenía el obispo de echarlos” debido a tensiones previas, se impusieron unas condiciones que los estudiantes y profesores debían aceptar para continuar en el centro. Al no aceptarlas, los profesores Bada, Fierro y Luis Betés y 30 alumnos de 3º de Filosofía se vieron obligados a dejar el Seminario²⁵².

También en la Universidad Pontificia de Salamanca estalló el conflicto en torno a los planes de estudio, en el curso 1969-1970²⁵³. La renovación implantada por el Concilio

²⁵¹Laureano MOLINA: “El Dios de mi pequeña historia”.

²⁵²Entrevista oral a José BADA PANILLO, Zaragoza, 18 de diciembre de 2014. Según un informe policial, “por motivos disciplinarios hubo de ser sustituido el año 1967 el Prefecto de Estudios Don Alfredo Fierro Bardají, que posteriormente pasó al estado laical”. “Información sobre el sector religioso de Zaragoza” (Zaragoza, 19 de noviembre de 1970), AGA (3) 107.2 42/9007, p. 2.

²⁵³Iván VALÉN FALCÓN: *Conflictividad en la Iglesia aragonesa durante el tardofranquismo. Una aproximación desde el Centro Pignatelli*, trabajo de fin de Máster dirigido por Alberto Sabio Alcutén, Universidad de Zaragoza, 2014, p. 47. Para un relato más detallado del episodio, véase Feliciano

había dejado anticuados algunas asignaturas, manuales y profesores. Por ello, y dentro del contexto general de contestación estudiantil, en diciembre de 1969 los estudiantes de Teología “plantearon una huelga general con la intención de remover de sus cátedras a los profesores que consideraban obsoletos y promover un cambio de los planes de estudio”²⁵⁴. El conflicto se resolvió con la intervención de un visitador apostólico, quien promovió la elaboración de unos nuevos planes de estudio, así como de unos nuevos Estatutos que otorgaban a los estudiantes un alto grado de representación en los órganos de gobierno de la Universidad²⁵⁵.

Sin ánimo de exhaustividad, mencionaremos que también los seminarios gallegos se vieron envueltos en diversos conflictos entre 1968 y 1971, aunque con triunfo del sector conservador en el caso del Seminario Mayor de Santiago²⁵⁶. En 1973 se hablaba de crisis más o menos generalizada en los Seminarios españoles por cuestiones relativas a los planes de estudios y al modelo de sacerdote que debía salir de los centros teológicos. Así, el cardenal Primado de España, monseñor González Martín, subrayaba la necesidad de implantar un “Seminario nuevo y libre”, basado en las reformas del Concilio Vaticano II pero “compatible con la tradición del Concilio de Trento”, al tiempo que los planes de estudio debían adaptarse para ser equiparables a las enseñanzas universitarias²⁵⁷.

En el caso de Zaragoza, las tensiones se reavivaron a partir de 1969, cuando el arzobispo Cantero Cuadrado recibió “una carta compuesta de cinco folios, firmada por todos los seminaristas” de Zaragoza, “en la que entre otras cosas solicitan vivir en casas particulares y asistir a las clases en el Seminario del mismo modo que lo hacen los universitarios”. La nota del Ministerio de Información y Turismo que explica este hecho afirmaba que “como consecuencia de esta noticia, se comenta es muy posible surja una

MONTERO: *La iglesia: de la colaboración...*, pp. 243-246.

²⁵⁴Feliciano MONTERO: *La iglesia: de la colaboración...*, p. 244.

²⁵⁵*Ibid.*

²⁵⁶José Ramón RODRÍGUEZ LAGO: "De la larga noche de piedra...", p. 197.

²⁵⁷“Carta pastoral del primado sobre la formación de los seminaristas”, *ABC*, 4 de octubre de 1973, p. 43.

crisis, que lleve el cierre del Seminario”²⁵⁸.

El conflicto llegó a su cenit en 1973 a raíz, entre otras razones, de una encuesta promovida por los propios seminaristas, sin intervención de los profesores ni de los superiores del Seminario. La encuesta arrojaba datos como los siguientes: un 75% de los seminaristas estaban descontentos con el régimen interno del centro; un 94'5% afirmaba tener que complementar su formación fuera del Seminario; y un 54'4% realizaba otro tipo de estudios fuera del mismo. Estos resultados, unidos a la existencia de problemas de fe, o a la asiduidad con la que se asistía a misa o se rezaba el Rosario, llevaron al arzobispo a dar la “voz de alarma” y a la adopción de medidas urgentes²⁵⁹. Estas medidas se concretaron en la publicación de un documento pastoral titulado “Llamada a la rectificación y a la esperanza” que imponía una serie de condiciones encaminadas al cumplimiento de “las exigencias fundamentales de vida espiritual, de oración y de acto de piedad sacramental litúrgica”, condiciones que los seminaristas debían aceptar por escrito si querían matricularse el curso 1973-1974²⁶⁰.

Esto tuvo como consecuencia, según el ya citado informe sobre el clero de la diócesis, que los estudiantes de tendencia progresista más acusada no aceptaran estas condiciones y se matricularan en Seminarios de otras diócesis, quedando así el de Zaragoza pacificado y libre de seminaristas contestatarios²⁶¹. Por lo tanto, la crisis terminó de manera favorable para Cantero Cuadrado, quien recibió diversas felicitaciones “por su clara postura” en torno al conflicto, a través de cartas que afirmarían, además, que eran necesarios más obispos que supiesen enfrentarse con la misma firmeza a la crisis de los seminarios, originada por “ciertos grupos de presión, surgidos en los últimos diez años

²⁵⁸“Comentarios relacionados con el Sr. Arzobispo de Zaragoza (Zaragoza)” (Madrid, 21 de mayo de 1969), AGA, 42/09001, 9.

²⁵⁹“Medidas de emergencia del arzobispo de Zaragoza para el Seminario. Piedad y vida interior, ejes de la reforma”, *ABC*, 4 de octubre de 1973, p. 43.

²⁶⁰Servicios informativos de la Dirección General de Prensa: “Visión informativa de agencias nacionales” (3 de octubre de 1973), AGA, 42/09001, 9.

²⁶¹“Informe sobre el clero de la diócesis de Zaragoza” (Zaragoza, 3 de julio de 1974), AHPZ, fondos *Gobierno Civil de Zaragoza*, A8849, carpeta 2.

en la Iglesia”²⁶². A través de estas valoraciones quedaba de manifiesto la división existente entre dos sectores de la Iglesia también en este asunto, así como la presión que empujaba para llevar más lejos unos cambios considerados insuficientes por las nuevas generaciones de sacerdotes.

Es además comprensible, teniendo en cuenta la evolución y los movimientos vividos por los seminarios españoles durante los años sesenta, que la contestación eclesial a nivel político estallara de manera simultánea o poco tiempo después. El hecho de que unos jóvenes seminaristas se atrevieran a romper el orden establecido a través de peticiones escritas o de huelgas estudiantiles, en un estamento tan tradicional y jerárquico como el eclesiástico, no podía más que anticipar tensiones posteriores tanto en el ámbito eclesial, teológico y pastoral como político.

Otra buena manera de ilustrar el cambio que había tenido lugar en el seno del clero español son las respuestas sobre preferencias políticas en el marco de la encuesta realizada en 1970 entre el clero regular. Esos resultados no se explican sin tener en cuenta los factores que hemos explicitado. Así, de los 15.000 sacerdotes encuestados, solo un 10'8% se declaraba favorable a la “situación política de España”, mientras el 24'8% simpatizaba con el “Socialismo”, el 21'7% con la “Monarquía tradicional o constitucional”, o el 12'6% con “Movimientos obreros”²⁶³.

Veremos cómo se concretó en la práctica esta desafección por el Régimen franquista pero, por el momento, lo que hemos tratado de mostrar es cómo el cambio que vivió el clero tuvo múltiples variables, que concernían tanto al fondo como la forma. En cuanto al fondo, los planteamientos teológicos y pastorales que sustentaban la acción sacerdotal de esta generación cambiaron profundamente respecto a la religiosidad de postguerra. La orientación de su compromiso terrenal también varió, como demostraremos en los siguientes capítulos. Por otra parte, y en lo que se refiere a las formas, el trato con los

²⁶²Télex Europa Press: “Información religiosa. Numerosas felicitaciones a Monseñor Cantero, incluso de obispos, por su clara postura ante el Seminario Mayor” (Zaragoza, 16 de octubre de 1973), AGA, 42/09001, 9.

²⁶³Datos citados en Enrique MORADIELLOS: *La España de Franco...*, p. 178.

feligreses, la vestimenta, o el estilo de vida de estos nuevos curas también mutó y se adaptó a una sociedad secularizada, sin que esta evolución deba parecerse menos importante que las demás. Porque ese cambio en la manera de relacionarse con el mundo secular era producto de reflexiones profundas sobre la labor y la posición que el sacerdote debía ocupar respecto a la comunidad, tratando de situarse al mismo nivel que el resto de la ciudadanía. Con ello ganaron cercanía y credibilidad entre un sector de la población aunque, al romper con su rol tradicional y legitimador del orden establecido, provocaron también furibundas reacciones entre fieles y autoridades.

2.4 EL GRUPO *EUCARISTÍA*

Esa evolución del clero se reflejó también en el trabajo del equipo editor de la revista *Eucaristía*, fundamental en la transmisión de los postulados conciliares en términos de renovación litúrgica, no solo en Zaragoza sino que su actividad traspasó, incluso, fronteras. Esta tarea renovadora se ejerció a través de la revista *Eucaristía*, publicada entre 1966 y 1998, y los conocidos como “carteles homiléticos”, editados entre 1967 y 1980, iniciativas de las que me ocuparé en este epígrafe, prestando también atención a su recepción y a las consecuencias que la publicación de estos materiales tuvo en la diócesis de Zaragoza²⁶⁴.

El equipo *Eucaristía* estaba formado por José Bada, Luis Betés, José Aznar y Mariano García Cerrada, núcleo del que surgió en torno a 1965 la experiencia de elaboración de la hoja *Eucaristía*. En efecto, lo que se conoce como la revista *Eucaristía* era en realidad una hoja litúrgica semanal que surgió a partir de la iniciativa de un grupo de sacerdotes y seminaristas que tenían como motivación reformar la misa de 11 de la parroquia de Santa Engracia, situada en el centro de la ciudad de Zaragoza, aplicando las directrices del Concilio Vaticano II en lo que se refería a la renovación litúrgica. El

²⁶⁴Para ello es necesario, en primer lugar, citar la investigación de José Luis LABAT ALCUBIERRE, a cuya lectura remito para un análisis pormenorizado del tema. José Luis LABAT: *Prensa religiosa en Aragón. El caso Eucaristía (1966-1976)*, Universidad de Zaragoza, 2006. Trabajo para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados (DEA), dirigido por los Drs. Eloy FERNÁNDEZ CLEMENTE y Carmelo ROMERO SALVADOR. Agradezco a José Bada que me haya facilitado un ejemplar de este trabajo de investigación.

vínculo con esta parroquia lo establecía García Cerrada, quien era coadjutor de la misma y encargado de la predicación, mientras José Bada era en ese momento profesor en el Seminario sin cargo pastoral en ninguna parroquia²⁶⁵.

Según el propio equipo editor explicaba en el primer número publicado²⁶⁶, la experiencia estuvo desde el comienzo inspirada por un espíritu de diálogo y de participación de toda la comunidad eclesial. Se empezó por reformar las cuestiones externas, como la actitud corporal o el ritmo y la pronunciación de la recitación. A partir de la incorporación de un profesor de los seminaristas y de un amigo del coadjutor, comenzaron a abordarse también cuestiones de tipo pastoral y teológico, así como a preparar entre todos el contenido de las homilias que eran posteriormente predicadas por García Cerrada²⁶⁷.

Sin embargo, esta “profundización”, según sus propios términos, les puso ante el riesgo de “componer una homilía excesivamente dogmática” por lo que “sentíamos todos la necesidad de confrontar la Palabra de Dios con la vida real de los hombres. El equipo se abría progresivamente a un diálogo con los fieles”²⁶⁸. Poco a poco las reuniones semanales fueron ampliando su cometido e incorporando los distintos momentos de la liturgia. Al observar los comentarios que la homilía generaba en los fieles y al sentir la “urgencia de establecer un diálogo con ellos”, se terminó invitando a toda la comunidad a participar en una reunión semanal para preparar la eucaristía. A la primera reunión habrían asistido unas 40 personas, que “tomaron parte activa en el diálogo, aportando puntos de vista muy dignos de tenerse en cuenta”²⁶⁹. Las reuniones semanales eran abiertas, tenían lugar en unos locales cedidos por Radio Zaragoza, en las proximidades de la parroquia y, según Bada, unas 50 o 60 personas asistían a cada reunión.

²⁶⁵Entrevista oral a José BADA PANILLO, Zaragoza, 23 de diciembre de 2018.

²⁶⁶“Introducción”, *Eucaristía*, 1966, p. 1. Biblioteca General Universitaria (BGU) de la Universidad de Zaragoza.

²⁶⁷Entrevista oral a José BADA PANILLO, Zaragoza, 23 de diciembre de 2018.

²⁶⁸“Introducción”, *Eucaristía*, 1966, p. 1.

²⁶⁹*Ibid.*

El objetivo inicial era únicamente elaborar el contenido de la misa para la parroquia de Santa Engracia, por lo que durante el primer año de la experiencia no quedaba constancia impresa de las predicaciones. A pesar de lo cual sus autores eran cuidadosos con el contenido de las mismas, ya que, en ocasiones, la Policía se presentaba en la iglesia cuando García Cerrada realizaba el sermón y “alguna vez nos llamaron la atención, pero vamos, no pasó de ahí, ¿eh? Porque lo que sí teníamos era la habilidad de hablar de tal manera que se entendiera todo pero no pudieran decir nada en contra [risas]”²⁷⁰.

Dado el interés despertado por el contenido de estas celebraciones, y de que algunos asistentes solicitaban la versión escrita de lo presentado, aproximadamente un año después del inicio de la experiencia comenzó a imprimirse y difundirse lo preparado en esas reuniones semanales²⁷¹. Llegados a este punto, es necesario aclarar que *Eucaristía* se publicaba sin licencia ni censura eclesiástica²⁷². Es decir, si bien las publicaciones dependientes de la Iglesia contaban con un estatuto especial que les permitía gozar de un margen de maniobra mayor que el de las publicaciones sometidas a la censura civil, los editores de *Eucaristía* decidieron no ampararse en este estatuto y publicar la hoja sin permiso ni supervisión del arzobispado. Se trataba de una manera de preservar su autonomía y de evitar los conflictos directos con Cantero Cuadrado, sin que este pudiera intervenir en la publicación, al no depender del arzobispado. Sin embargo, como bien explica Labat y como precisaré en las páginas siguientes, los conflictos fueron frecuentes y las presiones de Cantero no cesaron hasta la dimisión de José Bada como director de la publicación, en 1973²⁷³.

En cualquier caso, lo que surgió como una iniciativa parroquial fue abriéndose a otras comunidades. El propio equipo de la revista explica que el viaje de estudios de tres de sus miembros a Alemania les hizo enriquecerse con otras experiencias y les incitó a llevar el proyecto a otras comunidades con la intención de aprender también de ellas. Se

²⁷⁰Entrevista oral a José BADA PANILLO, Zaragoza, 23 de diciembre de 2018.

²⁷¹*Ibid.*

²⁷²José Luis LABAT: *Prensa religiosa en Aragón...*, p. 12.

²⁷³*Ibid.*, pp. 81-98.

abría, pues, la posibilidad a otras parroquias de suscribirse a *Eucaristía*, aunque fijando un mínimo de 10 ejemplares por tratarse de una hoja para la comunidad eucarística y que, por lo tanto, “debe repartirse a todos los fieles antes de la celebración litúrgica y que estos puedan llevarse a sus casas”²⁷⁴.

El resultado era una hoja de cuatro páginas que incluía todos los momentos de la liturgia, aunque con voluntad de ser únicamente un “punto de partida” que debía ser adaptado a la realidad de cada parroquia. Para ello, se recomendaba comprometer a la parte más activa de la comunidad en cuestión. Sin embargo, y a pesar de esa necesidad de adaptación, sus autores consideraban que *Eucaristía* se hallaba más anclada a la realidad que cualquier homilía “prefabricada con uno o dos años de antelación”²⁷⁵, ya que el equipo daba gran importancia a la actualidad tanto para fijar el tema semanal de cada hoja como para orientar el contenido general de la misma.

En efecto, se introdujo un tema semanal que era fijado por el calendario litúrgico, pero también por “el «hecho de vida» de carácter nacional” elegido cada semana por los responsables de la hoja. Este tema servía de hilo conductor del contenido de cada semana, siendo algunos ejemplos “Dios es nuestro futuro” (Año VI, 12 de diciembre de 1971, nº 4), “Dios y el César” (Año VI, 22 de octubre de 1972, nº 58), “En los pobres está la esperanza del mundo” (Año VII, 24 de diciembre de 1972, nº 4) o “La autoridad se apoya sobre la verdad” (Año VII, 28 de enero de 1973, nº 13). Estos temas estaban también en relación con los “carteles homiléticos”, editados desde 1967. Se trataba de unos carteles compuestos por fotografías o fotomontajes con una o dos frases con sentido moralizante o de denuncia. Se editaban semanalmente con objeto de ser colgados en las puertas de las iglesias, y desde 1972 se incluían en la portada de la propia hoja con un texto titulado “Situación” que explicaba el cartel en cuestión y el asunto que pretendía denunciar.

La actividad del equipo editor ganaba así en coherencia, pues cada hoja estaba articulada en torno a un tema semanal relacionado con el contenido de los carteles, el

²⁷⁴“Introducción”, *Eucaristía*, 1966, p. 2.

²⁷⁵*Ibid.*

calendario litúrgico y la actualidad. En efecto, una de las principales preocupaciones de los responsables de *Eucaristía* era reflexionar sobre la coyuntura del momento a la luz del Evangelio y denunciar determinadas situaciones de injusticia. Se promovía así una fe y una práctica religiosa arraigadas en la realidad terrenal de los hombres y que sirviera como punto de partida para una reflexión sobre la misma. Así lo demuestran algunas de las secciones incluidas en la hoja semanal, que pasamos a precisar a continuación.

Además de las pertinentes lecturas bíblicas, cantos, preces y moniciones de toda celebración eucarística, la hoja incluía diferentes secciones más o menos fijas, como “Hecho de vida”, que cada semana partía de un hecho de la vida cotidiana para incitar a la reflexión pastoral sobre el mismo; “La palabra en la Iglesia”; o “Comunidades en marcha”, la cual posteriormente cambiaría su nombre por “Pueblo de Dios en marcha”. Esta última sección daba ejemplos de diferentes experiencias parroquiales de dentro y fuera de España que el equipo de redacción consideraba reseñables como “ejemplo y estímulo”²⁷⁶, tal y como explicaban en el primer número de la hoja.

De ese primer número podemos citar también la declaración de intenciones que suponía la sección “Hecho de vida”, que arrojaba un diagnóstico sobre la situación de la Iglesia española postconciliar y proponía la orientación a seguir para solucionar los problemas internos. Así, se señala que el hecho de vida del que se partía en este primer número es “el hecho de *la* vida [la cursiva es mía]: el cambio y el crecimiento de nuestra comunidad”, reconociendo asimismo que “todo cambio en la vida lleva consigo una crisis”, realidad que no debería ser motivo de alarma. Tras estas disquisiciones en abstracto, el pequeño texto que nos ocupa pasaba a afirmar sin rodeos que “concretamente, en España, nuestra Iglesia [...] experimenta una crisis”. Crisis que implicaba “una tensión” entre un punto de partida y un punto de llegada, “la nueva psicología que pide Paulo VI”²⁷⁷.

Eucaristía reconocía así, sin tapujos, la división de la Iglesia española ya en el año

²⁷⁶“Comunidades en marcha”, *Eucaristía*, domingo XVII después de Pentecostés [nº 1, 1966], p. 3.

²⁷⁷“Hecho de vida”, *Eucaristía*, domingo XVII después de Pentecostés [nº 1, 1966], p. 3.

1966, al tiempo que explicitaba su postura ante esa situación de crisis. Se abogaba claramente por llevar a la Iglesia española hacia los nuevos aires que soplaban del Vaticano, a lo cual una parte del episcopado y del clero se resistían. *Eucaristía* pretendió desde sus inicios ser “correa de transmisión” del Concilio Vaticano II²⁷⁸, fundamentalmente a través de la sección “Palabra de la Iglesia”, y así se reivindicará en todo momento. Ante la división y los conflictos existentes entre los dos sectores eclesiales, las encíclicas papales y las constituciones vaticanas eran utilizadas como justificación a las posiciones mantenidas por el equipo. Al mismo tiempo, las experiencias en el extranjero de algunos de sus miembros, así como las revistas alemanas, francesas e italianas que recibían para la elaboración de sus materiales, servirán para introducir en España algunas de las corrientes teológicas más renovadoras del momento, en contraposición con el anquilosado ambiente teológico patrio.

Esta declaración de intenciones del primer número marcará la actividad y la línea pastoral de *Eucaristía*, siempre guiada por esa voluntad de renovación eclesial, pero también por la apuesta clara por el diálogo entre los distintos sectores eclesiales. Sin embargo, esta postura abierta no estaba exenta de crítica hacia la jerarquía y hacia las relaciones de poder intra y extraeclesiales, como veremos.

Una de las secciones más relevantes de la hoja semanal eran las “Reflexiones para la homilía”, dado el lugar central que el sermón ocupa en la eucaristía, así como por la relativa libertad de interpretación que esta parte de la liturgia otorga al celebrante. En estas “reflexiones” o sugerencias para la homilía las referencias a la relación entre el poder político y el religioso eran frecuentes, reflejando la tensa situación existente entre una parte de la Iglesia y el régimen franquista. Si bien las reflexiones eran de carácter general o abstracto, basadas en episodios bíblicos o en experiencias de otros países, de vez en cuando las referencias eran más evidentes de lo tolerado por la dictadura, tal y como demuestra la atención que el Ministerio de Información y Turismo dedicó a esta publicación. Así, el lector o el oyente avisado podía leer entre líneas críticas muy claras

²⁷⁸José Luis LABAT: *Prensa religiosa en Aragón...*, p. 20.

al sistema sociopolítico vigente en España.

Estas reflexiones y críticas, más o menos veladas según los casos, encontrarán apoyo gráfico en los carteles homiléticos, cuyo mensaje religioso, político y social, así como su estética, merecerían un estudio en profundidad. Los pósteres se editaban también semanalmente para ser exhibidos en las puertas de las parroquias, y su objetivo era interpelar a las personas que no acudían a la misa y que, por lo tanto, no recibían el mensaje de *Eucaristía*. Se buscaba llamar la atención con imágenes más o menos impactantes y con frases breves que lanzaban preguntas y cuestiones provocadoras, para incitar a la reflexión a quien veía el cartel.

Así, los carteles estaban compuestos, en su mayoría, por fotografías en blanco y negro o fotomontajes, acompañados de texto relacionado con la imagen. Por lo general había uno o dos colores predominantes, utilizados para el fondo y la tipografía, que daban lugar a una estética moderna, impactante e insertada en su época. Con todos estos elementos se formaba una composición que, a menudo, presentaba una determinada situación que terminaba planteando una pregunta, una conclusión moralizante o una cita bíblica que respondía de manera contundente a la cuestión planteada. Respecto a la procedencia y la selección de las fotografías, sabemos que José Aznar era el editor artístico y que en agosto de 1968 desde las páginas de la revista se solicitaba a los lectores “fotografías de temas humanos para la confección de los mencionados carteles”²⁷⁹. Asimismo, algunos carteles estaban compuestos por ilustraciones realizadas por el mismo Aznar²⁸⁰.

El mensaje solía ser claro, aunque el equipo editor tomaba precauciones para insinuar determinadas ideas “de manera que la gente pudiera entenderlo y los otros [en referencia a las autoridades] tuvieran que aguantarse”²⁸¹ al no poder imputarles nada concreto por plantear sus denuncias de manera abstracta o aludiendo, por ejemplo, a la

²⁷⁹*Eucaristía*, Año II, 18/8/1968, nº 48, citado en José Luis LABAT: *La prensa religiosa en Aragón...*, 2006, p. 63.

²⁸⁰*Ibid.*, p. 66.

²⁸¹Entrevista oral a José BADA PANILLO, Zaragoza, 23 de diciembre de 2018.

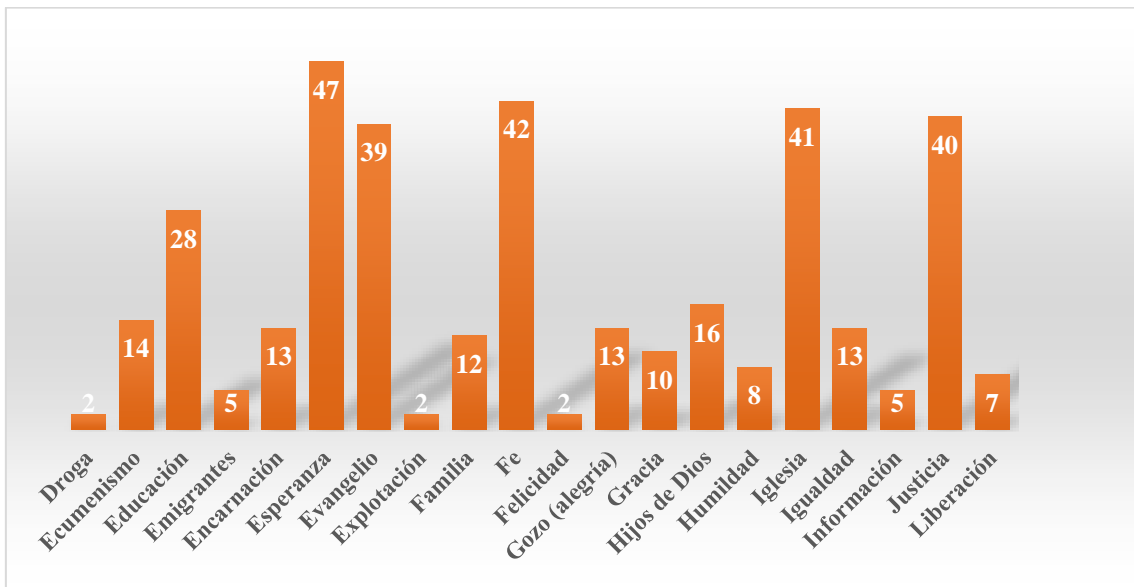
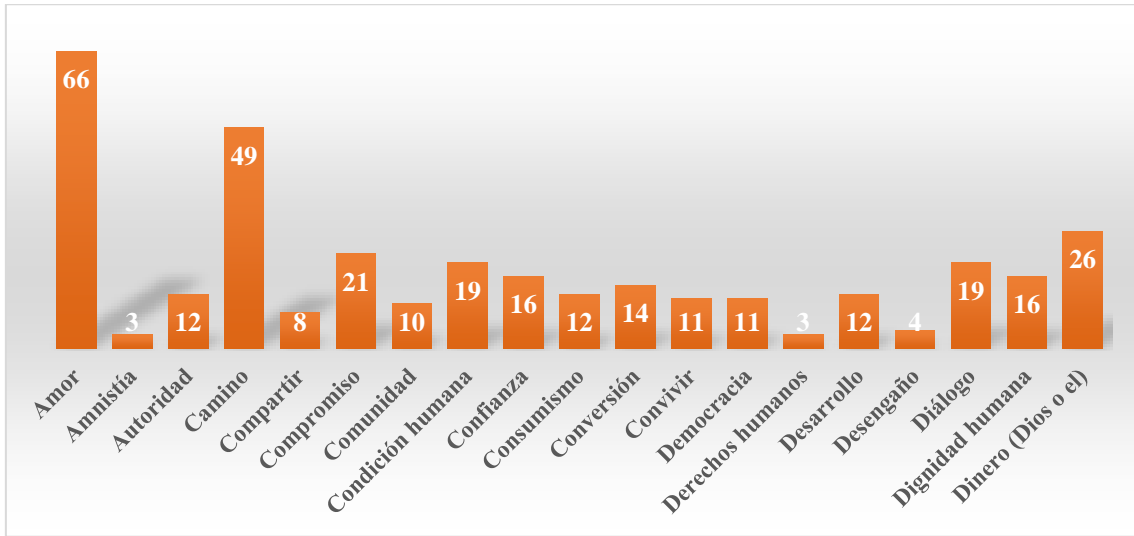
situación de otro país. También era frecuente el recurso a citas y episodios bíblicos, a los mandamientos o a principios y valores asociados al cristianismo.

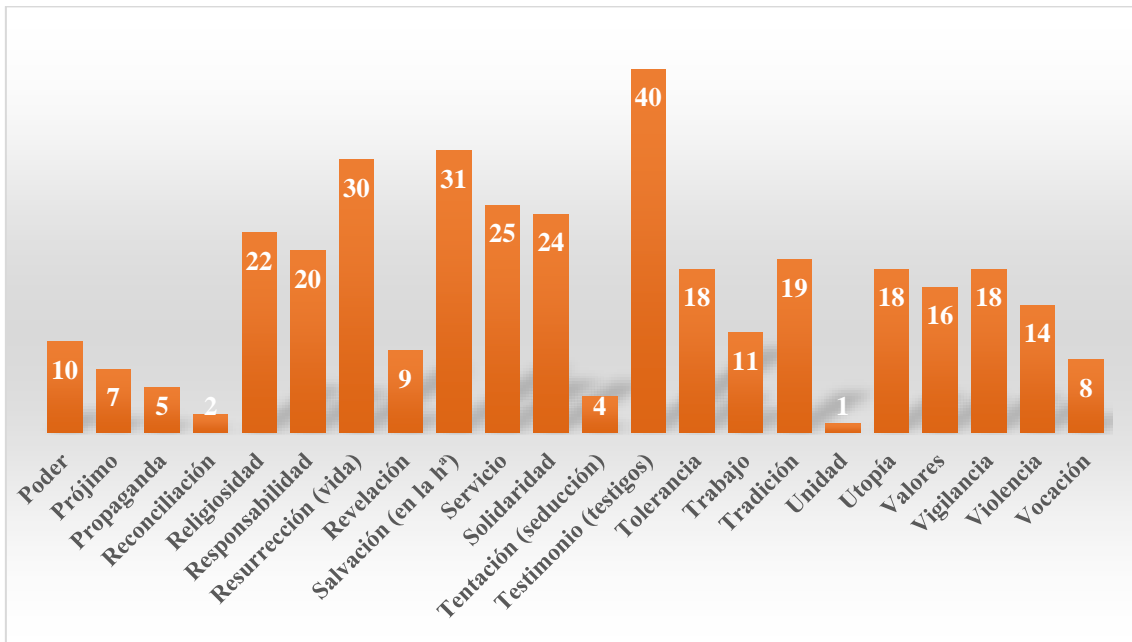
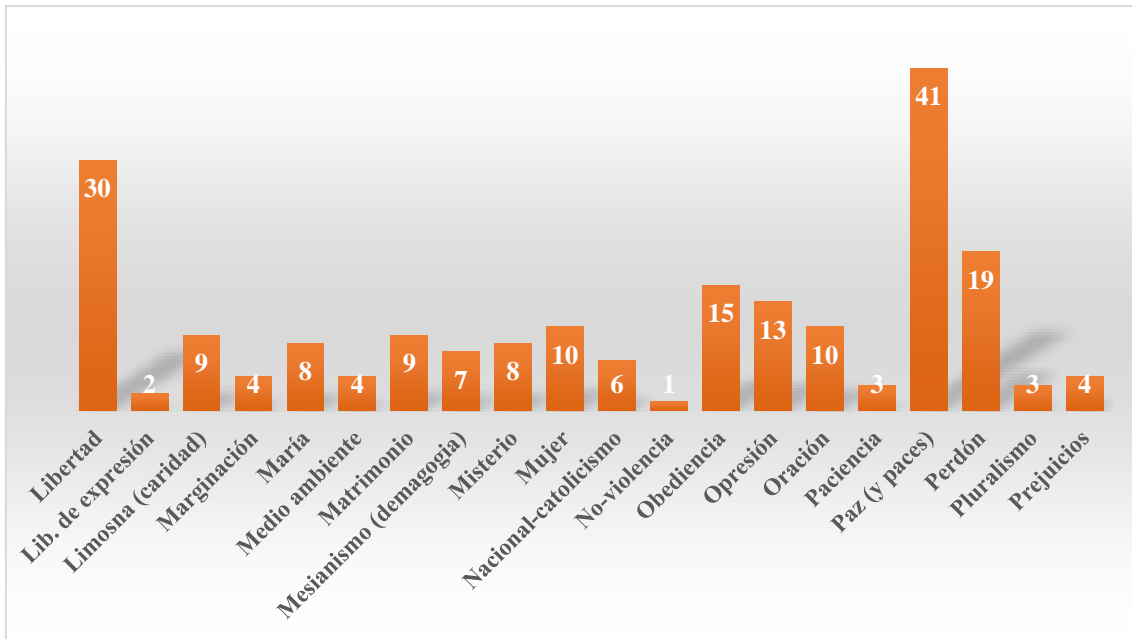
Todas estas cuestiones sobre la forma y los recursos empleados nos llevan a preguntarnos por el fondo, por los temas tratados en los carteles y por las posiciones reflejadas en los mismos. Vamos a hacer una primera aproximación superficial a esta cuestión a partir de una clasificación realizada por los autores de la propia publicación. Los 854 carteles homiléticos publicados entre 1967 y 1980 se encuentran archivados en la Biblioteca General Universitaria de la Universidad de Zaragoza, al igual que los ejemplares de *Eucaristía* y documentación de diverso tipo relacionada con la publicación. Además, los carteles fueron digitalizados y se encuentran reproducidos en un CD-ROM que incluye un cuadro que recoge los números de todos los carteles publicados, organizados por año litúrgico y el momento de dicho año litúrgico al que cada cartel corresponde –primer domingo de Adviento, Domingo de Resurrección, etc.–. Por último, este material incluye un índice de los temas sobre los que tratan los pósteres, estableciendo 81 categorías temáticas que recogen los números de los carteles que estarían incluidos en cada una de ellas.

Sirvan como ejemplo ilustrativo de lo que tratamos de explicar algunas de estas categorías, como “amor”, “ecumenismo” o “evangelio”, pero también “compromiso”, “autoridad”, “derechos humanos”, “justicia” o “igualdad”²⁸². Una pequeña cantidad de los carteles se encuentra clasificada en dos categorías, pero la mayoría de ellos están identificados únicamente con uno de los temas.

²⁸²“Sinopsis”, documento incluido en el CD-ROM que contienen todos los carteles homiléticos publicados por *Eucaristía*, elaborado en 2002 a petición de antiguos suscriptores de la revista. Agradezco a José Bada por haberme facilitado este material.

Ilustración 1: frecuencia de las categorías temáticas en los carteles homiléticos de Eucaristía.
 Fuente: elaboración propia a partir del índice proporcionado por José Bada





Los gráficos aquí reproducidos nos permiten apreciar de manera rápida que conceptos *a priori* religiosos son los más presentes en el conjunto de los carteles. Así, 66 de los carteles hacen referencia a cuestiones relacionadas con “amor”, mientras “camino” aparece 49 veces, y “esperanza”, “fe”, “Evangelio” o “Iglesia” lo hacen alrededor de 40 veces cada uno. Sin embargo, esto no significa en absoluto que los carteles clasificados bajo estas categorías aborden temas exclusivamente religiosos, dejando de lado las cuestiones políticas y sociales. En primer lugar, porque en un contexto como el del

postconcilio incluso aquellos carteles o artículos de *Eucaristía* que se referían únicamente a aspectos eclesiales tenían implicaciones políticas más o menos evidentes.

Por ejemplo, eran frecuentes los carteles que hacían referencia a las posiciones inmovilistas de la jerarquía, y hay que tener en cuenta que ese inmovilismo respecto a las conclusiones del Concilio no concernía únicamente a cuestiones teológicas o pastorales, sino también a la relación entre la Iglesia y el Estado o a la aceptación del pluralismo. Además, las relaciones entre la institución eclesial, la religión, el poder y la autoridad eran uno de los temas predilectos de los pósteres publicados por *Eucaristía*.

Los carteles denunciaban de manera recurrente un catolicismo burgués y superficial, con una práctica religiosa basada en la participación pública en los sacramentos para guardar las apariencias frente a la comunidad. Cuestiones como el amor al prójimo, la noción de servicio o la solidaridad servían también para ejercer la crítica social al señalar la hipocresía de dicho catolicismo burgués frente a las desigualdades sociales. Se criticaba, por ejemplo, el ejercicio de una caridad que limpiaba las conciencias de quienes no practicaban la justicia a través de sus actos cotidianos o de su poder e influencia.

En las categorías relativas a temas religiosos también encontramos una crítica constante del catolicismo tradicional y asumido de manera pasiva, frente a una fe consciente y activa, reflexión que tenía mucho que ver con el ya descrito proceso de autocrítica respecto a la superficialidad de la religiosidad. Los carteles reproducidos a continuación son ejemplo de lo señalado en los dos últimos párrafos:

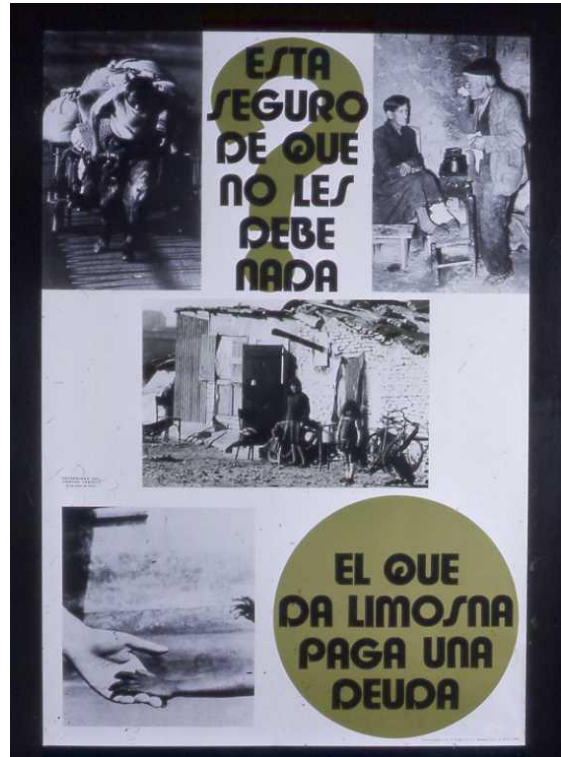


Ilustración 2: ejemplos de carteles homiléticos. N.º 214, 342, 333 y 334 (1971-1973)

Otras categorías más o menos abstractas o que evocan nociones religiosas, como “testimonio”, “justicia” o “paz”, permitían fácilmente extraer conclusiones sobre cuestiones terrenales. El interés del trabajo del equipo editor de *Eucaristía* se encuentra precisamente en cómo, a partir del calendario litúrgico, de citas de la Biblia o de valores asociados al cristianismo se ejercía una crítica social y política muy clara, y no solo de la España franquista. En efecto, algunas de sus reflexiones sobre la sociedad de consumo, la brecha entre generaciones o el pacifismo trascendían el contexto español y establecían un marco de reflexión insertado en el devenir histórico mundial de las décadas de 1960 y 1970.

Para ilustrar lo afirmado en los párrafos anteriores y para terminar con este análisis somero de las categorías de los carteles, citaremos únicamente dos de ellos insertados en la categoría “amor”. Es la que más veces aparece (66) y para nuestro campo de estudio, *a priori*, llama menos la atención que otras como “autoridad”, “democracia”, “derechos humanos”, “libertad de expresión”, “nacional-catolicismo”, “opresión” o “poder”. Sin embargo, las palabras de Jesucristo instando a sus discípulos a amarse los unos a los otros permitían reivindicar abiertamente valores como la libertad y la igualdad; y una fecha tan significativa como la Navidad, en la que “Dios se hace hombre” daba pie a elevar los derechos humanos a derechos de Dios, como podemos ver en los siguientes ejemplos:



Ilustración 3: cartel homilético n.º 209, Domingo V de Pascua, Año V (1970-1971) e ilustración 4: cartel homilético n.º 246, día de Navidad, Año VI (1971-1972)

Se planteaban así cuestiones claramente en contradicción con los valores del régimen franquista, pero plenamente conformes con la línea renovadora establecida por Juan XXIII, Pablo VI y el Concilio Vaticano II. Así, la utilización de temáticas religiosas permitía exponer de manera abstracta cuestiones universales y sin referencias concretas al caso español, pero reivindicando valores que chocaban radicalmente con la dictadura franquista.

En cualquier caso, es cierto que se observa una evolución de las categorías utilizadas, lo que permite adivinar tomas de posición más claras y una adaptación de los temas planteados al contexto del momento. Recordemos que una de las preocupaciones de *Eucaristía* era insertar su reflexión pastoral en la actualidad concreta y en los problemas de los hombres. Así, temas como “opresión”, “nacional-catolicismo” o “igualdad” no aparecen hasta 1972, “autoridad” lo hace por primera vez en 1973, mientras las categorías “democracia” o “amnistía” aparecen por primera vez en 1976, y “pluralismo” en 1978. Sin embargo, temas estrictamente religiosos como “fe”, “perdón”,

“resurrección” o “camino”; o ligados a valores más universales “compromiso”, “compartir”, “convivir” o “responsabilidad” están presentes desde el primer año de publicación de los carteles homiléticos.

Pero el análisis no puede ser solo cuantitativo a través de estas etiquetas. Para comprender bien la contribución de *Eucaristía* a la renovación eclesial postconciliar es necesario observar con detalle algunos de los ejemplares tanto de la revista como de los carteles. Volvemos a remitir al trabajo de José Luis Labat para un análisis más detallado, centrándonos aquí en tres temas que aparecen con frecuencia y que son buena muestra de muchas de las cuestiones tratadas en esta tesis. En primer lugar, veremos algunos ejemplares dedicados a la problemática relación entre la Iglesia y el Estado. En segundo lugar, me ocuparé de aquellos contenidos que remitían a la situación de la Iglesia española; para terminar con las cuestiones relacionadas con la denuncia de las injusticias sociales y económicas.

Como hemos visto en epígrafes anteriores, el Concilio Vaticano II establecía unas nuevas relaciones a mantener entre las Iglesias nacionales y los Estados. Se pretendía, entre otras cosas, romper con las ataduras que habían unido a la institución eclesial con determinados regímenes, implantando una autonomía entre ambos entes sin renunciar a la colaboración. Esa autonomía otorgaría a la Iglesia más libertad para ejercer sus funciones, cuestión que no era baladí en el caso español. Por ello, *Eucaristía* dedicó especial atención a tratar de definir las esferas que correspondían al poder estatal y al poder eclesial.

Un muy buen ejemplo de este asunto es el ya citado número del 22 de octubre de 1972, cuyo tema era “Dios y el César” y que estaba enteramente dedicado a las relaciones entre poder político y poder religioso, desde las lecturas del Evangelio a los cantos y moniciones de la celebración. Evidentemente, en pleno 1972, este tema daba la posibilidad de deslizar numerosas referencias a las relaciones entre el Estado franquista y la Iglesia española. La cuestión era introducida por la lectura del Evangelio según san Mateo, 22, 15-21, pasaje en el que, ante la pregunta sobre la obediencia al César planteada por los fariseos a Jesús, este último les respondió “al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”. La explicación de la lectura señalaba que

“El reconocimiento del poder temporal del César no tiene por qué ser un desacato a la autoridad suprema de Dios [ya que los judíos disfrutaban de libertad para ejercer su religión] [...]. De ahí que Jesús repruebe la pretensión de los zelotes que querían justificar su revuelta política apoyándose en motivos religiosos, si bien relativiza la autoridad temporal del César exigiendo el cumplimiento de los deberes para con Dios. En cualquier caso, critica una concepción integrista (podríamos decir, nacional-catolicista), en la que se mezclan indebidamente lo político y lo religioso. Jesús no dice concretamente qué es lo que es de Dios, pero debemos suponer que todos aquellos derechos que son inalienables del hombre, de todo hombre, no son del César y, consiguientemente, respetarlos es una exigencia de Dios”²⁸³.

Así, todo el número gira en torno a la cuestión de la definición de las parcelas que corresponderían al poder político o al religioso, sin dar respuestas claras²⁸⁴ aunque sí criticando la confusión entre ambas esferas, tal y como vemos en el extracto citado en el párrafo anterior en el que se llega a hablar de una “concepción integrista” o “nacional-catolicista”, en clara referencia al régimen franquista. Este extracto introduce también la cuestión de los derechos del hombre, de los que *Eucaristía* hace una defensa sin fisuras al señalar, por ejemplo, que “lo importante es que los derechos se puedan ejercer, pues sólo así serán verdaderos derechos”²⁸⁵, y basándose en la Doctrina Social de la Iglesia²⁸⁶.

Así pues, varios de los textos de este número, al igual que el cartel homilético correspondiente, explicitaban una defensa clara de los Derechos Humanos. El cartel muestra la foto de un muro con una pequeña ventana enrejada, por la que se asoma una mano agarrada a las rejas, que parece querer salir de su encierro. Sobre la pared, en la parte inferior izquierda y parcialmente cubierta por el logotipo de *Eucaristía*, puede leerse

²⁸³“Palabra de Dios: Evangelio según San Mateo, 22, 15-21”, *Eucaristía*, Año VI, 22/10/1972, n.º 58: “Dios y el César”, p. 2.

²⁸⁴“Son tantos los hechos que actualizan el espinoso tema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado que cualquiera puede pensar que se trata de un problema sin solución. Y lo es. No hay una solución definitiva [...]. De ahí la frecuencia con que unos y otros [...] se acusan mutuamente de propasarse y meterse donde no se les llama (con ventaja siempre para el César que es quien dispone de “medios” para imponerse)”. “Hecho de vida: Lo del César y lo que no lo es”, *Eucaristía*, Año VI, 22/10/1972, n.º 58: “Dios y el César”, p. 3.

²⁸⁵*Ibid.*

²⁸⁶“Pueblo de Dios en marcha: En defensa de los Derechos Humanos”, *Eucaristía*, Año VI, 22/10/1972, n.º 58: “Dios y el César”, p. 3.

la palabra “Vota” escrita a tiza. El texto que acompaña a la imagen reza lo siguiente: “Al César lo que es del César. Pero la vida, la libertad, la dignidad, son derechos del hombre, no del César”.



Ilustración 5: cartel homilético n.º 299, día de Nuestra Señora del Pilar, Año VI (1971-1972)

Podríamos utilizar multitud de extractos de este número para ejemplificar la línea que se difundía desde las páginas de *Eucaristía* y, por lo tanto, en las parroquias y comunidades en las que se utilizaba. Incluso las peticiones y oraciones de los fieles parecían hacer referencia a este tema, cuando pedían

“Por la Iglesia, para que aprenda a secundar los cambios que en la sociedad anuncian un futuro más humano.

Por todos los que gobiernan, para que den al fin una respuesta a los hombres de hoy y no se contenten con decirnos que responderán ante la historia.

Por las víctimas del abuso del poder, para que descubran el significado liberador de sus padecimientos.

Por nosotros mismos, para que sea más fuerte el amor a la libertad de los hijos de Dios que el miedo a la represión”²⁸⁷.

Pero el texto más interesante es el relativo a las “Reflexiones para la homilía”. Este se halla plagado de referencias bíblicas, citas de la palabra de Jesús y de textos vaticanos que advierten contra la sacralización del poder político y que señalan la necesidad de imponer límites al ejercicio de la autoridad, función que cumplirían los Derechos Humanos. Asimismo, se cita la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II para afirmar que si el poder político oprime a los ciudadanos, estos tienen derecho “a defender sus derechos y los de sus conciudadanos contra el abuso de autoridad”²⁸⁸, legitimando así de manera indirecta la actividad antifranquista.

En este sentido, se criticaba a la Iglesia por haberse puesto, a menudo, del lado del poder establecido y haber “denunciado muchas veces como un desacato a la autoridad divina lo que no era más que la lucha por un orden nuevo”. A continuación se lanzaba una reflexión que, sin hacer referencia explícita al caso español, deja lugar a pocas dudas sobre su intencionalidad:

²⁸⁷“Oración de los fieles”, *Eucaristía*, Año VI, 22/10/1972, n.º 58: “Dios y el César”, p. 4.

²⁸⁸“Reflexiones para la homilía”, *Eucaristía*, Año VI, 22/10/1972, n.º 58: “Dios y el César”, p. 2.

“la Iglesia ha caído repetidamente en la tentación de ampararse en un poder que ella sancionaba interesadamente; pero es una constante histórica que todo gobierno que protege a la Iglesia y la privilegia, termina persiguiéndola”²⁸⁹.

Así, con esta frase parecía denunciarse la bendición que la institución eclesial había dado al golpe del 18 de julio y al régimen franquista, señalando además que esa sanción tenía como objetivo defender los intereses de la propia Iglesia. Esa bendición había permitido a la misma gozar de la protección del poder político, así como de numerosos privilegios que, en el contexto de un régimen autoritario que monopolizaba el encuadramiento de la sociedad, habían permitido a la Iglesia ocupar un lugar predominante en la vida pública española. Sin embargo, *Eucaristía* advertía que esto no era óbice para que ese mismo poder político que la había privilegiado terminara persiguiéndola, como así estaba ocurriendo durante los años setenta con el conflicto abierto entre la dictadura y una parte de la Iglesia española.

El texto terminaba concluyendo que “también la autoridad eclesiástica puede convertirse en César” y que, cuando esto ocurra “el cristiano, por fidelidad al Evangelio y al hombre, no puede dar a la autoridad eclesial lo que solamente debe dar a Dios”. Así, se advierte a la Iglesia católica en tanto que mediadora entre el poder divino y el hombre del riesgo de pretender sustituir a Dios, en lugar de representarlo. Se resumían o simplificaban todas estas disquisiciones terminando el texto con una frase que enlazaba con el cartel homilético correspondiente: “La Iglesia, el Estado o cualquier poder humano, deben estar al servicio del hombre, cuyos derechos inalienables no son ciertamente los derechos del César”. Estos postulados transmitían así un profundo humanismo, y se ponía al hombre por encima de cualquier entidad u organismo, incluida la Iglesia.

Vemos así cómo se plantea la crítica de la institución eclesial en sí misma, reflejo de los debates y crisis internas que eran escenario de fondo y a los que *Eucaristía* prestó gran atención. Porque, como ya se ha señalado, las tensiones que vivía la Iglesia española de finales de los años sesenta y principios de los setenta no podían ser separadas de su relación con la dictadura franquista, problema que quedaba profusamente reflejado en el

²⁸⁹*Ibid.*

número sobre “Dios y el César” que acabamos de analizar.

Esa tensión había sido reconocida por *Eucaristía* desde el “Hecho de vida” del número 1 de la publicación, y se volvió frecuentemente sobre las cuestiones referidas a la división y los conflictos internos de la institución eclesial, apostando siempre por el diálogo. De ello es buen ejemplo el segundo póster editado, el 2º domingo de Adviento de 1967.

DOMINGO II DE ADVIENTO



**¿ERES TU EL QUE HA DE VENIR
O ESPERAMOS A OTRO?**



ASI PREGUNTA
EL HOMBRE DE HOY
A LA IGLESIA



NO ES POSIBLE
RESPONDER
CON UNA IGLESIA
DIVIDIDA



"ACOGEO
UNOS A OTROS,
COMO CRISTO
OS ACOGIO,
PARA DAR
GLORIA A DIOS"

San Juan



¿NO HABRA UN CAMINO ABIERTO
MAS ALLA DE NUESTRAS DIFERENCIAS...?

**LA MESA DE
LA UNIDAD
YA ESTA PREPARADA**



Ilustración 6: cartel homilético n.º 2, II domingo de Adviento (1967)

El cartel consta de varias frases, y la mayor parte de ellas están ilustradas por una fotografía relacionada. Preside el cartel la pregunta “¿Eres tú el que ha de venir o esperamos a otro?”, en consonancia con el período litúrgico del Adviento, que corresponde a la espera de la venida de Jesucristo. Entre imágenes de distintos tipos de iglesias, el póster afirmaba que no es posible responder a esta pregunta “con una Iglesia DIVIDIDA” [mayúsculas en el original]. Después de una cita perteneciente a la Epístola a los Romanos (15-7) en la que se invita a los fieles a acogerse los unos a los otros como Cristo los acogió, dos fotos dominan la parte inferior del cartel. En la primera aparecen dos sillas con sus respaldos opuestos entre sí, en medio de una carretera desierta que se extiende hacia el horizonte. Haciendo referencia a esa ruta despejada, junto a la imagen encontramos la pregunta “¿No habrá un camino abierto más allá de nuestras diferencias?”, para terminar afirmando “La mesa de la unidad está preparada”, al lado de la fotografía de una sencilla mesa de madera con unos bancos para sentarse alrededor de ella.

Así, después de señalar los problemas que planteaba la división²⁹⁰ de la Iglesia, con dos sectores que parecían ignorarse mutuamente, se apostaba de manera clara por el encuentro y el diálogo para promover la necesaria unidad de la institución. Pero esta unidad no implicaba eliminar las diferencias existentes en su seno, sino asumirlas como un enriquecimiento y un fortalecimiento. Es lo que expresaba el apartado “Pueblo de Dios en marcha” del número de *Eucaristía* del 17 de diciembre de 1972, cuando recogía la iniciativa del Consejo Presbiterial de Palencia. El texto comenzaba señalando que “el desentendimiento de las crisis y tensiones domésticas de la Iglesia ha venido a erigirse en uno de los síntomas más graves de la crisis” y que “sólo hay un camino y es el diálogo”²⁹¹.

Este es el camino que habría emprendido el Consejo Presbiterial de Palencia para buscar la unidad de los diferentes actores y sectores de la diócesis. El texto publicado en *Eucaristía* señalaba la importancia de vivir la diversidad en la unidad como un

²⁹⁰Podríamos ir más lejos en el análisis y aventurar que la división que señala el cartel parece ser entre una Iglesia ostentosa y una Iglesia sencilla y pobre, tal y como dejan ver las imágenes de los dos templos de las dos primeras fotografías.

²⁹¹“Pueblo de Dios en marcha. El Consejo Presbiterial de Palencia”, *Eucaristía*, Año VII, 17/12/72, n.º 4: “Pendientes de la iniciativa del Espíritu”, p. 4.

enriquecimiento, y que el pluralismo en el seno de la Iglesia debía no solo ser reconocido como legítimo, sino también promovido. El autor se dirigía al obispo, sin dejar claro si al de Palencia o al de Zaragoza, para hacer lo que podemos interpretar de dos maneras: como recomendaciones en pos de ese diálogo, o bien como críticas a su actitud²⁹². Termina el texto poniendo en valor las diferencias existentes en la institución, mientras se defendía la necesidad de “aceptar que, en la Iglesia, lo que es contrario a mi pensamiento no es necesariamente herejía” y que esa actitud abierta era la que podía permitir la unidad necesaria para celebrar juntos la Eucaristía²⁹³.

El cartel homilético correspondiente a este número merece también un análisis, por la reflexión que lanza sobre las relaciones jerárquicas propias de la institución eclesial o, más ampliamente, sobre las estructuras verticales en cualquier tipo de organización. La imagen, en blanco y negro, muestra a un hombre agachado para besar los pies de otro hombre, al que solo vemos de cintura para abajo, de pie a la derecha de la fotografía y cogiendo del hombro al hombre agachado. La reflexión de tipo religioso es introducida por la frase “Quien solo tiene oídos para escuchar a sus superiores no tiene oídos para escuchar a Dios”. El texto que explica el cartel²⁹⁴ introduce un número que se titula “Pendientes de la iniciativa del Espíritu”, y que lanza una serie de cuestiones sobre la autoridad, el autoritarismo y los abusos de poder, y el papel que la Iglesia debería cumplir en relación a estos asuntos, ahondando en las ideas expuestas en el número ya analizado “Dios y el César”.

²⁹²Por ejemplo, “el señor Obispo hable claro, no sólo cuando haya posturas opuestas a lo tradicional de la Iglesia, sino también cuando las haya opuestas a su necesario avance”. “Pueblo de Dios en marcha. El Consejo Presbiterial de Palencia”, *Eucaristía*, Año VII, 17/12/72, n.º 4: “Pendientes de la iniciativa del Espíritu”, p. 4.

²⁹³*Ibid.*

²⁹⁴“Situación”, *Eucaristía*, Año VII, 17/12/72, n.º 4: “Pendientes de la iniciativa del Espíritu”, p. 1.

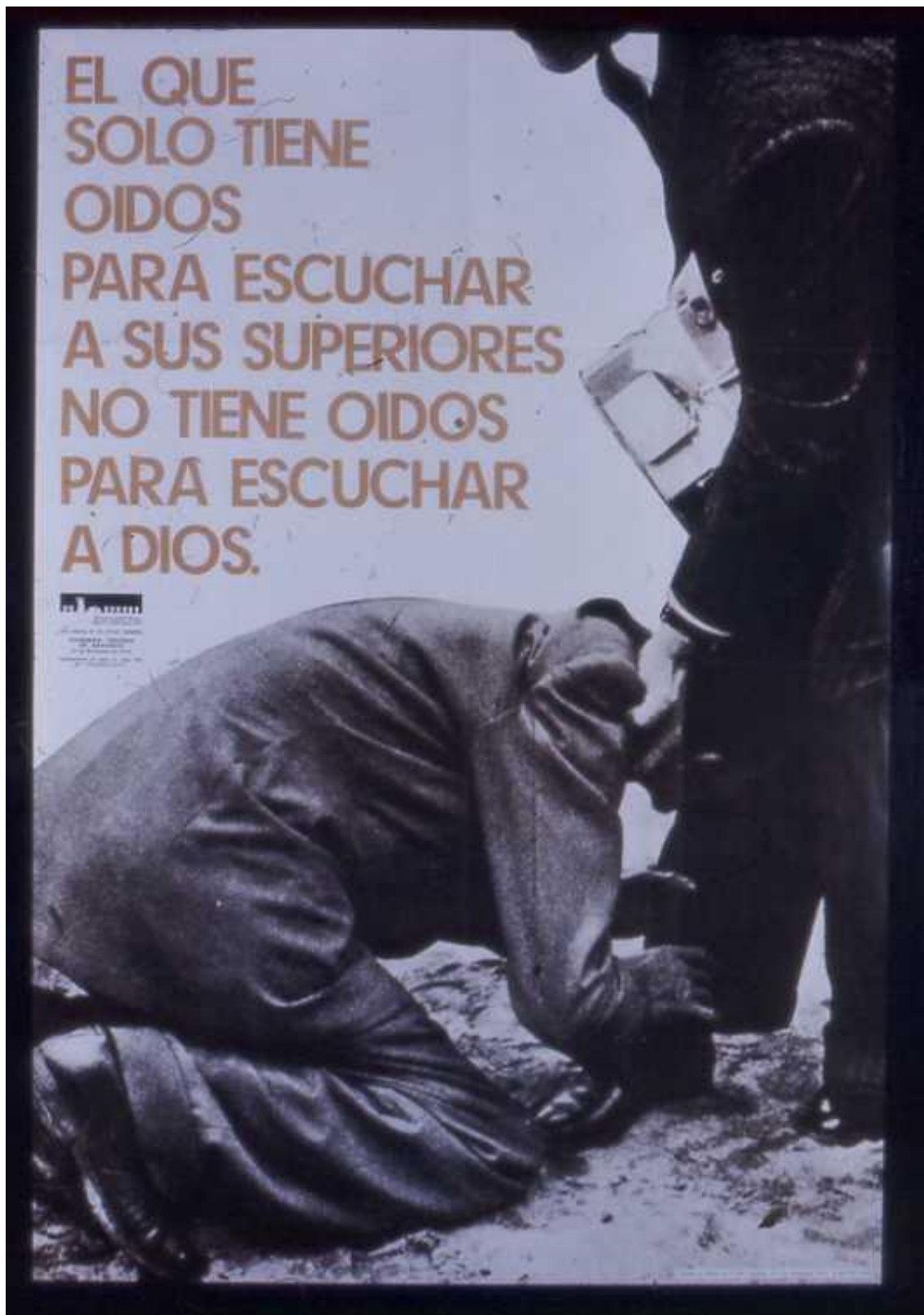


Ilustración 7: cartel homilético n.º 309, III domingo de Adviento, Año III (1972-1973)

En lo que se refiere a la situación de la institución eclesial, tras afirmar que “cuando una comunidad goza de buena salud debe contar con una oposición que limite los posibles abusos y denuncie los probables desmanes”, se vuelve a señalar que también en la Iglesia es necesario el diálogo y que se escuchen “todas las voces” para garantizar la convivencia y la paz²⁹⁵. Se hacía de esta manera una defensa clara del pluralismo, tanto dentro de la Iglesia como en cualquier sociedad.

En el mismo número se recogía un extracto de un texto de Peter Huizing publicado originalmente en 1971 en la revista *Concilium*, en el que el teólogo holandés reflexionaba sobre la llamada “contestación” y afirmaba que la tradición eclesiástica consideraba como positiva la crítica dentro de la Iglesia:

“[...] la autoridad eclesiástica, sin excluir la suprema autoridad, no está exenta de responsabilidad ante la comunidad e incluso ante sus miembros individuales. La tradición eclesiástica ha considerado como posibles y, en determinados casos como obligatorias, y, por tanto, justas, la crítica, la protesta y la resistencia de la comunidad contra el ejercicio equivocado de la autoridad y contra el mantenimiento de un derecho injusto. No es preciso cambiar esta tradición por el hecho de que en este momento a estas cosas se les llame contestación”²⁹⁶.

Eucaristía cumplía así con una de las funciones que parecía haberse propuesto, la de ser mediadora entre las reflexiones y las corrientes teológicas europeas y los fieles españoles, tarea a la que también contribuyó *Concilium*, revista internacional de teología fundada en 1965 y que cuenta con once ediciones nacionales en siete lenguas diferentes. Pero parece evidente que pequeños extractos de textos como este eran más accesibles para el lector medio que el contenido original de *Concilium*. Además, la publicación de una cita como la arriba reproducida, sin referencias concretas a ningún caso, que apelaba a la tradición eclesiástica y que hacía mención a un fenómeno –la contestación– que afectaba no solo a la Iglesia española, daba la oportunidad de legitimar las posiciones de *Eucaristía* dentro del conflicto intraeclesial. Se permitieron incluso reproducir expresiones como

²⁹⁵*Ibid.*

²⁹⁶Peter HUIZING: “Iglesia y contestación”, *Concilium*, septiembre-octubre 1971, citado en “Palabra en el mundo”, *Eucaristía*, Año VII, 17/12/72, n.º 4: “Pendientes de la iniciativa del Espíritu”, p. 3.

“ejercicio equivocado de la autoridad” y de “mantenimiento de un derecho injusto” para apostar por la oposición a esa autoridad, pero siempre de manera genérica y sin hacer alusión al caso español.

Otra de las cuestiones recurrentes, tanto en los carteles como en la revista, fue el antagonismo entre las clases privilegiadas y los pobres, llamados estos últimos a llevar a cabo su propia liberación guiados por el carisma de Cristo. Esta retórica, con un tono algo mesiánico, estaba muy presente en periodos de “espera” como el Adviento, y además se trataba de cuestiones que servían para denunciar tanto las injusticias provocadas por el sistema social y económico, como la tradicional alianza de la Iglesia con los poderosos. Los carteles homiléticos resultan muy expresivos a este respecto, con una estética que utilizaba imágenes estereotipadas para representar las diferencias entre clases sociales, como vemos en el siguiente ejemplo.



Ilustración 8: cartel homilético n.º 331, Jueves Santo (1973)

El número del 24 de diciembre de 1972, cuarto domingo de Adviento, es muy representativo en este sentido. Tanto como para llamar la atención del Ministerio de Información y Turismo, que recogió algunos extractos del mismo en un télex de *Europa Press* en el que se mostraban ejemplos que justificaban las quejas de algunos sacerdotes sobre el contenido doctrinal de *Eucaristía*²⁹⁷. El título de este número era “En los pobres está la esperanza del mundo”, y el cartel homilético correspondiente iba en la misma dirección. Dividido en dos partes, la superior, con fondo negro, reproduce una fotografía de un hemiciclo lleno de parlamentarios, acompañada de la frase “Los poderosos nunca salvan al mundo”. La parte inferior, sobre un fondo de un color azul vivo, muestra la entrada de una vivienda humilde en un entorno rural, con una mujer de avanzada edad arrodillada con las manos en posición orante. Respondiendo a la afirmación de la parte superior, una frase sentenciaba “Vosotros, los pobres, lo salvaréis”. En la parte inferior derecha, más pequeño, un texto encuadrado se preguntaba “Pero, ¿cómo será esto posible, si no tenemos «influencias»?”. Se mostraba así de manera diáfana la contraposición entre poderosos y desposeídos, lanzando un mensaje eficaz y basado en un dualismo poco sutil que se repite en muchos de los carteles.

²⁹⁷Télex de Europa Press: “Europa Press mantiene sus afirmaciones en torno a lo ocurrido con la hoja *Eucaristía* de Zaragoza” (Madrid, 3 de marzo de 1973), AGA, 42/09001, 9, p. 3

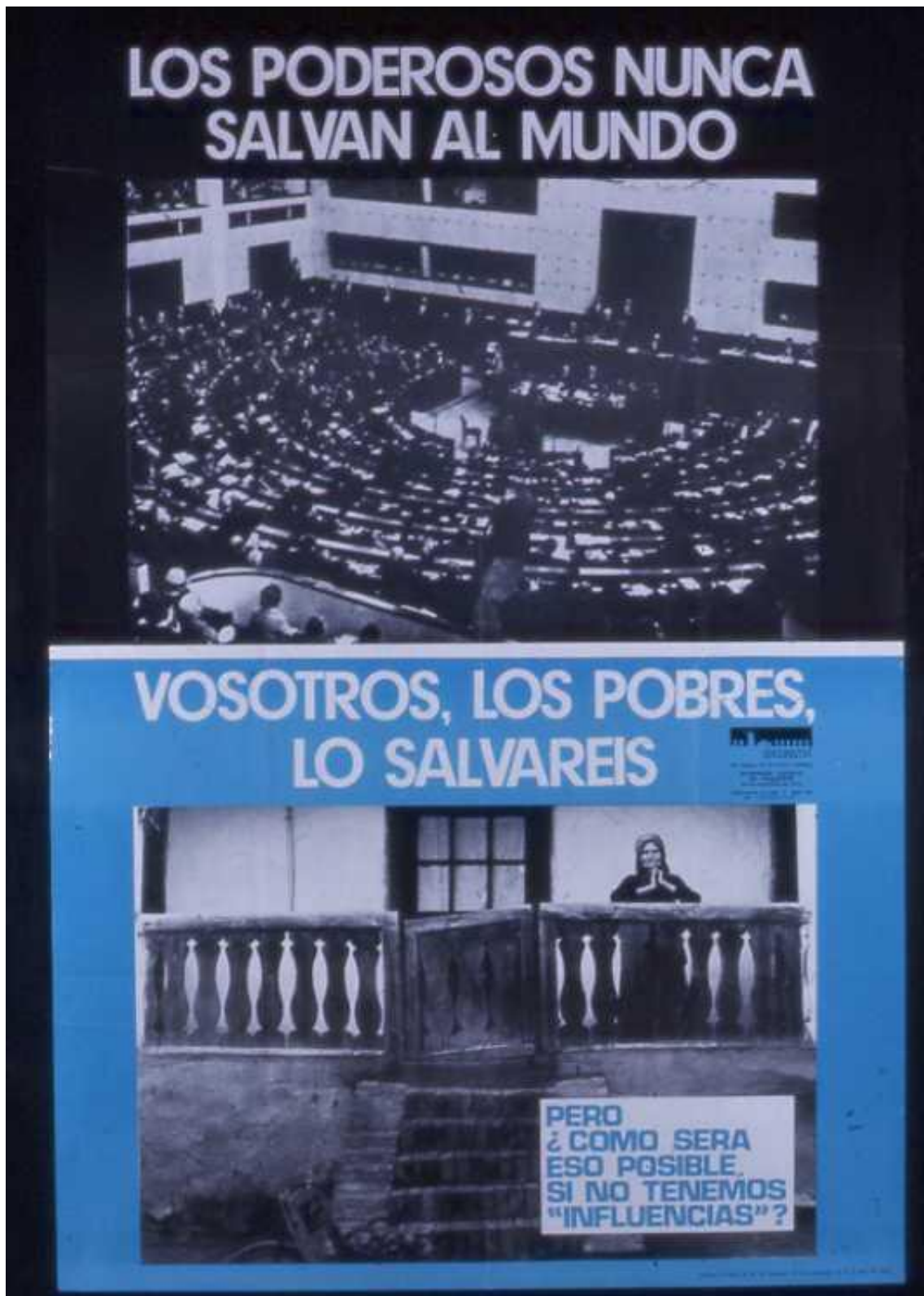


Ilustración 9: cartel homilético n.º 310, IV domingo de Adviento, Año VII (1972-1973)

El texto relativo a las “Reflexiones para la homilía”, firmado por Mariano Martínez Dueñas²⁹⁸, explicaba cómo y por qué la salvación del mundo correspondía a los humildes, y no a los poderosos. Se empezaba constatando que toda riqueza, desarrollo o éxito de una minoría se hacía a costa de la esclavitud, la pobreza y la opresión de la mayoría, y que la historia demostraba que los humildes no podían esperar nada de los poderosos. Por tanto, ellos mismos debían llevar a cabo su liberación y “por eso la esperanza del mundo está en los pobres”.

El texto recuerda que, si bien Dios interviene también en esta *Salvación*, “Dios no actúa directamente” sino “a través de medios humanos y precisamente de medios débiles”. Poniendo los ejemplos de Jesús y de la Virgen María se señala que Dios no elige a personas poderosas para llevar a cabo sus planes de salvación, sino a personas pobres, “surgidos del pueblo y padeciendo sus mismas esclavitudes”. El propio Jesús se rodeó de “otros trabajadores, gente del pueblo sin cultura y sin dinero” para llevar a cabo su misión salvadora.

Así, reivindicando los orígenes humildes de Jesucristo y de su entorno²⁹⁹, se animaba a los oprimidos “a seguir escuchando la invitación a ser otro Moisés, otro David, otro Jesús para su pueblo, y la palabra machacona del Señor: «Yo estaré contigo»”. Es decir, se alentaba a quien se sintiera “esclavizado [...] por sistemas sociopolíticos opresores” a pasar a la acción para liderar su propia liberación y la de sus semejantes. Podemos así comprender la preocupación que los mensajes lanzados por *Eucaristía* provocaban entre las autoridades del régimen franquista, que bien podía ser considerado un “sistema sociopolítico opresor”: se estaba destacando la capacidad de movilización y de acción de los pobres frente a los poderosos y las injusticias del sistema, recordándoles que Dios y Jesucristo están de su lado, animándoles así a protagonizar su lucha por

²⁹⁸El hecho de que el texto estuviera firmado era una excepción, ya que esta sección no solía incluir firma y se daba por hecho que su autoría correspondía al equipo de redacción de la revista. Mariano MARTÍNEZ DUEÑAS: “Reflexiones para la homilía”, *Eucaristía*, Año VII, 24/12/72, n.º 5, pp. 2 y 3. Todas las citas textuales de los siguientes párrafos, salvo indicación contraria, provienen de este texto.

²⁹⁹En consonancia con la figura de “Jesús Obrero”, que permitió a movimientos como la JOC y la HOAC dignificar la condición de los trabajadores manuales y crear una conciencia de pertenencia a la clase obrera a partir del Evangelio.

liberarse de la opresión y mejorar sus condiciones de vida. Esto se hacía en un tono mesiánico y esperanzador, acorde con la fecha en la que se publica este número, la víspera de Navidad y, por lo tanto, de la llegada de ese Mesías gracias a la cual “el círculo cerrado de todas las esclavitudes ha sido roto”.

Asimismo, se recordaba que esta llamada debía concretarse en la práctica, y no solo en la intimidad de la fe personal de los fieles. De manera contundente se afirma que “el Evangelio está exigiendo una realización social, un impacto transformador de las estructuras de nuestro mundo”. Por ello, se reprochaba a los cristianos el haber cometido el “error histórico” de pretender “apoyarse en las influencias de los poderosos”, olvidando que su verdadera misión estaría en acompañar a los pobres en el camino de su liberación.

Esto encajaba bien con el intento de parte de la institución eclesial, fundamentalmente de movimientos como los curas obreros o las organizaciones de apostolado especializado por ambientes, de alejarse de su tradicional alianza con el poder económico y político para instaurar una nueva legitimidad entre las clases populares. Se abandonaba, pues, el paternalismo que había caracterizado prácticamente toda iniciativa social católica, destacando la capacidad de los propios interesados para llevar a cabo las acciones necesarias para terminar con la explotación y las situaciones de injusticia a las que eran sometidos. Se proponía para ello un cambio profundo, ese “impacto transformador de las estructuras de nuestro mundo” ya citado, que fuera más allá de la caridad y de reformas o acciones que no eliminaban las raíces de la injusticia.

Además, no solo se destacaba la capacidad de los oprimidos para llevar a cabo su liberación, sino que se defendía la necesidad de que fueran ellos mismos quienes lideraran ese cambio, pues nada se podía esperar de unas clases dominantes que no iban a ceder parcelas de poder ni de sus privilegios. Podemos poner esta perspectiva en relación con los planteamientos de la JOC y la HOAC. Estas organizaciones reivindicaban, y así lo ponían en práctica cuando tenían al frente a consiliarios que habían asumido estos postulados, que eran los propios obreros quienes debían liderar el movimiento y reflexionar sobre sus condiciones de vida para, después, actuar para mejorarlas. Esto era especialmente interesante en el caso de la JOC, dada la juventud de sus militantes, a los que se incitaba a responsabilizarse de sus propios problemas y a formarse a través de la

práctica.

Los postulados de *Eucaristía* incidieron en el conjunto del catolicismo progresista de Zaragoza, e incluso más allá. En efecto, la hoja contaba con suscriptores en otras diócesis españolas, en Hispanoamérica y entre los grupos de emigrantes españoles en países como Francia, Bélgica, Suiza o Alemania³⁰⁰. La hoja semanal llegó a tener entre 7.000 y 8.000 suscriptores, dependiendo de las fuentes consultadas³⁰¹. La difusión de los carteles sería mucho menor³⁰². En los dos casos, la inmensa mayoría de los suscriptores eran párrocos que utilizaban los materiales para sus eucaristías y para colgar los carteles en sus parroquias. Sin embargo, Labat cita cartas enviadas a *Eucaristía* por parte de suscriptores que no eran religiosos, sino que leían la hoja por interés personal y para su uso privado³⁰³.

Esas cartas eran enviadas al equipo editor para mostrarles su apoyo y felicitarles por el contenido y la línea pastoral de sus materiales. También algunos obispos, como Javier Osés o Vicente Enrique y Tarancón, mostraron su apoyo expreso a la publicación³⁰⁴. Sin embargo, también se recibían cartas en el sentido contrario, enviadas directamente a la revista o al arzobispo Cantero Cuadrado. Las tensiones con este último fueron frecuentes desde el primer momento, pero todo se precipitó en la primavera de 1973 al multiplicarse los reproches al propio Cantero por permitir la publicación de la hoja.

Según *Europa Press*, la línea pastoral de la revista habría llevado a que Cantero Cuadrado recibiera un centenar de cartas de sacerdotes manifestando su sorpresa porque se mantuviera la licencia a *Eucaristía*, que publicaba “artículos que se consideran

³⁰⁰José Luis LABAT: *Prensa religiosa en Aragón...*, p. 75.

³⁰¹Cifras no comprobadas documentalmente, citadas en *ibid.*, p. 6. y en entrevista oral a José BADA PANILLO, Zaragoza, 23 de diciembre de 2018.

³⁰²Al preguntarle al respecto, José Bada habla de unos 1.000 carteles, de manera aproximada y de memoria, por lo que esta cifra debe ser tomada con mucha cautela. Entrevista oral a José BADA PANILLO, Zaragoza, 23 de diciembre de 2018.

³⁰³José Luis LABAT: *Prensa religiosa en Aragón...*, pp. 76 y 78.

³⁰⁴*Ibid.*, pp. 83-85.

doctrinalmente dudosos desde el punto de vista católico”³⁰⁵. Esto habría provocado que Cantero amenazara con suspender la hoja en febrero de 1973. Al parecer, la causa directa de la queja de estos sacerdotes estuvo en un cartel homilético editado con ocasión de la festividad de la Inmaculada Concepción³⁰⁶, en el que se decía textualmente “Dios la llenó de gracia. Y nosotros, ¡de joyas!”, tal y como reproducimos a continuación.

³⁰⁵Télex Europa Press: “El arzobispo de Zaragoza amenaza con suspender una hoja de su diócesis por razones doctrinales” (Zaragoza, 25 de febrero de 1973), AGA, 42/09001, 9.

³⁰⁶Servicio de Información – Brigada Central: “Asunto: revista *Eucaristía*”, (Madrid, 6 de abril de 1973), AGA, 42/09001, 9.

**DIOS LA LLENO
DE GRACIA**



**Y NOSOTROS
¡DE JOYAS!**

la Caixa
Caja de Pensiones
Autónoma de Madrid
C/Alfonso XII, 16
28014 Madrid
Tel. 91 400 00 00
www.lacaja.es

Ilustración 10: cartel homilético n.º 307, Inmaculada Concepción (1973)

Para responder a estas quejas y a la supuesta amenaza de Cantero, Bada desmintió a través de una nota enviada a varios periódicos que el arzobispo hubiera amenazado con suspender *Eucaristía*. Según Bada, “mal podría ser así ya que *Eucaristía* no es una publicación diocesana”³⁰⁷. Además, los editores de *Eucaristía* habrían enviado una carta a varios amigos explicando que un determinado número de sacerdotes había escrito a Cantero “protestando contra Eucaristía como hoja subversiva, marxista, etc., para terminar todos rasgándose las vestiduras”. Si bien se indicaba que estas cartas no eran muy numerosas, el arzobispo les habría advertido que, de recibir más, “se vería obligado a quitarnos el permiso, con lo cual desapareceremos del mapa”. Por ello, se pedía “que cuanto antes le escribas tú con toda sinceridad diciendo si hacemos un bien o un mal a la Iglesia y lo que ha sido para ti y para los demás esta publicación. Lo necesitamos de verdad”. Además, se esperaba que estas cartas superaran “en miles a los cien de la otra parte” ya que “para nuestro señor Arzobispo el número parece le afecta mucho [...]. Es una pena, pero «lo eclesiástico» aun sigue siendo así”. Se terminaba la carta manifestando la plena confianza en la respuesta de los amigos a los que se enviaba la carta, pues “siempre lo habéis hecho muy bien. No falléis esta vez”.

El tono y algunas ideas de esta carta enviada por los editores de *Eucaristía* solicitando la intervención de unos amigos que parecían acostumbrados a este tipo de episodios muestra el conflicto existente en la diócesis. Al considerar que era necesario superar “en miles a los de la otra parte” se expone claramente la división entre dos sectores diferenciados, promoviendo incluso una especie de “competición” por mostrar qué sector era más numeroso. Además, “lo eclesiástico” va entrecomillado en el documento recogido por Europa Press, aunque no sabemos si era el caso también en la carta original o el informante lo señala para destacar lo inadecuado de la expresión. En cualquier caso, el uso de la misma por parte de los autores denota que ellos mismos no se consideraban parte de “lo eclesiástico” o, al menos, que no lo concebían de la misma manera que el otro sector.

³⁰⁷Télex Europa Press: “Europa Press mantiene sus afirmaciones en torno a lo ocurrido con la hoja *Eucaristía*, de Zaragoza” (Madrid, 3 de marzo de 1973), AGA, 42/09001, 9. Todas las citas textuales de los siguientes párrafos, salvo indicación contraria, provienen de este documento.

Según un documento del Servicio de Información de la Brigada Central, el episodio se cerró con una entrevista entre Cantero Cuadrado y los editores de la revista, celebrada a principios de marzo, en la que se “clarificaron las actitudes” de ambos sectores. Los responsables de la hoja eucarística hablaban de una campaña de descrédito a la revista, por lo que habrían manifestado que no pretendían que quien respondiera a su petición de adhesión manifestara su apoyo a la línea concreta de la revista, sino simplemente que indicaran al arzobispo si consideraban que *Eucaristía* hacía bien o mal a la Iglesia. Por su parte, Cantero Cuadrado habría señalado en esta entrevista “que no entraba contra la línea de la revista *Eucaristía*, pero que no se identificaba con ella y que era partidario del pluralismo de publicaciones en la diócesis”³⁰⁸.

Así pues, ambas partes parecían querer dejar claro que no se trataba de oponer una línea doctrinal contra otra, y la citada nota del Servicio de Información, fechada el 6 de abril de 1973, da el asunto por “normalizado” con esta entrevista, como si todo hubiese sido un malentendido provocado por las notas de *Europa Press* sobre las supuestas amenazas de suspensión de la hoja semanal.

Lo que no recoge esta nota informativa es que José Bada comunicó a Cantero su dimisión como director de *Eucaristía* en una carta fechada a finales de marzo, cese que se hizo efectivo el 27 de mayo. Bada aducía varias razones de tipo personal, pero la presión provocada por todos los conflictos que rodeaban a *Eucaristía* habrían también incidido en su decisión. Betés pasó entonces a dirigir la publicación, y Bada continuó colaborando con la revista de distintas maneras, incluso una vez secularizado, hasta que en 1983 fue nombrado consejero de Cultura del Gobierno de Aragón³⁰⁹.

Desde principios de 1975 la revista y los carteles empezaron a ser editados por la editorial de Estella, en Navarra, Verbo Divino, pero todos estos cambios no significaron un giro en la orientación de los materiales publicados ni el fin de la vigilancia gubernamental sobre *Eucaristía*. Así, en julio de 1975 el Gobernador Civil de Logroño

³⁰⁸Servicio de Información – Brigada Central: “Asunto: revista *Eucaristía*” (Madrid, 6 de abril de 1973), AGA, 42/09001, 9.

³⁰⁹José Luis LABAT: *Prensa religiosa en Aragón...*, pp. 96-97.

solicitaba información a su homólogo de Zaragoza sobre la empresa editora, todavía domiciliada en la capital aragonesa³¹⁰. Esto se debía a la exposición de uno de los carteles en una iglesia de la localidad riojana de Alfaro, cartel en el que aparecía un sacerdote pasando frente a un muro que tenía una cruz y unos resaltes con el yugo y las flechas. Acompañaba a la imagen el siguiente texto: “Los apóstoles solo nos han dejado la cruz. Lo demás, ¿de dónde viene?”, en referencia al símbolo del yugo y las flechas.

³¹⁰Correspondencia enviada por el Gobernador Civil de Logroño al Gobierno Civil de Zaragoza (Logroño, 11 de julio de 1975), AHPZ, fondos *Gobierno Civil de Zaragoza*, A8877, carpeta 4.



Ilustración 11: cartel homilético n.º 457, SS. Pedro y Pablo, Año IX (1974-1975)

Este contenido llevaba al Gobernador Civil de Logroño, como decíamos, a solicitar toda la información disponible sobre los responsables del cartel, y al Ministerio de la Gobernación, también al corriente del asunto, a pedir al Gobierno Civil de Zaragoza y al Delegado Provincial de Información y Turismo que evaluaran la necesidad de iniciar un expediente sancionador, en virtud de la legislación de prensa e imprenta³¹¹. No conocemos la resolución del asunto, más allá de la respuesta del Gobierno Civil de Zaragoza con la información sobre la empresa y sus responsables, pero sirva este ejemplo como muestra de la línea seguida por el grupo *Eucaristía*, al menos todavía durante unos años. Así, los carteles correspondientes a los años de la transición a la democracia contienen también múltiples tomas de posición sobre la situación política, que merecerían un estudio en profundidad.

Lo que sí implicó el cambio de editorial fue pasar a depender de otra diócesis, por lo que a principios de 1975 Cantero habría comunicado al Ministerio de Información y Turismo, quizás con alivio, que se inhibía de toda “responsabilidad en que pudiera incurrir la misma por el contenido de cuanto publique”³¹². La relación del grupo *Eucaristía* con Cantero fue buena muestra del conflicto intraeclesial que caracterizó los años del postconcilio, y también de los intentos de una parte de la institución por llevar a cabo un cambio profundo en la dirección que marcaban los documentos conciliares. Esto no podía hacerse de manera neutral sino que, como indica Luis Betés, “conseguimos un cambio de lenguaje, necesariamente politizado”³¹³.

Sirvan como conclusión a este epígrafe las siguientes palabras de Bada, referidas al contexto cultural y social en el que surge y se desarrolla *Eucaristía*:

“Y eso es lo que defendíamos, y por donde nos movíamos, con tacto, ¿eh? Tratando de aprovechar las grietas de un sistema muy duro, y con habilidad y con nuestros propios

³¹¹Correspondencia enviada por el Director General de política interior del Ministerio de la Gobernación al Gobierno Civil de Zaragoza (21 de julio de 1975), AHPZ, fondos *Gobierno Civil de Zaragoza*, A8877, carpeta 4.

³¹²Télex Europa Press, “El arzobispo de Zaragoza se inhibe de la responsabilidad en que pudiera incurrir la revista *Eucaristía*” (11 de febrero de 1975), AGA, 42/09001, 9.

³¹³Citado en José Luis LABAT: *Prensa religiosa en Aragón...*, p. 14.

recursos, claro, porque nadie nos apoyaba, y teniendo en cuenta que la jerarquía a veces se cabreaba, pero no podían hacer gran cosa [risas]³¹⁴.

Estas valoraciones nos permiten introducir el tema del siguiente epígrafe, dedicado a un organismo que también tuvo que moverse “con tacto” y aprovechando esas “grietas” de las que habla Bada.

2.5 EL CENTRO PIGNATELLI

Se trata del Centro Pignatelli, uno de los principales centros de actividad cultural de la capital aragonesa durante el tardofranquismo y la transición, que aprovechó los recursos y la legitimidad de la que disponía en tanto que institución anexa a un Colegio Mayor Universitario gestionado por la Compañía de Jesús y acabó por contribuir de forma importante a la construcción de una cultura progresista y antifranquista. La modernización cultural que se dio desde los años sesenta en España tuvo una gran importancia en los movimientos de oposición democrática, y fue alimentada por los cambios vividos en el seno de la sociedad española y por el desarrollo de unas clases medias urbanas y educadas. Así, una parte de la prensa, recitales musicales y charlas se convirtieron en un vehículo fundamental de crítica, más o menos velada, a la dictadura franquista, además de servir para transmitir a una sociedad caracterizada por la despolitización determinados conceptos democráticos y debates sobre el futuro del régimen.

En ese proceso de construcción de una cultura de izquierdas “tendría un importante protagonismo el catolicismo progresista”³¹⁵, por su atención a las cuestiones sociales, pero también por la relativa libertad de la que se disfrutaba en los medios católicos. Así, la prensa directamente dependiente de la Iglesia no estaba sujeta a censura civil, al tiempo que las organizaciones religiosas de distinta índole contaban con locales y medios materiales para la organización de diversas actividades.

³¹⁴Entrevista oral a José BADA PANILLO, Zaragoza, 23 de diciembre de 2018.

³¹⁵José PÉREZ I GRANADOS: "El viaje sin retorno...".

En el primer caso, el de la prensa, podríamos referirnos a revistas como *Iglesia viva* o *El Ciervo*, pues fueron al mismo tiempo fuente de la evolución intelectual del catolicismo progresista y medio de expresión de sus ideas. En el caso zaragozano, ya hemos analizado extensamente el caso de *Eucaristía*, y podemos también hacer alusión a la editorial y revista *Hechos y dichos*, publicada por la Compañía de Jesús y dirigida por el jesuita zaragozano José Luis Ochoa. Ambas cumplieron un importante papel como plataforma de información y debate en los medios católicos progresistas de la capital aragonesa y, a pesar de la relativa libertad con la que contaban en tanto que publicaciones de la Iglesia, las dos tuvieron problemas con el Ministerio de Información y Turismo en repetidas ocasiones. En el caso de *Hechos y dichos*, sus fondos dieron lugar a la biblioteca del Centro Pignatelli, que albergaba unas 160 publicaciones sobre diversos temas para consulta pública³¹⁶.

Así pues, en las próximas páginas dedicaré mi atención al Centro Pignatelli, situado en el centro de la ciudad de Zaragoza³¹⁷. Gestionado por la Compañía de Jesús, el Centro fue creado en 1970 como extensión del Colegio Mayor Universitario del mismo nombre, y entre sus objetivos estaba la promoción de “una fe responsable, no fanática; dialogante, no excluyente; comunitaria, no individualista”, así como “ser plataforma cultural que ayude a superar el déficit de cultura crítica y de cultura popular”³¹⁸. Para ello, el Pignatelli acogía actividades propias y de otras organizaciones, a las que cedía sus instalaciones para realizar reuniones o actos diversos³¹⁹. De esta manera, los locales del Pignatelli constituyeron un importantísimo foco de agitación cultural gracias a su extensa programación, que acogía todo tipo de temáticas, formatos e invitados³²⁰. De las

³¹⁶“Redacción de *Hechos y dichos* – Biblioteca pública”, Zaragoza, Archivo Centro Pignatelli (ACP), Memorias anuales, Curso 1971-1972.

³¹⁷El Centro Pignatelli se encuentra, todavía hoy, en el paseo de la Constitución, n.º 6. El paseo llevaba el nombre de Marina Moreno en los años a los que nos vamos a referir. No confundir con el Edificio Pignatelli o Real Casa de Misericordia, sede de la Diputación General de Aragón y sito en el paseo María Agustín, n.º 36.

³¹⁸Citado en Iván VALÉN FALCÓN: *Conflictividad en la Iglesia aragonesa...*, p. 40.

³¹⁹Entre las organizaciones que se servían de las instalaciones del Centro sin colaborar directamente con este se encontraban varios Colegios profesionales, la Asociación Cultural Italiana Dante Alighieri, Montañeros de Aragón, una Asociación de Viudas, Comunidades de Propietarios y grupos que organizaban clases de fabla aragonesa o de vasco, entre muchos otros. ACP, Memorias anuales.

³²⁰Javier ORTEGA: *Los años de la ilusión. Protagonistas de la transición. Zaragoza, 1973-1983*, Zaragoza,

actividades del propio Centro se encargaba su Sección Académica, que programaba seminarios, ciclos de conferencias y cinefóruns sobre temas religiosos, sociales, políticos, educativos y culturales.

Como es lógico, se dedicaba una especial atención a los temas religiosos y eclesiales. Algunas de las influencias intelectuales y teológicas que hemos mencionado en los primeros epígrafes del presente capítulo ocuparon un lugar importante entre las cuestiones habitualmente tratadas en el Pignatelli. Por ejemplo, el curso “Reflexión sobre la Iglesia” incluía apartados específicos sobre los teólogos Karl Barth y Rudolf Bultmann y su posición respecto a la palabra de Dios³²¹, al tiempo que eran frecuentes las actividades sobre el pensamiento de Mounier o sobre la Teología de la liberación, entre otros. También se organizó un ciclo sobre “Crítica de la religión”, entre marzo y abril de 1973, donde se analizó la crítica marxista de la religión, y se puso en relación “la teoría-praxis cristiana y teoría-praxis marxista”³²², recogiendo así parte del debate sobre la relación entre marxismo y cristianismo mencionado más arriba.

Muchas de las actividades sobre temas religiosos o teológicos estaban enfocadas hacia la reflexión sobre problemas sociales, políticos y económicos de actualidad en aquel momento. Es el caso, por ejemplo, del ciclo de conferencias y seminarios “El cristiano en el mundo”, que tuvo lugar durante todo el curso 1972-1973. La primera parte del ciclo estaba impartida por José Bada, y en su “Análisis y valoración teológica de la situación actual” se trataron temas como “el cambio social”, “industrialización y automatización [*sic*]”, “pluralismo ideológico y religioso”, “la sociedad de consumo: manipulación y libertad” o “la explotación irracional de los recursos naturales: ecología”. La problemática del mundo laboral también estuvo presente en el apartado dedicado a “Teología del quehacer humano”, durante el que se trató “la degradación del trabajo en la sociedad capitalista” y se aplicó “la crítica marxista” sobre “el trabajo como realización del hombre”, entre otras

Mira editores, 1999, pp. 144-146.

³²¹Programación “1971-1972: Hacia un cristianismo adulto”, ACP, Memorias anuales, Curso 1971-1972, p. 6.

³²²“Ciclo «Crítica de la religión»” (Zaragoza, abril de 1973), ACP, Memorias anuales, Curso 1972-1973.

cuestiones.

La política también se hallaba presente en las reflexiones hechas a la luz de la teología, pues durante el tercer trimestre los jesuitas Fernando Pedrós³²³ y Jesús María Alemany³²⁴ tratarían cuestiones como “el cristiano en la comunidad política”, “fe, utopía y acción política” o la objeción de conciencia y la paz desde el punto de vista de los cristianos³²⁵.

Pero la programación del Centro no era impartida únicamente por jesuitas vinculados al mismo, como los mencionados, sino que la intervención de invitados para tratar todo tipo de temas era constante. Así, la presencia de conferenciantes como Gregorio Peces-Barba, Joaquín Ruiz-Giménez, Ramón Sáinz de Varanda o Jose Luis López Aranguren atrajo a gran cantidad de público interesado en las cuestiones políticas de relevancia durante los últimos años de la dictadura.

Por ejemplo, en un ciclo de conferencias organizado junto a la Comisión Nacional Justicia y Paz y la vicaría episcopal para la Universidad de Zaragoza con motivo del décimo aniversario de la encíclica *Pacem in terris*, Ruiz-Giménez pronunció en noviembre de 1973 una conferencia sobre “La liberación humana en la *Pacem in terris*” ante unos 550 asistentes³²⁶, mayoritariamente jóvenes. Tras hablar sobre el contexto de la encíclica y su contenido, “finalmente hizo algunas referencias concretas a la situación de nuestro país e insistió en la obligatoriedad de todo cristiano de comprometerse en lo

³²³Fernando Pedrós nació en Zaragoza en 1934, ingresó en la Compañía de Jesús en 1951 y fue ordenado sacerdote en 1965. De él afirmaba la documentación policial que “es el más avanzado y extremista de los Jesuitas progresistas de Zaragoza”. “Información sobre el sector religioso en Zaragoza” (Zaragoza, 19 de noviembre de 1970), AGA (3) 107.2 42/9007, 2, p. 3.

³²⁴Jesús María Alemany nació en Zaragoza en 1938, ingresó en la Compañía de Jesús en 1955 y fue ordenado sacerdote en 1968. Fue director del Centro Pignatelli entre 1972 y 1975 y de su Departamento Cultural entre 1976 y 1999, habiendo recibido numerosos reconocimientos por su labor en esta y otras instituciones de carácter social y cultural. “Galardonado el jesuita Jesús María Alemany por su defensa de la paz”, *Zenit*, 14 de diciembre de 2011. Recuperado de internet (<https://es.zenit.org/articulos/galardonado-el-jesuita-jesus-maria-alemany-por-su-defensa-de-la-paz/>).

³²⁵Programa curso 1972-1973 “El cristiano en el mundo” (Zaragoza), ACP, Memorias anuales, Curso 1972-1973.

³²⁶Sección Académica: “Centro Pignatelli. Curso 1973-1974” (Zaragoza), ACP, Memorias anuales, Curso 1973-1974, p. 1.

político en una lucha por la liberación humana”. Por último, como presidente de la Comisión Nacional Justicia y Paz, señaló que uno de los objetivos de la misma era “conseguir un amplio gesto de magnanimidad de la Jefatura del Estado que, con ocasión del Año Santo Universal, otorgue libertad a todos los presos políticos del país”³²⁷.

El citado ciclo sobre la *Pacem in terris*, programado a lo largo de todo el curso 1973-1974, atrajo a gran cantidad de público y la atención de los medios de comunicación locales. La conferencia de Ruiz-Giménez no fue la única ocasión en la que se comentó la situación política del país, de manera más o menos directa. Parece que José María Setién, obispo auxiliar de San Sebastián, fue menos explícito cuando habló sobre “Iglesia y libertades públicas”, al analizar las paradojas a las que se enfrentaba la institución eclesiástica en su relación con la política y los derechos públicos. Ya que el cristiano gozaría de una libertad total, sería imposible su identificación completa con un sistema político determinado. Por ello Setién reivindicó, basándose en la *Pacem in terris*, el derecho al disenso, que llevaría implícito el derecho a comprometerse. Para superar la violencia que el disenso trae consigo, “la sociedad debe crear cauces de participación y libertad” y “una normativa que dé expresión legal al disenso”³²⁸.

Antes de la referida conferencia, una columna en *Pueblo* se preguntaba si podrían “aguantar los espíritus conservadores y pusilánimes la conferencia que esta tarde pronuncia monseñor Setién”. El autor de la columna respondía que, probablemente, no sería así, a pesar de lo cual era previsible que cientos de zaragozanos acudieran a la conferencia³²⁹, tal como ocurrió. No conocemos la reacción de los asistentes a la conferencia de Setién, pero sí sabemos que fueron unos 650³³⁰, lo que la convirtió en la

³²⁷“El profesor don Joaquín Ruiz Giménez habló sobre la liberación del hombre”, *Heraldo de Aragón*, 4 de noviembre de 1973, ACP, Memorias anuales, Curso 1973-1974.

³²⁸“Décimo aniversario de la *Pacem in terris*. Monseñor Setién, obispo auxiliar de San Sebastián, habló sobre «Iglesia y libertades públicas», *Heraldo de Aragón*, 11 de noviembre de 1973, ACP, Memorias anuales, Curso 1973-1974.

³²⁹J.L.A.E.: “La noria de cristal”, *Pueblo*, 10 de noviembre de 1973, ACP, Memorias anuales, Curso 1973-1974.

³³⁰Sección Académica: “Centro Pignatelli. Curso 1973-1974” (Zaragoza), ACP, Memorias anuales, Curso 1973-1974, p. 2.

más numerosa del ciclo, junto a la del obispo auxiliar de Huesca Javier Osés.

Lo que sí conocemos es la reacción de las autoridades franquistas a raíz de “los conceptos vertidos” en la conferencia “El sentido cristiano de la paz en un mundo de violencia” del jesuita Rafael Belda, que le valió una multa del Gobierno Civil de 25.000 pesetas³³¹, provocando además que el Centro Pignatelli suspendiese el ciclo de conferencias³³². Se trata de un ejemplo de los problemas que el Centro tuvo con las autoridades civiles, pero no fue el único. Así, durante el curso siguiente, el 1974-1975, hubo varias conferencias o ciclos completos que ni siquiera fueron autorizados por las autoridades gubernativas. Fue el caso del ciclo dedicado a la “Historia del movimiento obrero español”, en el que estaban previstas las intervenciones de Manuel Tuñón de Lara, Carlos Forcadell o José Álvarez Junco, entre otros³³³.

Pero la programación del Centro no se limitaba a ciclos de conferencias y seminarios sobre asuntos religiosos, políticos y sociales, sino que el tipo de actos y las temáticas abordadas en ellos eran muy variados. Así, se realizaban actividades como presentaciones de libros, coloquios sobre teatro, una mesa redonda con los pintores del grupo “Azuda” o un recital poético en torno a la obra de Federico García Lorca, por citar solo algunos ejemplos de las actividades culturales celebradas en el otoño de 1972³³⁴. La programación incluía también, entre muchos otros formatos, un cinefórum permanente, conferencias sobre ciencia y cursos para educadores, además de las ya citadas actividades de organizaciones ajenas al Centro a las que se cedían los locales.

Así pues, la gran cantidad y variedad de actividades que acogía el Centro permitió que se hiciese un importante hueco en la actividad cultural de la ciudad. Como vemos, esta actividad tenía un claro carácter progresista y antifranquista, palpable no solo en los

³³¹“25.000 pesetas. Multa del Gobierno Civil al Padre Rafael Belda”, *Aragón Exprés*, 7 de diciembre de 1973, entre muchas otras notas de prensa que dan cuenta de la sanción impuesta a Belda, incluyendo el periódico francés *Le Monde*. En el ACP, Memorias anuales, Curso 1973-1974.

³³²“Información. Ciclo *Pacem in terris*”, ACP, Memorias anuales, Curso 1973-1974.

³³³Sección Cultural Colegio Mayor San José de Pignatelli: “Centro Pignatelli. Curso 1974-1975”, ACP, Memorias anuales, Curso 1974-1975.

³³⁴Diversos recortes de prensa, ACP, Memorias anuales, Curso 1972-1973.

temas tratados y en los nombres de los invitados, representantes de diversas corrientes de la oposición al régimen, sino también en las multas y en los conflictos que el Centro tuvo con el Gobierno Civil³³⁵.

Además, se puede apreciar lo que representaba el Pignatelli para la vida de la ciudad al observar las reacciones ante el anuncio del cierre del Colegio Mayor en junio de 1975. Aunque lo que se cerraba, por decisión de la Compañía de Jesús, era el Colegio Mayor y no el Centro, esto fue interpretado como el fin de la actividad cultural del Pignatelli. *Andalán* lamentó el cierre titulando el artículo que informaba sobre la noticia “Un grave problema para la cultura en Aragón. Se cierra el Pignatelli”³³⁶. En el texto se describía al Pignatelli como “el centro universitario más vivo y activo, más comprometido y más democráticamente presente en la vida aragonesa”. El artículo hablaba también de la necesidad de un lugar como el Pignatelli ante los cambios vividos por la sociedad española, y relataba cómo el Centro ni siquiera daba abasto ante la demanda universitaria de actividades como las que se realizaban en su seno. Asimismo, se señalaba que el Centro había permitido a muchos reconciliarse con las nuevas formas de la Iglesia y de la Compañía de Jesús, idea ciertamente reveladora de uno de los procesos que se vivieron durante el tardofranquismo: la implicación de una parte de la Iglesia en los movimientos antifranquistas y en la construcción de la democracia dio una nueva legitimidad a estos sectores católicos, al alejarse de la alianza entre la Iglesia y las clases dominantes, rompiendo con el eje que identificaba catolicismo con conservadurismo.

Lo cierto es que la alarma de *Andalán* y de otros medios³³⁷ era injustificada, pues la actividad del Centro Pignatelli continuó en los cursos siguientes, con mucha atención al proceso de Transición. De hecho, el Centro sirvió también como lugar de reunión para

³³⁵Para una explicación más detallada de algunos de los conflictos en los que se vio inmerso el Centro Pignatelli, véase Iván VALÉN FALCÓN: *Conflictividad en la Iglesia aragonesa...*

³³⁶“Un grave problema para la cultura en Aragón. Se cierra el Pignatelli”, *Andalán*, n.º 66, 1 de junio de 1975, p. 6.

³³⁷Pablo LARRAÑETA: “Ante la avalancha de críticas por el cierre del Colegio Mayor la dirección del C.M. Pignatelli se defiende”, *Aragón Exprés*, 30 de mayo de 1975, p. 8 y Juan Aguirre GABIRIA: “El cierre del Colegio M. Pignatelli. La medida parece un tanto contradictoria”, *Aragón Exprés*, 11 de junio de 1975, p. 13. En ACP, Memorias anuales, Curso 1975-1975.

organizaciones políticas en la semiclandestinidad. Fue el caso de “la primera reunión formal” en Zaragoza de las Juventudes Socialistas, celebrada en febrero de 1976³³⁸. Observadores cercanos del proceso de transición en Aragón, como José Luis Trasobares³³⁹, consideran incluso que “la existencia de escenarios ya míticos como el Centro Pignatelli de los jesuitas, son factores indisociables de la vida política de la Transición”³⁴⁰, al reconocer el papel jugado por el catolicismo progresista de Aragón.

En efecto, el Centro no solo siguió cediendo sus instalaciones a gran variedad de organizaciones, sino que continuó con su labor dinamizadora a través de seminarios, cursos y ciclos de conferencias en el contexto de cambio político y social de la transición. Por ejemplo, en la primavera de 1976 tuvieron lugar dos ciclos de conferencias directamente relacionados con el proceso democratizador que vivía el país, si nos fijamos en su contenido y en los participantes. El primero de ellos versó sobre la “Protección jurídica efectiva de los Derechos Humanos”, mientras el segundo llevaba por título “Confrontación con la juventud”.

El primer ciclo se celebró entre el 20 de febrero y el 24 de marzo de 1976, y fue organizado en colaboración con el Colegio de Abogados de Zaragoza y la Comisión Nacional Justicia y Paz. Siete conferencias defendieron la “Protección jurídica efectiva de los Derechos Humanos” desde distintos enfoques, como el político, el procesal o el laboral.

Para apoyar la necesidad de una legislación que garantizara de manera efectiva los Derechos Humanos en España, el programa del ciclo era introducido por citas de la Declaración Universal de 1948, de Pablo VI y del Ministro de Justicia, Antonio Garrigues. Conscientes de la importancia del momento que vivía el país, los organizadores del ciclo

³³⁸ VVAA: *Memoria de los partidos: crónica de los partidos políticos aragoneses en la época de la Transición*, Zaragoza, Asociación de Parlamentarios de las Cortes de Aragón, 2003, p. 280.

³³⁹ José Luis Trasobares Gavín (Zaragoza, 1953) es periodista. Durante su etapa universitaria participó en la fundación de Larga Marcha hacia la Revolución Socialista y en la oposición estudiantil antifranquista. “Trasobares Gavín, José Luis”, en *Gran Enciclopedia Aragonesa*. Recuperado de Internet (http://www.encyclopedia-aragonesa.com/voz.asp?voz_id=20329).

³⁴⁰ VVAA: *Memoria de los partidos...*, p. 86.

pretendían abordar cuestiones de suma relevancia a través de especialistas de prestigio, como Ramón Sáinz de Varanda, Gregorio Peces-Barba o Joaquín Ruiz-Giménez, entre otros. Se buscaba con ello “prestar un auténtico servicio a todos los que toman en serio el momento en que vivimos”, al tiempo que se hacía una apuesta expresa por una reforma que fuese no solo política, sino también económica³⁴¹.

También el director del Centro, Jesús María Alemany, reiteraba en una entrevista publicada el 13 de febrero en *Heraldo de Aragón* la oportunidad de celebrar el mencionado ciclo:

“- Padre, ¿cómo andamos de derechos humanos en este país?

- Creo que falta un largo camino para el reconocimiento total de ellos [...].

- ¿Qué pretende el ciclo?

- Crear una conciencia de altura y que las pistas que puedan surgir en él ayuden a la nueva estructuración de la justicia en España.

- ¿Es el momento?

- Ciertamente”³⁴².

Como muestra no solo esta entrevista, sino también la multitud de recortes de prensa archivados por el propio Centro, los medios de comunicación prestaron una atención significativa a este ciclo, reseñando las distintas conferencias y alabando la labor de los organizadores. Se destacaba el interés de la temática del evento, así como el prestigio de los conferenciantes. Catedráticos de Derecho en su mayoría, muchos de ellos desempeñaron además un papel político relevante en el proceso de transición que estaba teniendo lugar.

³⁴¹Programa del ciclo de conferencias “Protección jurídica efectiva de los Derechos Humanos”, organizado por el Centro Pignatelli y el Real e Ilustre Colegio de Abogados de Zaragoza en colaboración con la Comisión Nacional “Justicia y Paz” (febrero-marzo 1976), ACP, Memorias anuales, Curso 1975-1976.

³⁴²“Al paso”, *Heraldo de Aragón*, 13 de febrero de 1976, recorte de prensa en ACP, Memorias anuales, Curso 1976-1977.

En cuanto al contenido de las conferencias, la mayoría de ellas destacaron la falta de garantías jurídicas y las importantes carencias en materia de Derechos Humanos que caracterizaban a la legislación española todavía en vigor en 1976. Dado el proceso de cambio político en marcha, se abogaba por una transformación profunda del sistema ya que, según uno de los conferenciantes, Juan Antonio Sagardoy, “sólo cabe apretar sin miedo el acelerador de la reforma”³⁴³.

En este mismo sentido podemos destacar la conferencia de Joaquín Ruiz-Giménez, que llevó por título “Nuevas fronteras de los Derechos Humanos”³⁴⁴, clausuró el ciclo y despertó el interés del público y de la prensa. Precisamente gracias a una crónica publicada en *Heraldo de Aragón* el día posterior a la conferencia³⁴⁵ conocemos las cuestiones que Ruiz-Giménez abordó en su intervención, así como los aplausos con los que el público le interrumpió en varias ocasiones.

Según *Heraldo de Aragón*, el exministro se posicionó claramente a favor de un verdadero pluralismo, que extendiera al Partido Comunista la tolerancia de la que ya gozaban otros grupos políticos. Al defender el derecho de asociación política como fundamental había hecho referencia a los cambios legislativos tardofranquistas relativos a las asociaciones políticas, totalmente insuficientes a sus ojos. Además de la libertad de asociación, abogó por la de expresión, reunión, manifestación y sindical, al tiempo que señaló la necesidad de reformar las estructuras socioeconómicas del país. Señaló también que la amnistía era una condición *sine qua non* para poder hablar de verdadera democracia, mientras que, entroncando con el tema del ciclo de conferencias, consideró imprescindible que la legislación española reconociera e integrara la Declaración de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas.

³⁴³“El profesor Sagardoy Bengoechea, en el Centro Pignatelli. Habló sobre los derechos humanos en el ámbito laboral”, recorte de prensa sin cabecera ni fecha, en ACP, Memorias anuales, Curso 1976-1977.

³⁴⁴Sección Académica de Formación y Diálogo: “Centro Pignatelli. Curso 1975-1976”, ACP, Memorias anuales, Curso 1975-1976, pp. 2-3.

³⁴⁵“Conferencia de don Joaquín Ruiz-Giménez en el Centro Pignatelli. Desarrolló el tema «Nuevas fronteras en los derechos humanos»”, *Heraldo de Aragón*, 25 de marzo de 1976, recorte de prensa en ACP, Memorias anuales, Curso 1976-1977.

Por último, recogía *Heraldo de Aragón*, Ruiz-Giménez habría afirmado durante su conferencia que “la ruptura no tiene el significado de un proceso revolucionario, sino propugnar un cambio en profundidad de las instituciones y la apertura de un proceso constituyente”³⁴⁶. Vemos así cómo el Centro Pignatelli daba cabida a algunos de los debates y cuestiones más importantes planteadas en la España de 1976, en plena transición a la democracia. Lo hacía además sirviendo de escenario y tribuna para las voces que abogaban de manera clara por una verdadera transformación del sistema político, social y económico. *Andalán* tituló con un escueto y significativo “Centro Pignatelli: bien” una pequeña reseña sobre el ciclo, cuya temática se calificaba de “tan fundamental” y se afirmaba que su “aplicación y práctica, tan urgentemente exige todavía la sociedad española”. Se reconocía la importante labor política y cultural cumplida por el Centro, señalando además que cubría el “hueco” que organismos oficiales no solo ignoraban sino que, incluso, dificultaban, según el autor del artículo³⁴⁷.

También el periodista José Luis Aranguren, una vez terminado el ciclo, recogía en *Pueblo* algunas valoraciones en torno a este ciclo de conferencias sobre los Derechos Humanos, al tiempo que informaba sobre el tipo de público asistente y el interés despertado por el evento:

“Con la conferencia de Ruiz-Giménez se ha cerrado un ciclo realmente trascendental en la vida socio-político-cultural de los últimos tiempos de Zaragoza [...]. Ante un numeroso público, cortado por el patrón de la juventud, pero sin que faltasen las “otras edades”. Ciclo, de verdad, importante. Mentes lúcidas a nivel nacional [...]. [Ramón Sáinz de Varanda y Joaquín Ruiz-Giménez] supieron dar un carácter eminentemente socio-político a sus intervenciones. Y el auditorio se mostró visiblemente apasionado por lo que oía [...].”³⁴⁸.

En efecto, el ciclo despertó un gran interés en la ciudad, tanto por los temas

³⁴⁶“Conferencia de don Joaquín Ruiz-Giménez en el Centro Pignatelli. Desarrolló el tema «Nuevas fronteras en los derechos humanos»”, *Heraldo de Aragón*, 25 de marzo de 1976, recorte de prensa en ACP, Memorias anuales, Curso 1976-1977.

³⁴⁷“Centro Pignatelli: bien”, *Andalán*, n.º 84, 1 de marzo de 1976, p. 6.

³⁴⁸José Luis ARANGUREN: “La noria de cristal”, *Pueblo*, 25 de marzo de 1976. En ACP, Memorias anuales, Curso 1975-1976.

abordados como por la relevancia de los invitados. Así, algunos de ellos participaron en conferencias y coloquios en otras salas de la ciudad, como la Facultad de Derecho o el Colegio Mayor Cerbuna. Además, la gran afluencia de asistentes a algunas conferencias del Centro Pignatelli hizo que fuese necesario realizar conexiones para retransmitir las conferencias en otras salas, según recoge el balance realizado por la propia Sección Académica del Centro³⁴⁹.

También se auguraba una importante asistencia al ciclo “Confrontación con la juventud”, que tuvo lugar entre abril y mayo de 1976: el 27 de abril de 1976 *Heraldo de Aragón* daba noticia del comienzo del ciclo, del que afirmaba con rotundidad “que habrá de convocar una concurrencia nutrida”³⁵⁰.

El ciclo abordaba el papel de los jóvenes en la sociedad del momento teniendo bien presente el contexto político de la España de la transición, contexto en el que la juventud tenía un rol fundamental ya que “su aportación es más imprescindible en los momentos de cambio y aceleración de la historia”³⁵¹. Por ello organizaba el Centro Pignatelli este ciclo, que tenía como objetivo interrogarse sobre el rol social de la juventud, abordado desde distintos campos como la psicología, la sociología y la política, sin olvidar la perspectiva de la comunidad cristiana. Y todo ello lo hacía con la voluntad de “sobre todo escuchar a los mismos jóvenes”³⁵², buscando la reflexión y el diálogo y “un amplio debate sobre y con la juventud”³⁵³.

³⁴⁹Sección Académica de Formación y Diálogo: “Centro Pignatelli. Curso 1975-1976”, ACP, Memorias anuales, Curso 1975-1976, p. 3.

³⁵⁰“Día para las palabras”, *Heraldo de Aragón*, 27 de abril de 1976. Recorte de prensa en ACP, Memorias anuales, Curso 1975-1976.

³⁵¹Tríptico-programa del ciclo de conferencia y debates “Confrontación con la juventud” (abril-mayo 1976), ACP, Memorias anuales, Curso 1975-1976.

³⁵²*Ibid.*

³⁵³Sección Académica de Formación y Diálogo: “Centro Pignatelli. Curso 1975-1976”, ACP, Memorias anuales, Curso 1975-1976, p. 3.

desde la Política (3)

CONTRIBUCION DE LA JUVENTUD AL PRESENTE Y FUTURO POLITICO ESPAÑOL

la opinión de:

LUNES, 3 MAYO — Enrique BARON
 MARTES, 4 " — Jaime CORTEZO
 MIERCOLES, 5 " — José María GIL-ROBLES GIL-DELGADO (abogados)

EN MIS TIEMPOS DE COLEGIO ERAMOS TAN APÁTICOS, QUE AHORA JUGAIS CON VENTAJA



desde la Comunidad cristiana

(4)



EL COMPROMISO POLITICO DE LOS JOVENES CRISTIANOS

VIERNES 7 MAYO

por Ramón ECHARREN, (Obispo auxiliar de Madrid)

CENTRO PIGNATELLI - Marina Marro, 6 - ZARAGOZA

Centro Pignatelli

Confrontación con la Juventud



Ciclo de CONFERENCIAS y DEBATES
 abril-mayo 1976
 8 tarde

EL FUTURO DE UNA SOCIEDAD DEPENDE DE SU CAPACIDAD DE ESCUCHA A LAS GENERACIONES JOVENES SU APORTACION ES MAS IMPRESCINDIBLE EN LOS MOMENTOS DE CAMBIO Y ACCELERACION DE LA HISTORIA

EL CENTRO PIGNATELLI, JUNTO A DIVERSOS MOVIMIENTOS JUVENILES, CREE IMPORTANTE LANZAR A DEBATE EL TEMA DE LA JUVENTUD:


¿QUE PIENSA LA PSICOLOGIA, LA SOCIOLOGIA, LA SOCIEDAD POLITICA, LA COMUNIDAD CRISTIANA SOBRE LA APORTACION DE LOS JOVENES AL MOMENTO ACTUAL?

Y SOBRE TODO ESCUCHAR A LOS NIÑOS JOVENES: CUALES SON SUS OPINIONES, OPCIONES, EXIGENCIAS, TEMORES, SOSPECHAS...

EL PRESENTE CICLO DE CONFERENCIAS Y DEBATES INICIA UN CAMINO DE REFLEXION Y DIALOGO, QUE HA DE SEGUIR DURANTE TODO EL AÑO EN SEMINARIOS, CIRCULOS DE ESTUDIO, CICLOS DE CONFERENCIAS, PUES EL TEMA TIENE MULTIPLES Y DIFICILES FACETAS.

desde la Psicología

(1)



TRASFONDO PSICOLOGICO DE LOS NUEVOS VALORES Y MOTIVACIONES DE LA JUVENTUD

LUNES 26 ABRIL


por José María FERNANDEZ-MARTOS (psicólogo clínico del Instituto de Interacción y Dinámica Personal de Madrid)

desde la Sociología (2)

REFLEXION SOCIOLOGICA SOBRE LA JUVENTUD ESPAÑOLA

MARTES 27 ABRIL

por Rafael LOPEZ-PINTOR (Sociólogo del Instituto de Opinión P.R.U. y de la Universidad Autónoma de Madrid)



(Los dibujos son del libro EDUCANDO, QUE ES GERUNDIO, de Sabadell)

Ilustración 12: tríptico-programa del ciclo "Confrontación con la juventud".
 ACP, memorias anuales, curso 1975-1976

En lo que se refiere al papel específico de los jóvenes en el contexto de cambio político, podemos destacar las tres conferencias que llevaron por título “Contribución de la juventud al presente y futuro político de España”, a cargo de Enrique Barón, Jaime Cortezo y José María Gil-Robles y Gil-Delgado. Los tres intervenían como representantes de distintas corrientes de la oposición democrática –Federación de Partidos Socialistas, Izquierda Democrática y la Federación Popular Democrática, respectivamente–, y su presencia en la ciudad dio lugar a entrevistas en la prensa local que se interesaron más en la posición de los entrevistados y sus formaciones políticas frente a la actualidad que en las propias conferencias³⁵⁴.

A pesar de ello, sí podemos señalar que Gil-Robles, hijo del histórico líder de la CEDA, expuso en su conferencia que consideraba que la juventud española estaba despolitizada. Esto se debería, entre otros factores, a la despolitización general de la sociedad española, así como a la sensación de impotencia que la juventud tendría respecto a la posibilidad de influir sobre su futuro. Gil-Robles aludió también “al rechazo político y ético entre los jóvenes de la división permanente de un país en vencedores y vencidos”. Parece que la conferencia fue seguida de un intenso debate con el público, no solo sobre su contenido, sino también sobre las posiciones de la Federación Popular Democrática, que Gil-Robles expuso al final de su intervención³⁵⁵.

El Pignatelli se convertía así en plataforma de expresión y debate para los representantes de los partidos de izquierdas, en una línea que iba desde la democracia cristiana al socialismo de inspiración autogestionaria.

Pero el centro gestionado por los jesuitas no dejaba de lado su carácter eclesiástico ni olvidaba en sus programas el rol social y político cumplido por la religión católica en España. Así, además de las conferencias pronunciadas por representantes de partidos

³⁵⁴José Miguel PÉREZ BERNAD: “Enrique Barón, en el Centro Pignatelli”, *El Noticiero*, 6 de mayo de 1976; “Jaime Cortezo, secretario general de «Izquierda Democrática»: «Coordinación» no es una alianza con los comunistas”, *Aragón Exprés*, 5 de mayo de 1976, p. 5 y “José María Gil-Robles y Gil-Delgado”, *El Noticiero*, 13 de mayo de 1976. Recortes de prensa en ACP, Memorias anuales, Curso 1975-1976.

³⁵⁵“Actividad cultural: Conferencia de Gil-Robles en el Centro Pignatelli”, *Heraldo de Aragón*, 13 de mayo de 1976, recorte de prensa en ACP, Memorias anuales, Curso 1975-1976.

políticos, el ciclo fue clausurado el 7 de mayo de 1976 con una conferencia de Ramón Echarren, obispo auxiliar de Madrid, sobre “El compromiso político de los jóvenes cristianos”³⁵⁶.

Echarren (Vitoria, 1929-Las Palmas de Gran Canaria, 2014) era considerado la mano derecha del cardenal Tarancón y formaba parte de esa generación de jóvenes obispos que abanderaron el desenganche de la Iglesia respecto al régimen franquista. En la entrevista publicada en *Aragón Exprés* con ocasión de su conferencia dejaba claras algunas de sus posiciones sobre la autonomía que la Iglesia debía dejar al cristiano en sus opciones políticas, así como sobre el lenguaje y el mensaje que la Iglesia debía actualizar para atraer a los jóvenes, entre otras cuestiones³⁵⁷.

En efecto, una de las problemáticas a las que atendía el Pignatelli, así como el conjunto del catolicismo progresista, era la articulación entre la religión y la política, tanto en el plano individual como en el institucional. Por ello, temas recurrentes en sus reflexiones eran los relativos al compromiso personal en el que podía desembocar la fe, así como el rol que la Iglesia debía cumplir en una sociedad secularizada, o su relación con el Estado. Esto explica que se organizaran o acogieran actividades muy variadas sobre cuestiones pastorales, enseñanza de la religión u oración, pero también sobre teología o acerca de las grandes cuestiones que preocupaban a la Iglesia del siglo XX.

Este interés por integrar la vivencia religiosa en la realidad social, cultural y política del momento se concretó, por ejemplo, en noviembre de 1978 en una conferencia de Antonio Marzal que llevaba por título “La fe en el nuevo contexto sociopolítico”, y que atrajo a unos 150 asistentes³⁵⁸. Asimismo, con un enfoque más institucional, el obispo auxiliar de San Sebastián, José María Setién, había disertado el 11 de enero de 1978 sobre “La Iglesia en el marco constitucional del Estado”. Esta intervención tuvo lugar en pleno

³⁵⁶Sección Académica de Formación y Diálogo: “Centro Pignatelli. Curso 1975-1976”, ACP, Memorias anuales, Curso 1975-1976, p. 3.

³⁵⁷“Óscar”: Entrevista a Ramón Echarren, “El cristiano, en política. «Hay que respetar el derecho, incluso a equivocarse»”, *Aragón Exprés*, 8 de mayo de 1976, ACP, Memorias anuales, Curso 1975-1976, p. 16.

³⁵⁸“Centro Pignatelli – Sección Académica – Actividades curso 1978-1979”, ACP, Memorias anuales, Curso 1978-1979, p. 1.

periodo de elaboración y discusión de la Constitución, en la que hubo que encajar a la institución eclesial. La conferencia coincidía también con la negociación de los acuerdos parciales entre la Santa Sede y el Estado español, que vendrían a reformar el Concordato de 1953³⁵⁹.

Como hemos explicado páginas atrás, Setién ya había intervenido en el Centro Pignatelli en el ciclo de conferencias sobre los diez años de la *Pacem in terris*, disertando sobre “Iglesia y libertades públicas”. Ya entonces, en 1973, había afirmado que “la situación privilegiada de nuestra Iglesia es un antitestimonio”³⁶⁰, y en su conferencia de 1978 volvía a rechazar que las relaciones entre la Iglesia y el Estado estuvieran basadas en privilegios o derechos adquiridos por parte de la primera. Según Setién, correspondía a la voluntad de los ciudadanos definir el lugar que debía ocupar la Iglesia en el marco jurídico e institucional.

El prelado abordó también la cuestión de la confesionalidad del Estado, abogando por la laicidad del mismo, aunque consideraba que “el reconocimiento de una esfera de competencia jurídica distinta a la estatal es un principio de tensión liberadora, de ruptura de la soberanía estatal absoluta”³⁶¹ que podía funcionar como limitación del poder político. Esto iba en la línea mantenida por Tarancón al defender para la Iglesia católica una “función de conciencia crítica de la sociedad”³⁶² que justificara una mención explícita a la institución eclesial en la Constitución sin que ello supusiera pervertir el principio de libertad religiosa.

Todas estas cuestiones quedaron definidas en el artículo 16 de la Constitución. En septiembre de 1978 la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal publicaba una nota en la que daba su aprobación al proyecto constitucional y animaba a los católicos a

³⁵⁹Romina DE CARLI: "La iglesia ante la transición democrática...".

³⁶⁰“Derecho a la contestación”, *Aragón Exprés*, 12 de noviembre de 1973, ACP, Memorias anuales, Curso 1973-1974.

³⁶¹“Actividad cultural. Conferencia de Mons. Setién sobre «La Iglesia en el marco constitucional del Estado»”, *Heraldo de Aragón*, 13 de enero de 1978, recorte de prensa en ACP, Memorias anuales, Curso 1977-1978.

³⁶²Romina DE CARLI: "La iglesia ante la transición democrática...", pp. 93-94.

aceptarlo³⁶³. Teniendo en cuenta, entre otras cuestiones, esta nota, el equipo del Centro Pignatelli elaboró un texto titulado “Ante el referéndum constitucional” en el que se exponía su postura³⁶⁴.

Tras considerar muy positiva la elaboración de la Constitución como sinónimo de consenso y de instauración de cauces democráticos de participación política, el texto pasaba a hacer una valoración ética y otra política. Esto se hacía desde el punto de vista del cristiano, afirmando que la Constitución introducía importantes avances para los creyentes y sus valores. Se señalaba también que no existían “contradicciones fundamentales entre principios de la Constitución y valores evangélicos”, si bien esto no significaba que la Constitución reprodujera plenamente el ideal cristiano.

Por ejemplo, mientras el episcopado no estaba del todo satisfecho con las cuestiones relativas a la educación y la familia, al equipo del Pignatelli le hubiera gustado que la Constitución llegara más lejos en cuestiones relacionadas con la política económica, “que acercara más al ideal cristiano de la justicia social”. Sin embargo, el texto consideraba que una Constitución que garantizara de manera efectiva el pluralismo no tenía que corresponder al 100% con el ideal evangélico, sino asegurar a los cristianos la libertad para vivir su opción de fe y participar en la mejora de la sociedad a través de sus valores.

Dado que esta condición se cumplía y que, como hemos mencionado, no se consideraba que la Constitución entrara en contradicción con ningún principio evangélico básico, los jesuitas del Pignatelli retomaban las palabras del nuevo arzobispo de Zaragoza, Elías Yanes³⁶⁵, para señalar que, desde el punto de vista cristiano, no se podía obligar a una determinada orientación del voto. Por lo tanto, correspondía a cada creyente decidir

³⁶³*Ibid.*, p. 98.

³⁶⁴“Iglesia San José Pignatelli – Ante el referéndum constitucional”, ACP, Memorias anuales, Curso 1978-1979.

³⁶⁵Elías Yanes Álvarez (Villa de Mazo, La Palma, 1928–Zaragoza, 2018), obispo auxiliar de Oviedo entre 1970 y 1977, fue nombrado arzobispo de Zaragoza en 1977, cargo que desempeñó hasta 2005. Fue presidente de la Conferencia Episcopal entre 1993 y 1999. José Francisco SERRANO OCEJA: “Muere monseñor Elías Yanes, el obispo del diálogo y la reconciliación”, *ABC*, 10 de marzo de 2018. Recuperado de Internet (https://www.abc.es/sociedad/abci-muere-monsenor-elias-yanes-obispo-dialogo-y-reconciliacion-201803101853_noticia.html).

de manera responsable y a partir de criterios políticos su voto en el referéndum constitucional. Sin embargo, se instaba a quien se planteara votar “No” a hacerse una serie de preguntas sobre las consecuencias negativas que ese voto podría tener y sobre las posibilidades reales que existían de llegar a un consenso mayor del alcanzado por el proyecto constitucional que se sometía a referéndum en diciembre de 1978.

Es decir, si bien se reiteraba la legitimidad de cualquier opción de voto, el equipo del Pignatelli se manifestaba a favor del proyecto constitucional por considerarlo un gran avance hacia un sistema democrático y por el nivel de consenso que suscitaba el texto elaborado por las Cortes Constituyentes, representando en gran medida el sentir de la ciudadanía española. El Pignatelli se alineaba así con la postura mayoritaria en la Iglesia española, que había dejado atrás el nacionalcatolicismo para integrarse en el sistema democrático.

¿Cómo había dado la Iglesia semejante giro en cuestión de unos años? ¿Cómo había evolucionado su postura a lo largo del siglo XX y cuál era el papel que debía jugar en la nueva etapa? Como estamos viendo, en el Pignatelli se abordó en numerosas ocasiones esta última cuestión, pero fue, probablemente, el ciclo de conferencias titulado “La Iglesia española en el horizonte socio-político del siglo XX” el evento que planteó una reflexión más profunda y extensa sobre el lugar que correspondía a la Iglesia en la “situación de radical cambio sociopolítico”³⁶⁶ que vivía España tras la muerte de Franco. Este ciclo tuvo lugar en febrero y marzo de 1977 y acogió a historiadores pertenecientes al ámbito católico como Fernando García de Cortázar, Josep Benet, Hilari Raguer o Víctor Manuel Arbeloa para abordar la historia de la Iglesia española desde la Restauración monárquica de 1876 hasta la Guerra Civil. Fueron, en cambio, periodistas asociados a medios católicos quienes se ocuparon de repasar la situación de la Iglesia durante el franquismo, mientras que Alberto Iniesta, el obispo auxiliar de Madrid, reflexionó sobre “La aportación de la Iglesia al futuro de la sociedad española”.

Pero no solo a la Iglesia española miraban los programadores del centro cultural ni

³⁶⁶Programa del ciclo de conferencias “La Iglesia española en el horizonte socio-político del siglo XX” (febrero-marzo 1977), ACP, Memorias anuales, Curso 1976-1977.

su interés se limitaba a aspectos institucionales. Entre los abundantes seminarios, cursos y conferencias sobre cuestiones teológicas, filosóficas o pastorales, uno de los autores sobre los que se volvía de manera recurrente era Karl Marx, prestando atención a diversas corrientes marxistas y a su relación con la fe católica y su influencia sobre la teología. Por ejemplo, en enero de 1979 se proponía un cursillo intensivo de “Introducción crítica para comprender el pensamiento de Marx” destinado “a sacerdotes y religiosos-as para que repesquen el tema” de cara a las diferentes conferencias sobre neomarxismo planificadas para el primer trimestre del año 1979³⁶⁷. El curso tuvo 64 inscritos, mientras las cuatro conferencias que le siguieron contaron con la asistencia de entre 120 y 300 personas. Esas conferencias abordaron cuestiones como “Jesús y el neomarxismo” o “Muerte y esperanza en el diálogo marxismo-cristianismo”, y todos los conferenciantes eran teólogos o estaban vinculados a centros educativos religiosos.

Asimismo, una de las temáticas sobre la que se realizaron numerosas actividades fue la Teología de la Liberación. Destacó el extenso seminario “Fe cristiana y liberación del hombre” que tuvo lugar durante el curso 1974-1975. El seminario fue animado por sacerdotes jesuitas, y estuvo dividido en tres etapas que podían cursarse de manera independiente, y que constaban de seis sesiones cada una. La primera parte llevó por título “Teología de la liberación. Fundamentos y perspectivas generales”, fue celebrada en noviembre de 1974 e iba acompañada de un detallado temario y una extensa bibliografía; la segunda versó sobre “Raíces bíblicas y espiritualidad de la liberación”, en febrero de 1975, y “Pedagogía de la liberación” clausuró el seminario en mayo³⁶⁸. Cada etapa del seminario contó con entre 44 y 56 inscritos³⁶⁹.

Asimismo, el Pignatelli recibió en diciembre de 1977 al jesuita español

³⁶⁷“Centro Pignatelli–Sección académica–Actividades curso 1978-1979”, ACP, Memorias anuales, Curso 1978-1979, p. 2.

³⁶⁸Centro Pignatelli: díptico-programa “Fe cristiana y liberación del hombre”, seminario 1974-1975; y temario detallado del seminario “Fe cristiana y liberación del hombre”, ACP, Memorias anuales, Curso 1974-1975.

³⁶⁹“Centro Pignatelli, curso 1974-1975–Sección académica Pensamiento cristiano”, ACP, Memorias anuales, Curso 1974-1975, p. 1.

nacionalizado salvadoreño Ignacio Ellacuría³⁷⁰. Este impartió un ciclo de tres conferencias titulado “Historia de salvación y liberación en la historia”, dentro de una iniciativa de la Comisión Nacional Justicia y Paz que conmemoraba el décimo aniversario de la encíclica de Pablo VI *Populorum progressio*³⁷¹. El programa resaltaba que Ellacuría no solo hablaba desde la teoría, sino que sus reflexiones habían sido construidas y contrastadas “desde la experiencia latinoamericana de liberación”. El ciclo trataba entonces de poner en relación la salvación proclamada por Jesucristo con la liberación de los hombres en el mundo, con especial atención al binomio fe-justicia³⁷².

Así, podemos decir que el Pignatelli contribuyó a la modernización y la apertura del catolicismo español, a través de dos vertientes. En primer lugar, al funcionar como puente y puerta de entrada de corrientes teológicas foráneas, algunas de ellas profundamente subversivas en lo económico y lo social, como la Teología de la Liberación. Hemos mencionado también la atención dedicada a autores y teólogos que renovaron la teología del siglo XX, como Maritain, Mounier o Rahner. En segundo lugar, el propio Centro habría funcionado como motor de esa renovación teológica y pastoral, pues sus actividades abrieron la puerta a intelectuales y activistas españoles, estableciendo un diálogo entre la religión y muy diversas disciplinas y articulando el debate sobre el lugar de la fe y el compromiso cristiano en el mundo terrenal. Además, su programación no se limitaba al formato de conferencias magistrales, sino que eran abundantes los seminarios y cursillos, en ocasiones enfocados expresamente a sacerdotes

³⁷⁰Ignacio Ellacuría (Portugalete, Vizcaya, 1930 – San Salvador, El Salvador, 1989) S.J., fue teólogo, filósofo y escritor. Realizó sus estudios de teología en Innsbruck, teniendo como profesor a Karl Rahner. Se doctoró en filosofía en la Universidad Complutense de Madrid con una tesis sobre el pensamiento de Xabier Zubiri. Desde 1949 residió en diversas etapas en El Salvador, donde ocupó el cargo de rector de la Universidad Centroamericana (UCA). En el contexto de la guerra civil de El Salvador (1980-1992), Ellacuría y otros cinco jesuitas y dos empleadas domésticas de la UCA fueron asesinados por militares salvadoreños el 16 de noviembre de 1989 por considerar que sus postulados eran subversivos y favorables a los grupos guerrilleros que se enfrentaron al ejército en la guerra civil.

³⁷¹“Carta encíclica *Populorum progressio* del Papa Pablo VI a los obispos, sacerdotes, religiosos y fieles de todo el mundo y a todos los hombres de buena voluntad sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos”, 26 de marzo de 1967.

³⁷²Centro Pignatelli: díptico-programa “Historia de salvación y liberación en la historia”, ciclo de conferencias impartido por Ignacio Ellacuría (Zaragoza, 5-7 de diciembre de 1977), ACP, Memorias anuales, Curso 1977-1978.

y religiosos, en los que se buscaba la reflexión autónoma de los participantes.

Tampoco podemos desdeñar la tarea de estudio, análisis y transmisión de las líneas conciliares y vaticanas, que constituyeron una base fundamental para justificar el despegue de la Iglesia respecto al régimen franquista. Así, en ese contexto de renovación eclesial y de desenganche, el Pignatelli representó tanto un ejemplo como un catalizador de ese proceso de cambio.

Por último, podemos hacer mención a la atención que en el Pignatelli se dedicó a la organización territorial, con especial sensibilidad hacia la situación de Aragón. Por ejemplo, el 16 de diciembre de 1977 tuvo lugar una conferencia de Carlos Santamaría, director de las Conversaciones Católicas Internacionales de San Sebastián, que llevó por título “La estructura del Estado: autonomías y solidaridad entre los pueblos”³⁷³. En ella se trataron cuestiones como la diferencia entre la Nación y el Estado, la historia de España entre la “monarquía federal” y el “unitarismo centralista” o los derechos de los pueblos, todo ello apostando por la estructura federal o, al menos, por una verdadera autonomía de las regiones como paso previo³⁷⁴.

Pero la labor más importante en este sentido fue, probablemente, el haber albergado un Seminario de Estudios Aragoneses, con carácter permanente, y la celebración anual de las Semanas Aragonesas³⁷⁵. Estas manifestaciones culturales incluían actividades como teatro, exposiciones de fotografía, proyecciones de películas, recitales de artistas como José Antonio Labordeta, Joaquín Carbonell o La Bullonera, y conferencias sobre diversos temas atendiendo a problemáticas específicamente aragonesas, como la economía de la región, el trasvase del Ebro o el derecho foral aragonés y, ya durante la Transición, el futuro Estatuto de autonomía³⁷⁶.

³⁷³“La estructura del Estado: autonomías y solidaridad entre los pueblos. Carlos Santamaría. Guión de la conferencia”, ACP, Memorias anuales, Curso 1977-1978.

³⁷⁴*Ibid.* y “Actividad cultural. Carlos Santamaría habló de la estructura del Estado. Se mostró partidario de una concepción federal”, *Heraldo de Aragón*, 18 de diciembre de 1977, recorte de prensa en ACP, Memorias anuales, Curso 1977-1978.

³⁷⁵Javier ORTEGA: *Los años de la ilusión...*, p. 131.

³⁷⁶Programación del Seminario de Estudios Aragoneses y de las sucesivas Semanas Aragonesas, ACP, 197

Estas iniciativas culminaron en la celebración del I Curso de Estudios Aragoneses en el otoño de 1978, organizado entre el Centro Pignatelli, el Seminario de Estudios Aragoneses –con sede en el Pignatelli– y el Departamento de Cultura de la preautonómica Diputación General de Aragón (DGA)³⁷⁷. Los actos se desarrollaron a lo largo de ocho semanas, a razón de tres sesiones cada una de ellas, que tuvieron lugar en el Centro Pignatelli. En ellas se abordaron aspectos geográficos, históricos, económicos, artísticos y lingüísticos del territorio aragonés, con la intervención de numerosos profesores universitarios. También participaron otros profesionales como el ingeniero de montes Santiago Marraco, que en 1983 sería elegido primer presidente autonómico del Gobierno de Aragón por el PSOE.

Este repaso a la programación del Pignatelli, algo somero si tenemos en cuenta el pequeño porcentaje que representa respecto al conjunto de la actividad desarrollada por el Centro, pretende ser una prueba del papel desempeñado por esta institución en la vida cultural y política zaragozana durante unos años que fueron decisivos para el devenir del país. También los elogios que la prensa de tendencia más progresista vertía sobre la tarea llevada a cabo por el Centro permiten hacerse una idea de lo que representó este espacio para la *intelligentsia* zaragozana. Por último, los datos de asistencia a las diversas actividades que recogen las memorias anuales del Centro revelan el éxito de algunas de sus iniciativas, que contaron frecuentemente con unos 300 asistentes, llegando a atraer a 500 o 600 participantes en algunos casos excepcionales³⁷⁸. También la prensa destaca el éxito de algunos de los actos celebrados, así como la juventud de la mayoría de sus asistentes.

Memorias anuales, Cursos 1972-1973, 1973-1974, 1974-1975, 1975-1976, 1977-1978 y 1978-1979.

³⁷⁷Tríptico-programa “I Curso de Estudios Aragoneses”, Zaragoza, otoño de 1978, ACP, Memorias anuales, Curso 1978-1979.

³⁷⁸Como ya ha sido reseñado en párrafos anteriores, alrededor de 650 personas asistieron a las conferencias de los obispos José María Setién y Javier Osés en el marco del ciclo de conmemoración de los diez años de la encíclica *Pacem in terris*, celebrado durante el curso 1973-1974. Asimismo, la conferencia de José Luis Aranguren, “Nuevo mapa sociocultural”, que tuvo lugar el 24 de noviembre de 1978, y el ciclo de conferencias impartidas por Manuel Tuñón de Lara, “Una aproximación a la historia de la España franquista”, el 27 y 28 de abril de 1979, atrajeron a unas 500 personas en cada caso. “Centro Pignatelli–Sección Académica–Actividades curso 1978-1979”, ACP, Memorias anuales, Curso 1978-1979, p. 2 y 4.

Como es de imaginar, no todo el público valoraba por igual la línea mantenida por el Centro. En efecto, un joven preocupado enviaba en abril de 1977 una carta al arzobispo de Zaragoza para informarle del contenido de un acto celebrado en el Pignatelli. Se trataba de una mesa redonda sobre el futuro del movimiento juvenil, a la que el remitente de la carta había acudido en busca de una “orientación que pudiera dar lugar a una verdadera opción que canalizara mis inquietudes religiosas y ciudadanas”. Pero las intervenciones de militantes comunistas, las críticas vertidas hacia diversas instituciones y la invitación de algunos oradores a afiliarse a CCOO o al Sindicato Unitario de Estudiantes le llevaban a concluir que “de inquietudes religiosas nada de nada, el acto fue netamente político y para especificar más totalmente comunista”. El joven se preguntaba también por la responsabilidad de los jesuitas que regentaban el Centro, quienes “por cobardía, ingenuidad o desconocimiento están preparando el camino al Anticristo”³⁷⁹.

Esta carta muestra que, evidentemente, no todos los jóvenes católicos se sentían cómodos con la deriva de una parte de la Compañía de Jesús ni de los sectores más progresistas del catolicismo. Además de denunciar el contenido comunista del acto, se reprochaba que, más que una actividad de inspiración religiosa, lo fuese de tipo político. Se planteaba así una crítica recurrente al catolicismo de base o progresista: el extralimitarse en sus funciones, que debían ser puramente pastorales o apostólicas, para inmiscuirse en cuestiones que no le eran propias, como la crítica social o política.

El propio equipo del Pignatelli reflexionaba, a modo de balance de un curso tan significativo para el país como fue el 1978-1979, sobre el cometido del Centro. Con su espíritu de colaboración con organizaciones “eclesiales, culturales, de barrios, sindicales, cívicas, deportivas, etc.” habían buscado respaldar a todos aquellos que actuaban por la mejora de la sociedad, haciendo “útiles los medios materiales de trabajo que posee una institución eclesial y que juzgamos no deben servir para encerrarse en sí mismos”. Así pues, ellos mismos eran conscientes de la responsabilidad que tenían y de la importancia de poner sus medios a disposición de quienes los necesitaban, teniendo además en cuenta

³⁷⁹Carta enviada por un joven anónimo [firma ilegible] al Excmo. y Rdvmo. Sr. Arzobispo de Zaragoza (Zaragoza, 24 de abril de 1977), ACP, Caja *Dossiers*: 1.- *Baltasar Gracián*. 2.- *Fabara*. Arzobispo Cantero. 3.- *El Día*, carpeta *Dossiers Fabara-Belda*.

el contexto de falta de libertades que hasta ese momento había condicionado la actividad política. A este respecto, el balance de junio de 1979 al que nos estamos refiriendo concluía con las siguientes palabras:

“Aun teniendo como un dato importante de la formación y de la cultura la conciencia política, hemos excluido de la colaboración directa del Centro Pignatelli a los partidos políticos en las actividades políticas partidistas que les son propias, por una autolimitación metodológica en atención a los fines formativos del Centro, a su carácter eclesial y a que el restablecimiento de las libertades democráticas no hace ya necesaria la labor de suplencia lógica en otros tiempos en quienes defendían derechos humanos conculcados”³⁸⁰.

A pesar de afirmar su intención de separar la actividad política partidista de la de un organismo eclesial, vemos aquí una conciencia del rol que los medios eclesiásticos podían jugar sustituyendo o apoyando a organizaciones defensoras de los derechos humanos y la democracia. Además, se reconoce implícitamente que había existido una voluntad de cumplir con esa labor de suplencia que, con la llegada de la democracia, perdía su razón de ser y dejaba de ser necesaria.

En efecto, podemos afirmar que el Centro Pignatelli cumplió un importante rol de suplencia, en su caso en el campo intelectual, al dar abrigo e impulso a multitud de iniciativas que infundieron dinamismo a la vida cultural de la ciudad. Es necesario poner en valor lo que significaba contar con unos medios y unas instalaciones propios de una orden religiosa como la Compañía de Jesús, que fueron utilizados no solo para las actividades impulsadas desde el Centro sino que fueron puestos a disposición de un gran número de estructuras de todo tipo. Al dar cabida en sus instalaciones a las reuniones y actividades de organizaciones como Asociaciones de Padres de Alumnos, de excursionismo o a Colegios Profesionales se contribuía al afianzamiento de una vida asociativa que, si bien no tenía necesariamente un carácter político, sí pudo ser importante en la creación de prácticas ciudadanas, tal y como destacan diversas investigaciones sobre

³⁸⁰“Centro Pignatelli–Sección Académica–Actividades curso 1978-1979” (Zaragoza, junio de 1979), ACP, Memorias anuales, Curso 1978-1979, p. 5.

el proceso de transición a la democracia³⁸¹.

Así, dado que las fronteras entre lo cultural, lo social y lo político son difusas, no podemos reducir la incidencia del Pignatelli al campo puramente intelectual. En efecto, además de lo señalado en el párrafo anterior respecto al asociacionismo de carácter no propiamente político –si es que esto era posible en el contexto de la dictadura franquista–, al plantear cuestiones y temas como los que hemos mostrado se contribuía al debate político sobre el futuro institucional del país, en un periodo tan decisivo como los estertores del franquismo y la transición a la democracia. Asimismo, al apoyar materialmente, amparar legalmente y legitimar simbólicamente a movimientos sociales y políticos se estaba contribuyendo a la construcción de ciudadanía y al pluralismo, casi siempre desde una línea ideológica progresista.

Es este último un aspecto que he tratado de demostrar a través de las actividades descritas: la contribución del Pignatelli al cambio eclesial y político en un sentido progresista y antifranquista. La labor de suplencia se encontraba en este caso no solo en el aspecto material, sino también en la cobertura legal y la protección que el ser una organización de carácter eclesiástico otorgaba. En su caso, el hecho de tratarse de un centro cultural vinculado a un Colegio Mayor Universitario justificaba también la temática de buena parte de las actividades organizadas por su Sección Académica. Así, bajo el paraguas de una residencia universitaria regentada por una orden religiosa pudieron llevarse a cabo actividades que conectaban con el movimiento estudiantil antifranquista.

En efecto, tal y como describe la prensa de la época, el público que acudía a las actividades más exitosas del Centro era principalmente joven. Además, hemos visto cómo el equipo encargado de la programación prestaba una atención importante a los temas relacionados con la juventud, explicitando su voluntad de implicarla en los debates y cuestiones a plantear. Sin embargo, cabe preguntarse sobre la clase social y el nivel educativo de los jóvenes que asistían a los actos del Pignatelli. Dado que el centro cultural

³⁸¹Pamela RADCLIFF: "La Iglesia católica y la transición..."; Oscar MARTÍN GARCÍA y Damián A. GONZÁLEZ MADRID: "La aportación católica...".

era un anexo de un Colegio Mayor Universitario, las actividades organizadas por la Sección Académica estaban dirigidas a un público universitario y, por lo tanto, mayoritariamente de clase media.

Esta tarea de difusión de una cultura política democrática y progresista entre un determinado sector social de la juventud de la capital aragonesa fue relevante, precisamente, por la influencia que esos jóvenes con formación universitaria estaban llamados a ejercer en los años venideros. Pero otros sectores del catolicismo progresista llevaron a cabo una importante labor cultural entre la juventud obrera gracias a los métodos de formación de la JOC y a la organización de diversas actividades, que no solo planteaban una revisión completa de la “cultura dominante”, sino que fueron fundamentales para difundir un espíritu crítico y autónomo entre los jóvenes que se acercaban a sus reuniones y actividades. Por ello, el siguiente epígrafe está dedicado a la labor intelectual y cultural de movimientos de base como la JOC y la HOAC.

El Centro Pignatelli y la Iglesia anexa siguen abiertos en la actualidad, albergando una variada actividad cultural y pastoral. Así, en 1995, el Gobierno de Aragón concedió al Centro Pignatelli la Medalla de Oro San Jorge al Mérito Cultural, coincidiendo con su 25 aniversario³⁸².

2.6 LA CULTURA POPULAR COMO INSTRUMENTO DE EMANCIPACIÓN

En cualquier caso, nos parece necesario distinguir entre la programación del Centro Pignatelli, dirigida a universitarios y a lo que podríamos considerar la burguesía intelectual progresista de la ciudad, y las actividades organizadas por grupos como la HOAC, la JOC, las comunidades de base y parroquias de barrios periféricos. A pesar de tratarse de actividades con menor visibilidad y afluencia de público, la tarea educativa y cultural realizada por estos movimientos entre las clases trabajadoras de la ciudad fue muy importante, tal y como reconocen los propios militantes o personas que participaban

³⁸²“Centro Pignatelli”, *Gran Enciclopedia Aragonesa*. Recuperado de internet (http://www.encyclopedia-aragonesa.com/voz.asp?voz_id=3589).

en estas actividades.

Para la JOC, movimiento dedicado a fomentar la emancipación de la juventud trabajadora a través de la formación, el componente cultural era fundamental. Los métodos de formación de la JOC consistían, entre otras cosas, en un análisis integral de la realidad, que permitía detectar las explotaciones a las que eran sometidos los jóvenes trabajadores para, después, actuar para cambiar dicha realidad. Dentro de ese análisis integral se reconocía el papel que cumplía la “cultura dominante” para perpetuar las desigualdades. Según este análisis, la clase dominante disponía de los medios para reproducir dicha cultura, a través de la radio, la TV y la prensa, por lo que “con sus medios económicos nos imponen su cultura, y esta les sirve, de rebote, para que nosotros no pongamos en peligro ni en crítica su dinero y su poder”³⁸³.

Por ello, era necesario desarrollar una cultura propia, una cultura popular que no cayera en la mercantilización del ocio y que favoreciese la emancipación de la juventud trabajadora. Así, la JOC entendía la cultura en un sentido amplio, como todo un conjunto de valores, actitudes y formas de vida que debían oponerse al modo de vida burgués y consumista, imitado por las clases trabajadoras; pero también de una manera específica, a través de iniciativas concretas como cineclubs, recitales o debates. Por ejemplo, ya en 1960 la JOC de Zaragoza daba noticia del Cine Club Obrero que, aunque con algunas dificultades relativas a la financiación y a la disponibilidad de locales, era gestionado por militantes *jocistas* y otros jóvenes, con el “fin de educar a la j.t. [juventud trabajadora] hacia el cine”³⁸⁴.

Con este tipo de iniciativas se utilizaban formatos atractivos para los jóvenes, como el cine, con el objetivo de incluir también el tiempo libre en el proyecto transformador de la JOC. No en vano, el objetivo de la campaña de los Preadultos de la JOC en el curso 1964-1965 llevaba por título “Por un tiempo libre al servicio de la Juventud

³⁸³“Cultura dominante, cultura popular”, *Boletín Avanza-JOC*, Archivo de la JOC de Zaragoza, p. 2.

³⁸⁴Presidente de la Comisión Diocesana JOC: Memoria del curso 1959-1960 (Zaragoza, octubre de 1960), AJOCZ, Caja 1 – *JOAC 1995*; *JOC Zaragoza 58-62*, p. 3.

Trabajadora”³⁸⁵. Si la JOC pretendía ser un movimiento que promoviera la formación integral de los jóvenes de la clase obrera, debía ocuparse no solo de los problemas que estos experimentaban en el mundo laboral, sino en todos los aspectos de su vida. El tiempo libre podía de esta manera convertirse en un medio especialmente fructífero para “la promoción colectiva de toda la clase trabajadora” (p. 3) a través de la formación. Se buscaba así promover que los jóvenes trabajadores no desperdiciaran su tiempo libre en actividades que les permitían evadirse de sus problemas, como “el vino, el cine, la lectura de novelas, las chicas”, pero que les alejaban de Dios en lugar de hacerles avanzar en su desarrollo como personas (p. 3).

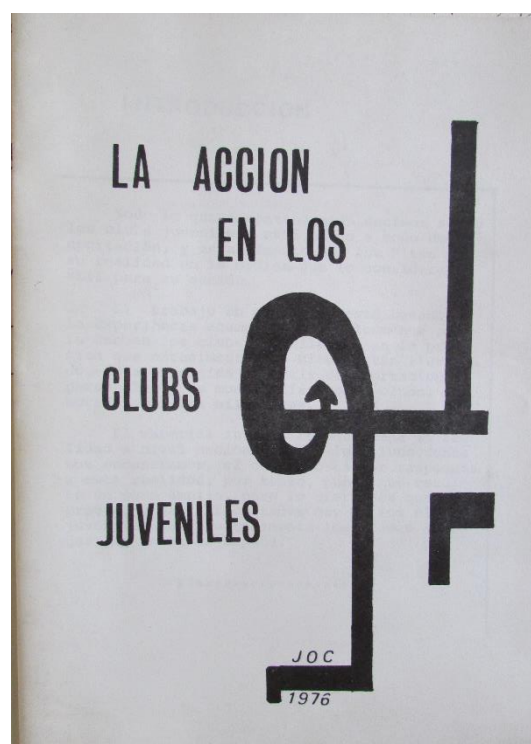


Ilustración 13: materiales de la JOC dedicados al tiempo libre. 1964-1965 y 1976.
Fuente: AJOCZ

³⁸⁵ Cuadernillo “Por un tiempo libre al servicio de la Juventud Trabajadora”, Encuesta Campaña Nacional JOC, 1964/65, Adaptación Preadultos, AJOCZ, Caja 1 – JOAC 1995; JOC Zaragoza 58-62, carpeta JOC Zaragoza 58-62, subcarpeta Papeles sueltos archivo JOC.

Sin embargo, el objetivo de que los jóvenes trabajadores dedicaran su tiempo libre a formarse en lugar de a divertirse parecía algo utópico, además de poco atractivo para potenciales nuevos militantes. Quizás por ello, en la práctica, los grupos JOC organizaban a menudo actividades como guateques, campamentos, recitales, disco-fóruns o cinefóruns, siempre cuidando los contenidos elegidos y haciendo hincapié en el potencial formador y liberador que podían tener estas iniciativas.

En efecto, la JOC era consciente de lo útiles que podían ser este tipo de actividades para atraer a nuevos militantes al movimiento. Esto era explicitado, por ejemplo, en el cuadernillo editado en 1976 “La acción en los clubs juveniles”, que explicaba de manera detallada cómo este tipo de estructuras podían servir para atraer a los jóvenes de los barrios obreros a la JOC. Se partía de la constatación de que “sus aspiraciones [de los jóvenes] de principio son bien sencillas: divertirse, y encontrar una gente con la que poder relacionarse”³⁸⁶. Por ello, se recomendaba utilizar los clubs juveniles para atender a las inquietudes “primarias” de la juventud –campeonatos de fútbol, bailes o excursiones– y, a partir de ahí, “por medio de nuestra labor educativa conseguir que sus inquietudes sean otras”. Esto debería llevar a que las actividades fueran adquiriendo “un grado natural y reivindicativo, esto paralelamente a que aumente su nivel crítico y de conciencia” (p. 8).

Se trataba entonces de ir pasando de las “actividades folklóricas” [subrayado en el original] a las llamadas “culturales”, como disco-fóruns, cinefóruns, charlas o exposiciones. Para ello era necesario integrar a los jóvenes no militantes de la JOC en la preparación y organización de estas actividades, para tener realmente en cuenta sus intereses, ya que “seguramente les va a gustar más hacer un Disco-forum de Serrat o de los Beatles que de la Cantara de Santa María de Iquique, por ejemplo” (p. 19). Por lo tanto, no solo primaba el aspecto educativo, sino que parecía imponerse el pragmatismo en una organización, la JOC de Zaragoza, que arrastró durante buena parte del franquismo una escasez crónica de militantes, como veremos en el capítulo cuarto.

En cualquier caso, el trasfondo de todas las actividades de la JOC incluía además

³⁸⁶JOC: Cuadernillo “La acción en los clubs juveniles” (1976), AJOCZ, Caja *Cursos campañas 72-73, 76-77, 78-79, 79-80*, carpeta *Curso 72-73 Zaragoza*, p. 15.

una fuerte crítica a la sociedad de consumo y a la cultura burguesa, frente a la reivindicación explícita de una cultura obrera y popular que permitiera a los trabajadores liberarse de la explotación también por esta vía. Se consideraba que esa cultura burguesa, que ellos mismos consumían a través de televisión, revistas, música y cine, constituía “el trasfondo ideológico del sistema para que se produzca esta explotación”³⁸⁷, siendo uno de los principales obstáculos para su formación y su liberación como jóvenes trabajadores. De ahí la insistencia en la necesidad de una cultura verdaderamente popular, construida por y para los obreros.

En ese sentido, también la celebración de eventos a priori poco educativos, como bailes, podía adquirir un componente político. Así, la organización de guateques y fiestas por parte de la JOC se justificaba por la inexistencia de un ocio verdaderamente obrero en los barrios, lo que hacía que los jóvenes se desplazaran a locales del centro para emplear su tiempo en actividades superficiales que implicaban gastar sus exiguos salarios en beneficio de los empresarios que formaban parte de la misma clase que los explotaba. Asimismo, estos eventos eran organizados por los propios militantes e influenciados de la JOC, por lo que la participación en estas fiestas y actividades de entretenimiento no solo eliminaba el componente capitalista y consumista de su tiempo libre y les permitía divertirse a precios asequibles, sino que además fomentaba el desarrollo de su autonomía y de su capacidad de organización a través de acciones concretas.

Sin embargo, la voluntad de alejar a los jóvenes del ocio masivo no estaba únicamente motivada por la promoción de la emancipación de la juventud trabajadora. En efecto, no podemos olvidar el carácter religioso de la JOC, que explicaría el interés por fomentar “diversiones y excursiones sanas, que respondan de una manera clara de como debe comportarse cada j.t. [joven trabajador] según el Plan de Dios”³⁸⁸. Así, en los materiales de la JOC, especialmente los más tempranos, se trasluce una mezcla de valores que incluían el orgullo de pertenecer a la clase obrera, la rectitud moral frente a un ocio

³⁸⁷*Ibid.*, p. 4.

³⁸⁸Presidente de la Comisión Diocesana JOC: Memoria del curso 1959-1960 (Zaragoza, octubre de 1960), AJOCZ, Caja 1 – *JOAC 1995*; *JOC Zaragoza 58-62*, p. 4.

superficial o la atención dedicada a las relaciones entre chicos y chicas con el objetivo de fundar una familia obrera que reprodujera asimismo todos estos valores.

Esos valores religiosos fueron perdiendo peso en los planteamientos de la JOC hasta provocar una importante crisis de identidad a principios de los años ochenta. Así, a mediados de los años setenta nos encontramos con un movimiento *jocista* plenamente integrado en el contexto de agitación sociopolítica y cultural propio de este periodo, mano a mano con otras organizaciones juveniles. Fue el caso de la campaña “Ante unas fiestas oficiales, fiestas populares” promovida durante las fiestas del Pilar de 1976 desde varios clubs juveniles de la capital aragonesa. Se inauguraba así una iniciativa llevada a cabo desde los barrios para denunciar el carácter burgués y elitista de las fiestas del Pilar, al tiempo que se les daba alternativa organizando un programa paralelo “de carácter popular y juvenil”³⁸⁹.

Ese programa se componía de actividades como charangas, bailes, pregón de fiestas, fútbol, una comida campera y una cena popular en los alrededores de la Lonja, palacio en el que durante las fiestas del Pilar tenía lugar un baile que reunía a la alta sociedad zaragozana. Esta cena habría llegado a reunir a unos 8.000 jóvenes, según la JOC, que destaca el “carácter masivo de todos los actos”, así como el hecho de que la organización de estas fiestas alternativas hubiera corrido a cargo de los jóvenes, también en el aspecto financiero.

La valoración que hacía la JOC de Zaragoza de esta semana de fiestas populares resume bien su visión sobre el papel que los jóvenes trabajadores podían asumir en todos los aspectos que les incumbían, incluido el ocio:

“La JOC, como organización de jóvenes trabajadores, estamos en contra de que sean unos pocos los que, en esta ocasión como en otras, nos dirijan y organicen la sociedad (fiestas, economía, cultura, leyes...).

³⁸⁹“Ante unas fiestas oficiales, fiestas populares” en “Revisión de nuestra acción y del funcionamiento a lo largo de este año (76-77)”, JOC de Zaragoza, Suplemento Informativo Mensual, AJOCZ, Caja *Cursos campañas 72-73, 76-77, 78-79, 79-80*, carpeta *Curso 76-77 Zaragoza*, pp. 6-7.

Es preciso que todos los jóvenes trabajadores participemos consciente y libremente en el funcionamiento de la vida y de la sociedad.

Los jóvenes trabajadores tenemos derecho a ser nosotros quienes demos respuesta a nuestros problemas y aspiraciones.

Asimismo valoramos y apoyamos cualquier acción o situación en la que los jóvenes trabajadores empiezan a decidir y ser protagonistas de su vida”³⁹⁰.

Esta iniciativa a nivel municipal había tenido ya sus antecedentes en algunos barrios, promoviendo fiestas populares organizadas por los propios habitantes y dinamizadas, fundamentalmente, desde las Asociaciones vecinales. La experiencia se repitió en 1977, y en 1978 “se creó una Comisión de Fiestas Populares integrada por treinta y tres entidades ciudadanas” que, con una subvención del Ayuntamiento, programó actividades paralelas³⁹¹. Esta participación de la JOC en iniciativas del pujante movimiento vecinal de mediados los años setenta demuestra el arraigo de la organización apostólica en los barrios populares, además de explicar la considerable cantidad de nombres de militantes *jocistas* o de exconsiliarios de JOC y HOAC que tendrían un lugar destacado en el movimiento vecinal, como veremos.

En efecto, también la HOAC llevaba a cabo una importante tarea de promoción cultural en barrios obreros, a través de sus cursillos, de los Grupos Obreros de Estudios Sociales (GOES) o de su periódico *¡Tú!*. En Zaragoza, la HOAC tenía dos sedes, una en Torrero y otra en el palacio de Fuenclara³⁹². En este último se realizaban cursos y “reuniones de todo tipo, clandestinas y legales”³⁹³. Según Laureano Molina, “a imitación de los antiguos Ateneos Anarquistas, organizábamos los nuestros”, en los que intervenían invitados como Julián Casanova o Ángel Chueca, catedrático de Derecho Internacional, y a los que acudían como público estudiantes, trabajadores, seminaristas y militantes de

³⁹⁰*Ibid.*

³⁹¹Paúl LAGUNAS CABREJAS: *El barrio en la calle. Movimiento vecinal en Zaragoza (1964-1984)*, Trabajo de Fin de Máster dirigido por Alberto Sabio Alcutén, Universidad de Zaragoza, 2015, pp. 69-70.

³⁹²“Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC)”, *Gran Enciclopedia Aragonesa*. Recuperado de internet: (http://www.encyclopedia-aragonesa.com/voz.asp?voz_id=6764).

³⁹³Laureano MOLINA: “El Dios de mi pequeña historia”.

partidos políticos³⁹⁴.

Otra de las vertientes en la que es destacable la tarea de los sectores próximos a la HOAC es la que se realizaba a través de la editorial ZYX, que publicaba a bajo precio libros de temática política, sindical y social, con un fuerte componente obrerista. Su objetivo último era la “promoción integral y colectiva del pueblo” y, para ello, era necesario realizar una importante labor cultural que analizara la realidad del momento y que contribuyera a la concienciación sociopolítica del lector³⁹⁵.

Así, entre 1963 y 1969, año en el que ZYX cambió su nombre por el de ZERO, y su actividad principal de edición por la distribución, se publicaron 240 títulos, organizados en diferentes colecciones. El primer libro publicado fue *¿De quién es la empresa?*, de Guillermo Rovirosa, principal impulsor de la HOAC, y a este libro siguieron otros como *Economía capitalista y economía colectivista* (Manuel López Cachero, 1965), *Los monopolios en España* (Ramón Tamames, 1967) o el discurso de Julián Besteiro de 1935 *Marxismo y antimarxismo* (1967). Los autores y los temas citados nos dan una idea del tipo de contenido que publicaba la editorial, y del papel que pudo jugar no solo entre los sectores cristianos, sino en el conjunto de los movimientos sociales de izquierdas y antifranquistas de la época.

Los libros eran vendidos de manera directa a los suscriptores, que llegaron a ser unos 4.500, o a través de puestos de venta callejeros, de los que se ocupaban los militantes o colaboradores de la editorial³⁹⁶. En el caso de Zaragoza, Laureano Molina relata que se encargaba de un puesto situado en la céntrica plaza de Aragón, además de recorrer la universidad, barrios y fábricas, que “eran nuestro campo de trabajo preferido en Zaragoza”. Se pretendía así cumplir con el objetivo de llegar a la clase obrera para promover su capacitación cultural e ideológica.

También en torno a algunas parroquias de barrios populares se organizaban diversas

³⁹⁴*Ibid.*

³⁹⁵M^a del Mar ARAUS SEGURA y Ana SÁNCHEZ: "Editorial ZYX...".

³⁹⁶*Ibid.*, p. 273.

actividades culturales, como recitales o cineclubs. Por ejemplo, la Dirección General de Seguridad informaba en noviembre de 1974 de la celebración de las “Primeras Jornadas Culturales del barrio de Casablanca” en la parroquia San Vicente de Paúl. El programa de las jornadas estaba firmado con las siglas CJC, que “pudiera ser «Comunidad de Jóvenes Cristianos»”, según el propio documento policial. Dichas jornadas incluían un recital del grupo La Bullonera y otro de José Antonio Labordeta, así como coloquios y mesas redondas sobre “Sociedad de consumo y subida de precios”, “La problemática laboral” y “La administración de barrios”³⁹⁷. Esta programación iba acompañada de otra hoja con los antecedentes policiales de los participantes a la misma, la mayoría de los cuales eran cercanos a la oposición antifranquista y al movimiento aragonésista.

Hemos empezado este epígrafe contraponiendo la actividad del Centro Pignatelli, paradigma de la actividad cultural del catolicismo progresista aragonés, a la de organizaciones de carácter más popular, aunque con menor visibilidad pública. Para terminar este epígrafe nos serviremos de una comparación similar, hecha por la revista *Andalán* cuando hablaba del Centro Obrero de Formación (CODEF) como “El Pignatelli de los barrios” o “el Pignatelli del mundo obrero”³⁹⁸. Esto nos muestra, por una parte, la referencia que representaba el Pignatelli en la ciudad, al tiempo que hacía el paralelismo con otro organismo gestionado por jesuitas, dedicado en este caso a la formación de adultos.

El referido artículo de *Andalán* se publicó en 1980 y repasaba la historia del CODEF, al tiempo que resaltaba su carácter popular y unitario y su servicio a la clase obrera y al movimiento vecinal. El CODEF tiene su origen en el Centro San Voto, dedicado desde los años cuarenta a la formación para mujeres trabajadoras, pasando a integrar en 1968 las Hermandades del Trabajo y cambiando su nombre por el de “Hermandad Juvenil de San Voto”. Es en ese momento en el que el jesuita Mario José Cuartero se convirtió en su consiliario, puesto desde el que, según la Jefatura Superior de

³⁹⁷Dirección General de Seguridad (DGS): “Primeras jornadas culturales del barrio de Casablanca” (Zaragoza, 26 de noviembre de 1974), AGA, (3) 107.2 42/9007, 2.

³⁹⁸DELGADO-DELSO: “CODEF. El Pignatelli de los barrios”, en *Andalán* n.º 278, 18-24 de julio de 1980, p. 11. Los datos siguientes sobre el CODEF, salvo indicación contraria, provienen de este artículo.

Policía, “comenzó a ejercer su labor entre la juventud”³⁹⁹. Esta labor incluía la aplicación de la revisión de vida como método de análisis de la realidad y un primer intento de coordinación de los clubs juveniles de barrio.

Sin embargo, el centro fue cerrado en agosto de 1969, lo que obligó a sus miembros y actividades a vagar por diferentes locales hasta que José Luis Ochoa, superior de la residencia de los jesuitas existente en la calle San Jorge, les cedió un espacio disponible en la misma. A partir de ese momento se abandonaban las Hermandades del Trabajo, y se constituía de manera independiente el CODEF, que se convertirá en referencia de la formación de adultos con una perspectiva liberadora. Según *Andalán*, 150 trabajadores organizados en 21 equipos de revisión de vida empezaron un proceso de concienciación y politización que llevó a muchos al compromiso sociopolítico, fundamentalmente a través de sindicatos y asociaciones vecinales.

La labor en los medios obreros se acentuó al trasladar su sede al barrio de las Delicias, en 1975. Es ahí donde, además de la tarea de formación de adultos, se realizaba una importante actividad cultural, a través de mesas redondas, charlas, ciclos y clases de todo tipo. Es esto lo que llevaba a *Andalán* a calificar al Centro como “una casa de cultura de los barrios”, aunque su importancia iba más allá de esa tarea cultural.

El compromiso con el movimiento obrero se concretaba al acoger reuniones de partidos y sindicatos, así como de comités de empresa. Asimismo, también en 1975, el CODEF comenzó a definirse como Comunidad de Base e impulsó la Coordinadora de Comunidades Cristianas Populares. Así, un exvoluntario de la organización considera que “el CODEF, ha sido, es, y será una escuela de participación social”⁴⁰⁰, confirmando la línea que venimos manteniendo para calibrar la importancia de algunos movimientos católicos.

³⁹⁹Jefatura Superior de Policía: “Nota informativa. Mario José Cuartero Aybar” (Zaragoza, 11 de septiembre de 1974), AHPZ, fondos *Gobierno Civil de Zaragoza*, Caja A8847, carpeta 3.

⁴⁰⁰Gerardo ALONSO GINOVÉS: “La educación de adultos en el CODEF como compromiso”, en *Zaragoza rebelde (1975-2000). Movimientos sociales y antagonismos*. Recuperado de Internet: (<http://www.zaragozarebelde.org/la-educacion-de-adultos-en-el-codef-como-compromiso>).

Es decir, he pretendido no solo valorar de manera aislada las actividades culturales descritas, sino también tener en cuenta cuál era el propósito global de sus responsables y cuál fue su incidencia sobre la sociedad de la época y sobre el contexto de agitación de los años sesenta y setenta. En el caso de movimientos de carácter popular, dedicados a una población trabajadora que además de la opresión política sufría la explotación económica, la cultura, la educación y la formación se convirtieron en instrumentos fundamentales para promover su liberación y su autonomía. Y todo ello desde presupuestos religiosos y pastorales renovadores que, además, chocaban con la religiosidad más tradicional y con el modelo de fiel promovido por el nacionalcatolicismo. En ello ahondaré en el capítulo cuarto al ocuparme de los métodos de formación de HOAC y JOC, de los que el CODEF también bebió a través de la revisión de vida.

Asimismo, en este último epígrafe ha quedado claro cómo las iniciativas descritas estuvieron bien arraigadas en los barrios que las acogían, trabajando codo con codo con el movimiento vecinal y con otras organizaciones sociales, como los clubs juveniles. Si bien se trataba, como hemos señalado, de iniciativas con menor resonancia que las del Centro Pignatelli, es necesario reivindicar la labor silenciosa e invisible en los barrios, implicando a jóvenes y adultos en pequeñas acciones que, si bien no siempre tenían gran amplitud, fueron fundamentales en el despertar de una generación de ciudadanos corrientes, pero también de militantes sindicales, vecinales y políticos. Estos vínculos serán expuestos con mayor detalle en el último capítulo.

Por lo tanto, se puede afirmar que las iniciativas descritas en los dos últimos epígrafes no funcionaban como estructuras cerradas en sí mismas ni reducidas al ámbito católico, sino que tuvieron la vocación de incidir en el conjunto de la sociedad. Esto formaba parte de todo un cambio de planteamiento sobre la manera de “estar en el mundo” por parte de la Iglesia católica, con una nueva forma de entender la fe que implicaba “incardinarse” o encarnarse en el ambiente del que se pretendía formar parte.

Hemos mostrado también la variedad de temas y formatos que acogían o impulsaban los movimientos católicos progresistas a través de sus diferentes estructuras. Sin haber profundizado especialmente en algunas de estas iniciativas culturales, creemos

que la muestra expuesta permite dar una idea general del ambiente que se respiraba en los entornos católicos progresistas y explicar el caldo de cultivo de la contestación católica al franquismo.

3 “L’ALTRA CHIESA”: CLERO CONTESTATARIO Y OPOSICIÓN AL FRANQUISMO

“Lucharemos hasta la cárcel, hasta el exilio, hasta la muerte, si fuese necesario”. Con estas palabras pronunciadas por un sacerdote vasco comienza el mediodocumental *L'altra Chiesa*, realizado por el director Joaquín Jordá en 1969⁴⁰¹. La cinta, perdida hasta hace unos años, documenta la asistencia de religiosos españoles a la Asamblea de Sacerdotes Europeos en Roma, reunión alternativa al sínodo de los obispos y que la prensa bautizó como Asamblea de Sacerdotes Contestatarios⁴⁰². Jordá recoge las respuestas de estos sacerdotes españoles a sus preguntas sobre su compromiso contra el franquismo, la opresión y las injusticias; la posibilidad de ser cura y revolucionario o la relación entre marxismo y cristianismo. La película no solo da fe de las relaciones que el clero renovador estableció a nivel europeo, sino también de las diferentes prioridades que los religiosos de cada país tenían en función del contexto nacional en el que ejercían su sacerdocio. Así, los sacerdotes españoles consideraban más urgente la lucha por los derechos humanos que la renovación eclesial y teológica⁴⁰³, aunque ambos elementos fueran, en muchos sentidos, inseparables.

De las posiciones ante el régimen franquista que mantenía esta minoría del clero español nos vamos a ocupar en el presente capítulo. No pueden ser considerados de manera aislada, dado que dentro de todo el conglomerado de movimientos católicos de

⁴⁰¹ Joaquín JORDÁ: *L'altra Chiesa*, Unitele film, 1969.

⁴⁰² Luis E. PARÉS: "Recuperando a Jordá: L'altra Chiesa", *Caimán. Cuadernos de cine*, Marzo 2016, pp. 54-55.

⁴⁰³ Para una explicación sobre la coordinación a nivel europeo, las diferencias de planteamiento entre países y la preparación y desarrollo de la Asamblea de Sacerdotes Europeos en Roma, véase Gerd-Rainer HORN: *The Spirit of Vatican II...*, pp. 86-99.

base es evidente la importancia que tenían los sacerdotes, a pesar de la reivindicación del papel de los seglares que propugnaban los movimientos de renovación eclesial. La motivación y la actitud de los consiliarios de HOAC y JOC eran fundamentales para la buena marcha de los movimientos⁴⁰⁴, como trataremos de demostrar para el caso de Zaragoza. En las parroquias urbanas, que sirvieron frecuentemente como cobertura para movimientos antifranquistas, la iniciativa o la connivencia del cura resultaban muy valiosas para la organización de un buen número de actividades, como reuniones de vecinos para articular reivindicaciones para el barrio, cineclubs, convivencias o asambleas de trabajadores, entre otras. En el caso de los pueblos, la importancia que tenía el sacerdote en las comunidades rurales hizo que el desapego de algunos de ellos hacia los “notables” de la localidad, expresión del distanciamiento hacia el sistema político y económico en un sentido amplio, fuese percibido de una manera muy simbólica y conflictiva.

Además, si bien muchos de estos curas quisieron desprenderse del aura de privilegio de la que les investía su cargo, es necesario analizar si ejercieron un papel de liderazgo en los movimientos y actividades en los que se integraron. Su nivel educativo, su capacidad de oratoria, la ausencia de cargas familiares y la seguridad de contar con su salario como sacerdotes si era necesario –aunque algunos de ellos renunciaron al mismo– les alejaba, en ocasiones, de sus compañeros de luchas en el movimiento obrero o en partidos políticos. Por otra parte, algunos relatan cómo su condición de sacerdote devino en un inconveniente ante las reticencias de algunos empleadores hacia el fenómeno de los curas obreros, como veremos.

Al mismo tiempo, estos sacerdotes tuvieron sus propias batallas en el contexto postconciliar de renovación de la Iglesia católica, cuando el clero más avanzado replanteó muchas cuestiones sobre lo que significaba ejercer el sacerdocio, la relación con los seglares, la estructura jerárquica de la Iglesia o el celibato. Asimismo, las resistencias de

⁴⁰⁴ Enrique Berzal explica y ejemplifica, para el caso de Castilla y León, cómo el fuerte componente clerical de la HOAC castellana determinó que existiera “una relación directamente proporcional entre dinamismo hoacista, presencia y autenticidad obrera del sacerdote asesor”, dependiendo de la implicación y el talante del mismo el “auge y vitalidad” o el “languedecimiento y caída” de la HOAC de Castilla y León. Enrique BERZAL DE LA ROSA: "Sotanas, martillos y alpargatas...", pp. 124-126.

una parte de la jerarquía –pero también del clero de mayor edad– a la aplicación efectiva de lo planteado en el Concilio Vaticano II constituyeron un elemento de fricción constante.

Así pues, estas diferencias de planteamiento ocasionaron numerosos conflictos entre el clero progresista y sus superiores, aunque es necesario señalar que ello dependió, en gran medida, de quién fuera el titular de la sede episcopal. Como sabemos, desde el Vaticano pretendió renovarse el episcopado español a través de la vía que le ofrecían los obispos auxiliares, en cuya elección no se aplicaba el privilegio de presentación de obispos con el que contaba Franco. Así, una nueva generación de obispos jóvenes de talante progresista, como Javier Osés⁴⁰⁵ en Huesca o Alberto Iniesta en Madrid, desempeñaron un importante papel en la renovación de la Iglesia española y en el establecimiento de una nueva relación con el clero de base. Asimismo, la existencia de dos generaciones diferentes de obispos provocó una división en el seno de la propia jerarquía, así como los recelos de la dictadura hacia este episcopado postconciliar.

En el caso de la diócesis de Zaragoza, los conflictos fueron frecuentes, y nos encontramos con un grupo más o menos bien definido de sacerdotes que tenían contacto entre sí y que solían participar en las mismas acciones y reivindicaciones. Por todo ello, sus nombres y actividades eran familiares para el obispo Pedro Cantero Cuadrado y las fuerzas de seguridad del Estado franquista.

Esos conflictos tenían como fondo dos concepciones diferentes de ejercer el sacerdocio. Por ello, las crisis de fe y de identidad fueron frecuentes: es bien conocido tanto el descenso de vocaciones como el aumento de las secularizaciones durante los años sesenta y setenta, hasta que el Vaticano comenzó a poner dificultades para su concesión. En este punto, es necesario señalar que el foco se puso sobre los sacerdotes que colgaron los hábitos, que constituyeron una preocupación mucho más visible que las religiosas que

⁴⁰⁵ Pablo Martín DE SANTA OLALLA SALUDES: *Javier Osés: un obispo en tiempos de cambio*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 2007; Pablo Martín DE SANTA OLALLA SALUDES: "Javier Osés, obispo en el Posconcilio: una manera de concebir la vocación social de la Iglesia", *Sociedad y movimientos sociales*, 2009, pp. 613-632.

hicieron lo propio. Sin embargo, a la luz de las cifras, la secularización de monjas fue un fenómeno mucho más importante que el de sacerdotes y religiosos varones en conjunto⁴⁰⁶.

En cualquier caso, lo que se percibe en muchos de los testimonios de estos sacerdotes es un desencanto profundo con la Iglesia católica y con lo que esta esperaba de su ministerio. Como resultado de esta frustración hubo quienes, como decíamos, optaron por colgar los hábitos y ejercer su compromiso de cambio social desde fuera de la Iglesia, al constatar la imposibilidad de hacerlo desde dentro. Sin embargo, hubo otros religiosos que decidieron continuar ejerciendo su opción de fe desde dentro de la institución, con la esperanza de poder modernizar la Iglesia como parte de su proyecto de cambio integral de la sociedad.

La renovación eclesial y la aplicación del Concilio Vaticano II iban de la mano de la crítica a la dictadura franquista, como hemos explicado en el capítulo anterior. Todos estos sacerdotes que intentaron transformar la sociedad y la Iglesia desde su ministerio y que, por ende, se enfrentaron a las autoridades franquistas, a la jerarquía eclesiástica y a los poderes económicos, aparecen en la documentación policial como “sacerdotes contestatarios”, entre otras denominaciones que les caracterizan como “de tendencia progresista”, “filocomunista” o “desafecto al Régimen”. De ahí la elección del título de este capítulo, si bien podríamos haber escogido otras denominaciones como la de “clero progresista”. Lo que nos interesa resaltar es cómo este clero ejerció un papel de contestación al régimen y, sobre todo, que la dictadura así lo percibió y, por lo tanto, vigiló y persiguió a estos curas por el peligro que suponían en un contexto de oposición creciente a la dictadura.

En efecto, la actividad de esos sectores preocupó sobremanera a las autoridades civiles, tanto a través de casos concretos como por el problema de mayor calado que suponía para un régimen que se declaraba nacionalcatólico que una parte de las bases de la Iglesia se opusiera al mismo. Si bien, numéricamente hablando, se trataba de una minoría⁴⁰⁷, lo cierto es que sus actividades tuvieron una gran resonancia respecto al

⁴⁰⁶ Mónica MORENO SECO: "Religiosas y laicas...", p. 81.

⁴⁰⁷ Tal y como explica Berzal de la Rosa, “en 1973, un informe gubernamental cuantificaba a los sacerdotes

porcentaje del clero que representaban. De esta preocupación de las autoridades civiles dan buena cuenta los numerosos informes y fichas policiales referentes a algunos de estos curas, así como a HOAC y JOC y otras organizaciones como Cristianos por el Socialismo⁴⁰⁸.

Si bien algunos de los sacerdotes a los que nos vamos a referir han ido apareciendo a lo largo del desarrollo del trabajo, en este capítulo relataremos con más detalle cómo ejercieron su compromiso social y político, así como algunos de los conflictos que tuvieron lugar entre estos religiosos y la jerarquía, enmarcándolos en lo que no fue sino un enfrentamiento de carácter más general –a la par que transnacional⁴⁰⁹– sobre la idea de lo que debía ser la Iglesia. El Concilio Vaticano II debía haber traído una renovación que, en la práctica, una parte de la Iglesia no aceptó y, por lo tanto, no aplicó. Esto chocó con las homilias, actividades y opiniones de párrocos y comunidades de base que creían plenamente en lo enunciado por el Concilio y que en algunos casos, de hecho, se habían adelantado a las reformas conciliares o habían ido más lejos en su aplicación.

En el caso de los religiosos, utilizaron diversos repertorios de acción para llevar a cabo su contestación a la dictadura, con instrumentos más o menos comunes a pesar de los diferentes contextos. Así, las vías elegidas fueron, por ejemplo, la integración en el mundo obrero a través del trabajo asalariado, el apoyo al movimiento vecinal o la crítica de la sociedad –y, por ende, también frecuentemente del régimen político– a través de sus homilias o de escritos comunes publicados en la prensa o dirigidos al arzobispo. También

y religiosos contestatarios en las diócesis españolas de la siguiente manera: 2.558 sacerdotes (10,6%) y 142 religiosos (1,3%); el mayor número de sacerdotes «activistas» se situaba en Bilbao (278), Pamplona (254), San Sebastián (197), Barcelona (196), Zaragoza (134) y Madrid (125), mientras que en términos porcentuales, lideraban el «ránking» Cádiz-Ceuta (38%), Bilbao (36%), Zaragoza (30,5%), San Sebastián (28%), Vitoria y Pamplona (26%), y Granada (25%)”. Enrique BERZAL DE LA ROSA: "Movimientos seculares en el tardofranquismo y la transición", *Gerónimo de Uztariz*, 28, 2012, pp. 49-94, esp. p. 79. Los 134 sacerdotes “activistas” en la diócesis de Zaragoza resultan excesivos respecto a los datos que manejaba la policía en Zaragoza y a la información que hemos podido recopilar, tal y como veremos.

⁴⁰⁸ A este respecto, resulta de gran interés el libro de Alberto SABIO ALCUTÉN: *Peligrosos demócratas: antifranquistas vistos por la policía política: (1958-1977)*, Madrid, Cátedra, 2011. Basado fundamentalmente en fuentes policiales, en las que aparecen frecuentemente algunos de los protagonistas de este trabajo.

⁴⁰⁹ Gerd-Rainer HORN y Emmanuel GERARD (eds.): *Left Catholicism...*; Gerd-Rainer HORN: *The Spirit of Vatican II...*; ÍD.: “European Left Catholicism...”, Guido VERUCCI: “Il dissenso cattolico in Italia”.

fue su manera de ejercer el sacerdocio, en términos generales, y de relacionarse con los feligreses, lo que provocó el malestar de las autoridades civiles y eclesiásticas.

3.1 LA (RE)POLITIZACIÓN DE LA FUNCIÓN SACERDOTAL

Uno de los recursos más simbólicos y disruptores que estos curas progresistas tuvieron a su disposición fue su propio rol como sacerdotes, no solo por las nuevas formas que implantaron, sino también al utilizar el momento de la Eucaristía u otras celebraciones religiosas para difundir su mensaje. El significado político del sacerdote es explicado de la siguiente manera por Severiano Rojo al referirse al clero bilbaíno de principios del siglo XX:

“Transmite las orientaciones religiosas, pero, a menudo incluso, una visión de la sociedad que comparte con los dirigentes del Estado o de algún grupo político, como los nacionalistas vascos. El clero parroquial es, en teoría, un instrumento perfecto para controlar ideológica y moralmente a la población, tanto más cuanto que el prestigio del que goza aumenta la eficacia de su función de mediador”⁴¹⁰.

Según Rojo, la utilización de ese poder simbólico varió a lo largo del siglo XX en sus objetivos y en el mensaje que difundían, pero no en sus mecanismos. Así, el clero progresista utilizó el prestigio del que disponían en tanto que sacerdotes para enviar un mensaje diferente al nacionalcatólico, que tantos sermones habían contribuido a difundir y afianzar. Además, el prestigio del que gozaban y el espacio de libertad de expresión que representaba su púlpito eran todavía más potentes en un contexto de privación de derechos políticos como era la dictadura franquista. Como explica Xabier Itçaina,

“en restreignant les conditions de l'accès au pouvoir, le régime a paradoxalement élargi l'espace du politique, en l'étendant à tous les lieux sociaux où une parole peut s'exprimer d'une façon publique ou semi-publique. Ainsi la disqualification du régime s'exprime-t-elle en grande partie dans les Églises”⁴¹¹.

⁴¹⁰ Severiano ROJO HERNÁNDEZ: "El clero de Bilbao frente a la evolución de la sociedad vasca (de la II República al Franquismo)", *Historia contemporánea*, 22, 2001, pp. 289-306, esp. p. 291.

⁴¹¹ Xabier ITÇAINA: *Les virtuoses de l'identité: Religion et politique en Pays Basque*, Presses 220

Los curas ejercían así un rol tribunicio al tomar la palabra en nombre de quienes no podían permitírsele, y lo hicieron en distintos contextos. Es evidente, además, que los curas gozaban de una posición privilegiada para manifestar sus ideas. Lo expresado en algunas homilias y celebraciones –o lo que los informes de la Guardia Civil y el Gobierno Civil recogen que se decía– habría tenido, probablemente, consecuencias mucho más graves para cualquier otro ciudadano, de haberlo explicitado en público. Los religiosos gozaban, gracias al Concordato con el Vaticano, de un fuero eclesiástico específico que obligaba a las autoridades civiles a solicitar autorización al obispo en cuestión antes de emprender un proceso judicial contra un religioso. En el caso de que este permiso fuese concedido y de que el religioso fuese condenado a prisión, el Concordato prohibía que cumpliesen su pena junto a presos comunes. Por ello, los primeros condenados cumplieron sus penas en arresto domiciliario en conventos y otros edificios religiosos hasta que en 1968 se inauguró la conocida como cárcel concordataria de Zamora, que no era sino un pabellón específico para sacerdotes en la propia prisión zamorana⁴¹².

A pesar de esos privilegios, alrededor de una centena de sacerdotes pasaron por la cárcel de Zamora, y muchos otros se enfrentaron a sucesivas sanciones económicas, como fue el caso de algunos de los protagonistas de este capítulo. Así, a nivel estatal “en 1975, la revista *Vida Nueva* contabilizaba 11 millones de pesetas en multas a 109 sacerdotes desde 1972, mientras otros de Navarra debían pagar 4 millones por apoyar, con colectas y homilias, el conflicto laboral de Potasas de 1974”⁴¹³. En ocasiones, el obispo de turno intervenía solicitando al Gobernador Civil que retirara una multa o sanción impuesta a un sacerdote, fundamentalmente por el contenido de sus homilias. A cambio, también era frecuente que el Gobierno Civil informara al obispado sobre la actividad de sus sacerdotes, al tiempo que le instaba a controlar al personal religioso e, incluso, sugería que determinados curas fueran retirados de sus parroquias, tal y como veremos.

Asimismo, también su forma de relacionarse con la sociedad en tanto que religiosos

Universitaires de Rennes, 2007, p. 127.

⁴¹² Vicente CÁRCEL ORTÍ: "La cárcel «concordataria» de Zamora y el «caso Añoверos»", *Revista española de derecho canónico*, 54, 142 (1997), pp. 37-93.

⁴¹³ Enrique BERZAL DE LA ROSA: "Movimientos seculares...", p. 79.

cambió, como veremos en el caso de los curas de pequeños pueblos de la diócesis. En cuanto a la utilización de las ceremonias religiosas como escenario de expresión pública de sus posiciones, distinguiremos entre las homilias pronunciadas en diferentes tipos de actos religiosos, fundamentalmente en las misas dominicales; y los casos en los que la propia celebración en su conjunto se convirtió en pretexto para la protesta.

3.1.1 Curas progresistas en el mundo rural: la ruptura con el poder local franquista

El clero progresista desarrolló una particular concepción de la sociedad, así como del sistema político y económico, que fue producto de diferentes factores generacionales, intelectuales y religiosos⁴¹⁴. Fue esta visión de la sociedad y, sobre todo, de la dictadura franquista, lo que les llevó a posicionarse públicamente ante determinados asuntos. La contestación fue expresada en muchas ocasiones a través de las homilias de las misas dominicales y de otros eventos públicos de carácter religioso, ya que estos sacerdotes utilizaron los púlpitos para hacer llegar su mensaje a los feligreses. Se servían así de su privilegiado estatus para influenciar a la población, con todas las implicaciones que esto tenía.

La contestación a través de las homilias se llevaba a cabo, por ejemplo, a partir de pasajes concretos del Evangelio, de los que podían extraerse conclusiones más o menos aplicables a una determinada situación política o social. Las reflexiones del sacerdote iban desde un nivel abstracto en el que se defendían determinados valores cristianos, hasta una concreción muy precisa en la que se hablaba de conflictos laborales o se señalaba a personas con nombres y apellidos.

Conocemos estas homilias gracias a los informes de la Dirección General de Seguridad, Guardia Civil y Jefatura Superior de Policía, que enviaban a sus informantes a las misas de los curas díscolos. De hecho, algunos testimonios de sacerdotes señalan en tono jocosos que invitaban a los agentes de la policía secreta a ponerse en primera fila para escuchar mejor o, incluso, que una pareja de Guardias Civiles uniformados se sentaba en

⁴¹⁴ Rafael DÍAZ-SALAZAR: *Nuevo socialismo...*

los primeros bancos⁴¹⁵. En otras ocasiones eran feligreses quienes transmitían a las fuerzas de seguridad del Estado lo ocurrido en esas celebraciones religiosas⁴¹⁶. Porque, como es obvio, no todos los asistentes a dichos actos recibían de buen grado los comentarios de estos curas contestatarios. Así, la misma documentación policial relata cómo en ciertos casos las homilías, calificadas de “demagógicas” por esos mismos informes, provocaban reacciones de reprobación entre los asistentes, llegando en determinadas ocasiones a levantarse y marcharse algunos de ellos, o a tener enfrentamientos verbales con el sacerdote por considerar que se extralimitaba en su tarea religiosa al hacer alusiones de tipo político.

Para analizar estas homilías estableceremos una distinción entre los curas del ámbito rural y los de Zaragoza capital, por diversas razones. En primer lugar, porque el contexto socioeconómico era muy diferente. Así, si bien en ambos casos las homilías constituyeron un potente instrumento de denuncia social, las problemáticas tratadas en los sermones eran distintas, y también el impacto que podían tener en el conjunto de los fieles. La mayoría de los curas progresistas de la capital aragonesa vivía en barrios populares con una población principalmente empleada en la industria de la ciudad, algunos trabajaron como obreros, y estaban en contacto con movimientos sociales y políticos antifranquistas. En cambio, en el caso de los curas rurales, el hecho de encontrarse en pequeñas localidades determinaba que la manera de ejercer la contestación tuviese otras características.

La actitud del sacerdote de turno era mucho más visible en los pueblos que en las ciudades, donde un mayor anonimato diluía su influencia entre una población que, además, estaba más secularizada que la del medio rural. En los siguientes párrafos

⁴¹⁵ Entrevista oral a J.B.N realizada en Zaragoza el 26 de octubre de 2016 y Mario GRACIA CORTÉS: *40 años construyendo el Picarral*, Zaragoza, Asociación de Vecinos Picarral - Salvador Allende, 2012, p. 48: “Pero si es que la policía nos venía a controlar hasta cuando estábamos en misa”, recuerda Paco Asensio, primer presidente de la asociación. Como el párroco Juan Acha nos conocía a todos los feligreses del barrio, en cuanto veía que entraban dos tipos desconocidos, bien arreglados y que se quedaban por la parte de atrás, enseguida se daba cuenta de que eran policías y les decía en mitad de la misa: “Pasen, pasen, no se queden ahí atrás”. Todo el mundo se giraba a mirarlos, ¡y pasaban una vergüenza los tíos!”.

⁴¹⁶ Javier CERVERA GIL y Ernesto VILLAR CIRUJANO: “Espías y «curas rojos» en el final del Franquismo”, *Comunicación y hombre: revista interdisciplinar de ciencias de la comunicación y humanidades*, 10, 2014, pp. 157-168.

analizaremos el contenido de las homilías a través de las cuales expresaron su oposición al franquismo los sacerdotes de diversos pueblos aragoneses, prestando atención a los efectos que estas actitudes podían tener en la estructura de poder local. Es decir, qué reacciones encontramos entre la población y qué choques se produjeron con los otros poderes locales de la época.

El interés por analizar de manera específica el papel jugado por este clero rural en la descomposición de los poderes locales a finales del franquismo está justificado en la autoridad moral que el cura del pueblo representaba. Parte fundamental de las “fuerzas vivas” locales, su desafección a las autoridades civiles o eclesiásticas era vista como algo mucho más grave que la oposición de cualquier otro ciudadano. Como bien expresan Damián González y Óscar J. Martín,

“No hay que olvidar que los curas desempeñaban un papel de liderazgo en las comunidades rurales. La bendición por su parte de ciertas posturas contestatarias implicaba la legitimación de las mismas a ojos del vecindario. Precisamente, el lugar privilegiado ocupado por los sacerdotes y párrocos en el ordenamiento tradicional de los pueblos provocó la consternación oficial cuando aquellos desairaron a «las autoridades y jerarquías locales»⁴¹⁷.

El propio Gobierno Civil de Zaragoza consideraba que estos curas “aprovechaban su ascendiente como Sacerdote” para “propagar sus ideas”⁴¹⁸, lo cual, además, provocaría la división de los vecinos a favor o en contra del cura, tal y como demostraremos con ejemplos concretos.

Además, nos parece necesario prestar atención al ámbito rural, ya que la politización y la movilización en el campo han quedado marginadas por la historiografía de los movimientos sociales. Las tesis de la modernización, que establecían una relación directa entre desarrollo socioeconómico y la ampliación de las clases medias urbanas con la protesta antifranquista, no permitían integrar en ese marco de análisis la creación de

⁴¹⁷ Damián A. GONZÁLEZ MADRID y Oscar MARTÍN GARCÍA: “«Cristianos conscientes...»”, p. 277.

⁴¹⁸ “Nota informativa sobre la reacción de un grupo de sacerdotes por la destitución del señor cura de Fabara” (10 de septiembre de 1974), AHPZ, fondos *Gobierno Civil de Zaragoza*, Caja A8848, Carpeta 8.

hábitos democráticos en el campo como parte del proceso de extensión de la oposición antifranquista y de la transición a la democracia⁴¹⁹.

Estas posturas han quedado superadas y cada vez más trabajos integran a las sociedades rurales en las explicaciones, necesariamente multifocales, sobre el proceso de democratización en España. Gloria Román ha demostrado para el caso andaluz cómo el mundo rural no siempre fue a rebufo de lo que ocurría en las ciudades, sino que tuvo dinámicas autónomas en lo que a ese proceso de democratización se refiere. Román pone el foco en los “espacios de cotidianidad” de los habitantes del agro en los que tuvo lugar un “aprendizaje de la cultura democrática” a través de actividades aparentemente exentas de contenido político. Fue el caso de las parroquias debido, entre otras cosas, a la actividad y posiciones mantenidas por los curas más progresistas, quienes dotaron de un nuevo significado a espacios de sociabilidad tradicionales como la misa o el salón parroquial⁴²⁰.

Hablamos de curas como Diamantino García y Esteban Tabares, en la Sierra Sur de Sevilla, que se emplearon como jornaleros y temporeros agrícolas⁴²¹. Además, desde postulados que criticaban abiertamente la situación de pobreza y de injusticia estructural que sufrían los habitantes de las comarcas agrícolas andaluzas, fomentaron la extensión del tejido asociativo en sus pueblos y estuvieron en el origen del Sindicato de Obreros del Campo (SOC)⁴²².

⁴¹⁹ Damián A. GONZÁLEZ MADRID y Oscar MARTÍN GARCÍA: "«Cristianos conscientes...»", pp. 265-268; Alberto SABIO ALCUTÉN: "Cultivadores de democracia: politización campesina y sindicalismo agrario progresista en España, 1970-1980", *Historia agraria: Revista de agricultura e historia rural*, 38, 2006, pp. 75-102, esp. pp. 75-76.

⁴²⁰ Gloria ROMÁN RUIZ: "«Escuelas de democracia»..."; Claudio HERNÁNDEZ BURGOS y Gloria ROMÁN RUIZ: "«Maestros de democracia con sotana»: los párrocos rurales y la construcción de la sociedad civil durante el tardofranquismo en la España meridional", *Bulletin of Spanish Studies*, 96, 4 (2019), pp. 637-660.

⁴²¹ Julio PÉREZ PINILLOS: *Los curas obreros...*; José CENTENO GARCÍA, Luis DÍEZ MAESTRO y Julio PÉREZ PINILLOS: *Curas obreros...*

⁴²² Francisco Javier GARCÍA FERNÁNDEZ: "El movimiento jornalero y la democratización del mundo rural andaluz en el tardofranquismo: las comisiones de jornaleros y los curas obreros hacia los orígenes del Sindicato de Obreros del Campo", comunicación presentada al *IX Encuentro Internacional de Investigadores del Franquismo*, Granada, 2016.

Alberto Sabio, quien se ha ocupado del caso aragonés, afirma que “las *Comisiones Campesinas* resultaron el núcleo vertebrador inicial de la oposición antifranquista en el medio rural, junto a los grupos católicos de base”, y considera que el papel cohesionador de los sacerdotes implicados en estos inicios del sindicalismo agrario fue fundamental en los orígenes del antifranquismo rural⁴²³.

González y Martín analizan el papel de estos sacerdotes y del Movimiento Rural de Adultos (MRA) en la diócesis de Albacete, y la incidencia que tuvieron en la toma de conciencia de la población rural, la demanda de derechos laborales –en una provincia cuyo mercado laboral estaba caracterizado por una fuerte temporalidad, emigración y abusos– y la forja de la solidaridad como germen de una futura organización del tejido civil albaceteño. Se trataba de curas que quisieron ejercer el apostolado entre iguales, por lo que acompañaban, por ejemplo, a los jornaleros de la región a trabajar en la vendimia francesa, o a quienes trabajaban como camareros en las Islas Baleares y Levante durante la temporada turística. Uno de los elementos a destacar sería la labor de información realizada entre estos trabajadores, convocando reuniones en las que se les daban a conocer sus derechos laborales, además de denunciar la escasa o nula representatividad de las Hermandades de Labradores.

Las homilias de estos curas andaluces y albaceteños causaron enfado e indignación en las autoridades locales, y fueron objeto de vigilancia y sanciones por parte del respectivo Gobierno Civil, tal y como veremos también en el caso de los curas aragoneses. Así, por todo el territorio se utilizaron los púlpitos para criticar la política social y económica de la dictadura como causa de la falta de expectativas de los trabajadores del campo, y de la consecuente obligación de emigrar en muchos casos.

En efecto, los curas destinados a pueblos centraron su atención en las problemáticas específicas del mundo rural, y también encontramos diferencias entre unas regiones y

⁴²³ Alberto SABIO ALCUTÉN: "Cultivadores de democracia...", p. 79; también Gustavo ALARES ha prestado atención al papel cumplido por algunas curas progresistas en el mundo rural en Aragón en "Sembrar democracia: la ruptura con el paternalismo franquista en los núcleos de colonización turolenses", en José María ORTIZ DE ORRUÑO, Javier UGARTE TELLERÍA y Antonio RIVERA BLANCO (eds.): *Movimientos sociales en la España contemporánea*, Madrid, Abada, 2008, pp. 343-350.

otras, en función del contexto socioeconómico y laboral de cada zona. Por lo tanto, y a pesar de que las relaciones y confluencias con los sacerdotes de la ciudad existían, no se debe interpretar la actuación de estos curas rurales como una simple traslación del papel jugado por los curas obreros en las ciudades, a pesar de que se trate de un fenómeno mucho más emblemático y conocido. En resumen, a los planteamientos comunes respecto a la falta de libertades de la dictadura habría que añadir una serie de reivindicaciones específicas al contexto en el que cada cura ejerció su sacerdocio.

Otra diferencia con las ciudades fue la mencionada importancia del sacerdote del pueblo, además de las relaciones de poder específicas dentro del ámbito rural. Por lo tanto, podemos preguntarnos por la capacidad disruptiva que su actitud tuvo frente a los poderes locales. Sus críticas fueron dirigidas, además de al régimen franquista en general, a las autoridades locales, a las Hermandades de Labradores y a los grandes propietarios agrarios, cuyos nombres y apellidos se repetían frecuentemente entre las personas que ocupaban dichos cargos o formaban parte de estas organizaciones y categorías. Así pues, la posición privilegiada que ocupaban estos sacerdotes para poder dirigirse a toda la comunidad rural, al menos una vez por semana, fue bien aprovechada, especialmente en el momento de la homilía.

Sin embargo, la contestación no se expresó únicamente durante las misas dominicales, sino que estos sacerdotes aprovecharon también otro tipo de celebraciones religiosas para manifestar su oposición al régimen nacionalcatólico. Por ejemplo, fue frecuente la negativa a celebrar misas por el alma de José Antonio Primo de Rivera, o la utilización de estas para expresar su opinión sobre la Cruzada y los Caídos en la Guerra Civil. Así, Porfirio Pascual, ecónomo de Perdiguera, en 1973

“puso objeciones para celebrar la misa en sufragio del alma de José Antonio Primo de Rivera, diciendo que no lo haría por José Antonio, ya que a su padre lo habían matado los falangistas y que, a lo sumo, oficiaría la misa por todos los muertos durante la Cruzada”⁴²⁴.

⁴²⁴ Jefatura Superior de Policía: “Nota informativa. Porfirio Pascual Valero” (10 de septiembre de 1974), AHPZ, fondos *Gobierno Civil de Zaragoza*, Caja A8847, Carpeta 3.

Otro de los nombres frecuentes en los informes es el de Julio Calvo, cura de Tabuena, quien en 1971 habría dicho en una misa por el aniversario de la muerte de José Antonio Primo de Rivera que, durante la Guerra Civil, la Iglesia se había posicionado con uno de los dos bandos, “pero que [ahora] quería independizarse del Estado y que este no se meta en cuestiones de la misma”. Esta afirmación “se interpreta más bien como tema político que sermón religioso, dando lugar a los consiguientes comentarios de los feligreses”⁴²⁵, algunos de los cuales terminaron por dejar de asistir a las celebraciones religiosas oficiadas por este párroco.

Asimismo, el Gobernador Civil envió una carta al obispo de Tarazona en diciembre de 1974, informándole de que Pedro Mendoza, párroco de Vera del Moncayo, dijo en la misa en conmemoración por la muerte del fundador de Falange:

“que no solo era por José Antonio, por ser una orden del Gobernador Civil, sino que tan cristianos eran los vencedores como los vencidos y que lo sucedido en España fue porque no supieron entenderse (...). Que en todas las naciones occidentales de Europa existían partidos políticos y que en España no se permitía, pero que ahora el Gobierno actual parece que quería dejar formar asociaciones políticas”⁴²⁶.

Es decir, con estas declaraciones, además de reconocer a los “vencidos” como cristianos e iguales a los “vencedores”, criticaba al régimen al compararlo con las democracias europeas señalando la imposibilidad de formar partidos políticos en España. Además, aprovechaba la ocasión para hacer referencia a la actualidad al mencionar la Ley de Asociaciones Políticas, en discusión en aquel momento.

También encontramos quejas sobre la actitud de ciertos párrocos en las misas celebradas a raíz del asesinato de Luis Carrero Blanco, fuese por las resistencias a officiarlas o porque los informantes del Gobierno Civil consideraron que las palabras pronunciadas en la ceremonia no eran lo suficientemente elogiosas hacia el fallecido

⁴²⁵ Dirección General de la Guardia Civil: “Nota informativa - Actividades religiosas (Homilía por el Cura Párroco de Tabuena)” (26 de noviembre de 1971), AHPZ, fondos *Gobierno Civil de Zaragoza*, Caja A8847, Carpeta 4.

⁴²⁶ Carta del Gobernador Civil de Zaragoza al arzobispo de Tarazona (Zaragoza, 13 de diciembre de 1974), AHPZ, fondos *Gobierno Civil de Zaragoza*, Caja A8848, Carpeta 8.

Presidente del Gobierno. Así, al ya citado Porfirio Pascual las autoridades locales le encargaron un funeral, que celebró sin previo aviso el 26 de diciembre de 1973, por lo que no asistió nadie. A requerimiento de dichas Autoridades, aceptó celebrar otro funeral el día 28 de diciembre de 1973, “pero en la homilía no pronunció ninguna frase laudatoria para el Presidente del Gobierno ni condenatoria para el atentado de que fue objeto”⁴²⁷.

En el caso de Wirberto Delso, cura de Fabara, el hecho de que no mencionara a Carrero Blanco en la misa celebrada en su memoria provocó que el Ayuntamiento y el Consejo Local del Movimiento acordaran “no presidir en lo sucesivo, como Autoridades, ningún acto de tipo religioso”⁴²⁸, lo cual constituye una escenificación de la brecha abierta en algunos pueblos entre el poder local y el religioso.

Pero no era necesaria ninguna celebración con especial connotación política para que estos curas utilizaran sus sermones como medio de expresión de sus ideas. Por ejemplo, uno de los grandes conocidos del Gobierno Civil y la Policía era J.B.N. Después de 5 años en Chile con la Obra de Cooperación Sacerdotal Hispano-Americana (OCSHA), experiencia que cambiaría su manera de ver el sacerdocio, fue nombrado consiliario diocesano de la JARC de Zaragoza en 1966⁴²⁹. Después ejerció el sacerdocio en dos pueblos turolenses. Estaba “conceptuado como progresista, de tendencia comunista”⁴³⁰. Por citar solo algunas de las numerosas homilías que aparecen en los documentos policiales, podemos poner como ejemplo la pronunciada el 24 de diciembre de 1972 “sobre la injusticia social, explotación del obrero y contra las decisiones injustas de las Autoridades dictatoriales y en favor de la lucha por la libertad”. En esta misma línea, el “propugnar la igualdad y distribución equitativa de la riqueza, medios indispensables para la paz y la justicia social” en una homilía pronunciada en noviembre de 1973, le valió una

⁴²⁷ Jefatura Superior de Policía: “Nota informativa. Porfirio Pascual Valero” (Zaragoza, 10 de septiembre de 1974), AHPZ, fondos *Gobierno Civil de Zaragoza*, Caja A8847, Carpeta 3.

⁴²⁸ Jefatura Superior de Policía: “Nota informativa. Wirberto Delso Díez” (Zaragoza, 10 de septiembre de 1974), AHPZ, fondos *Gobierno Civil de Zaragoza*, Caja A8847, Carpeta 3.

⁴²⁹ Entrevista oral a J.B.N., Zaragoza, 26 de octubre de 2016.

⁴³⁰ Jefatura Superior de Policía: “Nota informativa. J.B.N.” (Zaragoza, 9 de septiembre de 1974), AHPZ, fondos *Gobierno Civil de Zaragoza*, Caja A8847, Carpeta 3, pp. 2 y 3.

multa de 100.000 pesetas del Gobierno Civil de Teruel⁴³¹.

Para hacer frente a dicha multa, después de negarse a que su familia vendiese unos terrenos para pagarla y de rechazar la ayuda de sus compañeros de promoción en el seminario, decidió poner en marcha una colecta entre los vecinos del pueblo, al considerar que la población le apreciaba y que estarían dispuestos a colaborar⁴³². Gracias a dicha colecta reunió 30.000 pesetas, pero este acto le valió una nueva multa de 25.000 pesetas por parte del Gobierno Civil por organizar “colecta no autorizada”⁴³³. El afectado recurrió a Cantero Cuadrado para expresarle su disconformidad con esta segunda sanción, a lo que el arzobispo respondió que, en efecto, no existían razones para interponerle esta segunda multa, por lo cual habría intervenido y esta multa fue retirada, según J.B.N.⁴³⁴.

No era la primera vez que J.B.N. tenía problemas con las autoridades civiles, ni la única en que la intercesión de Cantero le habría ayudado a sortearlos. Así, ya en marzo de 1973 el sacerdote referido habría criticado la ampliación del Polígono Militar de Maniobras de San Gregorio, en Zaragoza, con duros ataques contra el Gobierno y el Ejército “que coincidían con la propaganda comunista sobre el mismo asunto”. Debido a esta homilía fue puesto a disposición del TOP, pero Cantero denegó la venia para el procesamiento⁴³⁵, permitiendo así al sacerdote beneficiarse del fuero eclesiástico del que gozaban los religiosos.

Más llamativas y directamente relacionadas con los problemas del campo son las declaraciones que hizo el mismo J.B. en las fiestas de Calatorao, en septiembre de 1971, en las que dijo “que la tierra debe ser para quien la trabaja, y no para aquellos que por herencia u otras causas la hayan podido adquirir”. Después, y según los documentos policiales, se refirió a un General, que “no sirve al pueblo sino” que el pueblo le sirve a

⁴³¹ *Ibid.*

⁴³² Entrevista oral a J.B.N., Zaragoza, 26 de octubre de 2016.

⁴³³ Jefatura Superior de Policía: “Nota informativa. J.B.N.” (Zaragoza, 9 de septiembre de 1974), AHPZ, fondos *Gobierno Civil de Zaragoza*, Caja A8847, Carpeta 3, p. 3.

⁴³⁴ Entrevista oral a J.B.N., Zaragoza, 26 de octubre de 2016.

⁴³⁵ Jefatura Superior de Policía: “Nota informativa. J.B.N.” (Zaragoza, 9 de septiembre de 1974), AHPZ, fondos *Gobierno Civil de Zaragoza*, Caja A8847, Carpeta 3, p. 2.

él, para terminar su intervención concluyendo que “el General chupa del pueblo”. Se informa asimismo de que “fue muy comentado lo expuesto entre el vecindario, y aunque la mayoría del personal parece que no le ha dado importancia, otros se han sentido ofendidos”⁴³⁶.

Podemos imaginar lo que este tipo de comentarios suponían para una parte de la población, fundamentalmente para las autoridades locales franquistas y las clases propietarias. El propio J.B.N. afirma que al alcalde y a otras autoridades del pueblo “les sentaba remal” que hablara sobre ciertos asuntos, como cuando comparó en un sermón los salarios agrícolas del pueblo en el que se encontraba con los de una localidad vecina, en la que los salarios eran más elevados⁴³⁷.

A través de determinadas declaraciones, como vemos, se criticaba directamente al poder político y económico del pueblo, cuyos representantes probablemente se sentaban en las primeras filas de la iglesia. Si queremos analizar el poder disruptivo de estos sacerdotes rurales durante el tardofranquismo, y cómo se vivió esta situación por parte de los ciudadanos, es necesario tener en cuenta las reacciones no solo de las autoridades locales, sino del conjunto de la población.

Los informes policiales recogen a menudo, aunque someramente, dichas reacciones causadas en los pueblos por la actitud de estos párrocos. Así, por ejemplo, a consecuencia de la homilía pronunciada el Jueves Santo de 1972 por Ramón Arribas en Alfamén, en la que hablaba de las “injusticias por parte del personal hacendado con el obrero, teniendo al obrero como esclavos, abusando a placer de ellos e insinuando que las Autoridades locales eran las causantes” hubo una “gran indignación entre el personal propietario, toda vez que tales acusaciones son inciertas, [...] ya que actualmente el trabajador agrícola exige más al patrón que el patrón al obrero”⁴³⁸. Vemos cómo, por una parte, se denunciaba

⁴³⁶ Dirección General de la Guardia Civil: “Nota informativa - Actividades religiosas (Comentarios relacionados con la plática de un sacerdote)” (20 de septiembre de 1971), AHPZ, fondos *Gobierno Civil de Zaragoza*, Caja A8847, Carpeta 4.

⁴³⁷ Entrevista oral a J.B.N., Zaragoza, 26 de octubre de 2016.

⁴³⁸ Dirección General de la Guardia Civil: “Nota informativa - Actividades religiosas (Homilía pronunciada el día de Jueves Santo, por el Cura Párroco de Alfamén, Don Ramón Arribas Sánchez)” (6 de abril de 1972),

una determinada situación social y, al mismo tiempo, se señalaba a los propietarios agrícolas y a las autoridades políticas de la localidad como responsables de la injusticia señalada.

Un caso similar es el de Julio Calvo, de cuya actividad se informa frecuentemente. Por ejemplo, en noviembre de 1971, durante una homilía habría mencionado “la existencia de muchas diferencias sociales [...], pero por la forma despectiva de pronunciar las frases, su intención era de clara crítica a la administración del Estado”⁴³⁹. Habría hablado también de su relación con sus superiores jerárquicos, “insinuando no importarle la obediencia” a los mismos. Como decimos, sus homilías aparecen con frecuencia en la documentación policial, y en las mismas hacía tanto comentarios sobre asuntos locales, como reflexiones más generales sobre el sistema económico y político, la libertad o la obediencia.

Esto habría llevado a que “por ser reincidente en esta clase de homilias [...], son muchos los feligreses que no asisten ya a los actos religiosos, por las críticas que hace, no solo de tendencia difamatoria para el Régimen, sino también tachando al vecindario de «mentecato»”⁴⁴⁰. Él mismo reconoce una cierta división en el pueblo, “dejando de ir a misa los que iban con el cura anterior, y empezaron a ir los que no iban” anteriormente⁴⁴¹.

Fueran ciertas o exageradas las palabras sobre las que informan Guardia Civil, Policía y Gobierno Civil, lo que sí muestran los documentos es que una parte de la población consideraba que estos sacerdotes se extralimitaban en lo que debía ser su función puramente pastoral. También nos hablan de una división entre la población,

AHPZ, fondos *Gobierno Civil de Zaragoza*, Caja A8847, Carpeta 4.

⁴³⁹ Dirección General de la Guardia Civil: “Nota informativa - Actividades religiosas (Homilía por el Cura Párroco de Tabuena)” (26 de noviembre de 1971), AHPZ, fondos *Gobierno Civil de Zaragoza*, Caja A8847, Carpeta 4.

⁴⁴⁰ Dirección General de la Guardia Civil: “Nota informativa - Actividades religiosas (Homilía pronunciada por el Cura Párroco de Tabuena) (Zaragoza)” (24 de febrero de 1972), AHPZ, fondos *Gobierno Civil de Zaragoza*, Caja A8847, Carpeta 4.

⁴⁴¹ Entrevista oral a Julio CALVO FRANCÉS, Zaragoza, 26 de julio de 2016. Calvo (Ejea de los Caballeros, Zaragoza, 1929) es sacerdote y fue Delegado Diocesano de Apostolado rural. Fue nombrado párroco de Tabuena (Zaragoza) en 1956, puesto desde el que ejerció la crítica al régimen franquista y al sistema económico en muy repetidas ocasiones, según la documentación de los servicios secretos de la dictadura.

fundamentalmente entre jóvenes y adultos. Estos curas, catalogados como progresistas o, incluso, “de tendencia comunista”, eran acusados de ejercer una influencia nefasta sobre los jóvenes del pueblo, que constituirían su “legión” de seguidores más fieles.

Así, se habla de que el ya citado Ramón Arribas, en Alfamén, se reunía con los jóvenes en el Club Recreativo Parroquial, “induciéndoles a que protesten sobre las actividades de las Autoridades locales y trata de inculcarles el derecho a unas fincas – que según él corresponden al pueblo – enclavadas en aquel término municipal y que lleva en propiedad D. Rosendo Arana”⁴⁴². Es decir, se estaba criticando directamente la propiedad privada de uno de los terratenientes del pueblo, cuyas tierras probablemente trabajarían estos jóvenes.

En la localidad de Bardenas (Ejea de los Caballeros, Zaragoza), pueblo de colonización bautizado como Bardena del Caudillo, el cura Bienvenido Pérez “trata de dividir a las familias, ya que dice a los jóvenes que no deben obediencia a sus padres, y que deben ser libres”⁴⁴³. Acusaciones de este tipo, según las cuales los sacerdotes estarían sembrando la rebelión y la división en el seno de las propias familias, son recurrentes en los documentos consultados. Utilizarían su influencia como párrocos para “corromper” a estos jóvenes, y así se hablaba de un grupo “de unos 18 o 20 jóvenes, todos menores de 25 años”⁴⁴⁴ con los que se reunía Wirberto Delso, al que se acusaba de tratar de inculcar a estos jóvenes “ideas filocomunistas, hablándoles de la doctrina de Kart Marx (*sic*) y entre otras cosas les dice que la tierra está mal repartida, pues el que tiene mucha es que la ha robado él y sus antepasados”⁴⁴⁵.

⁴⁴² Dirección General de la Guardia Civil: “Nota informativa - Actividades religiosas (Homilía pronunciada el día de Jueves Santo, por el Cura Párroco de Alfamén, Don Ramón Arribas Sánchez” (6 de abril de 1972), AHPZ, fondos *Gobierno Civil de Zaragoza*, Caja A8847, Carpeta 4.

⁴⁴³ Dirección General de la Guardia Civil: “Nota informativa. Malestar en la localidad de Bardenas del Caudillo por las actividades de su párroco” (15 de abril de 1972), AHPZ, fondos *Gobierno Civil de Zaragoza*, Caja A8847, Carpeta 4.

⁴⁴⁴ Jefatura Superior de Policía de Zaragoza: “Nota informativa. Sacerdote Don Wirberto Delso Díez” (Zaragoza, 9 de septiembre de 1974), AHPZ, fondos *Gobierno Civil de Zaragoza*, Caja A8848, Carpeta 8.

⁴⁴⁵ Servicio de Información de la Guardia Civil (SIGC): télex de 26 de febrero de 1973, AGA. Citado en Alberto SABIO ALCUTÉN: *Peligrosos demócratas...*, 2011, p. 257.

Sandra Blasco reproduce el testimonio de Ángeles R., una de esas jóvenes “corrompidas” por Bienvenido Pérez en Bárdena del Caudillo. Ángeles considera, más bien, que las reuniones con los “curas revolucionarios” en las que analizaban la realidad le enseñaron a pensar por sí misma y a tener un criterio propio por primera vez en su vida⁴⁴⁶. Esta complicidad de los curas progresistas con los jóvenes de cada localidad, así como el rechazo de la población más mayor, puede ser interpretada como una muestra más de un conflicto que no era solo entre poder civil y religioso, sino una ruptura generacional. La oposición entre dos visiones de la realidad política y social de la España del momento, en la que consideramos que estos sacerdotes, jóvenes y ajenos a la Iglesia de la Cruzada, gozaban de una posición privilegiada para expresar sus ideas.

Las propias autoridades civiles eran conscientes de cómo la influencia con la que contaban los curas, que había sido muy útil años atrás para inculcar el nacionalcatolicismo a la población, se estaba volviendo en su contra. La preocupación de alcaldes, terratenientes y autoridades locales de Falange, entre otros, fue en aumento, y una buena muestra de ello es un informe de la DGS que, a raíz de una homilía de Porfirio Pascual en 1973, analiza durante cuatro páginas la actitud de este párroco y de su compañero José Luis Mur en las localidades zaragozanas de Leciñena y Perdiguera⁴⁴⁷.

Estos dos sacerdotes atendían de manera indistinta las parroquias de los dos pueblos, y vivían juntos en la casa parroquial de Leciñena. A pesar de que Mur era considerado “más cauteloso en la exteriorización de sus ideas”, se habla en plural cuando se afirma que “su pretendida acción pastoral en los mismos [pueblos] es generalmente considerada deplorable y demagógica, dado que pese a lamentables enfrentamientos y violencias acaecidas en aquellos durante nuestra Cruzada, habían logrado un clima de paz y convivencia muy aceptable”.

Además, el informe afirma que se trataba de pueblos con escasas diferencias

⁴⁴⁶ Sandra BLASCO LISA: *La construcción de las subjetividades feministas en el tardofranquismo y la transición. El movimiento feminista en Aragón (1966-1986)*, Tesis doctoral dirigida por Julián Casanova, Universidad de Zaragoza, 2019, pp. 158-159.

⁴⁴⁷ “Homilía en la localidad de Leciñena” (Zaragoza, 31 de diciembre de 1973), AGA (3) 107.2 42/9007, 2. Las siguientes citas textuales, salvo indicación contraria, provienen de este documento.

económicas entre los vecinos, a pesar de lo cual las homilias de Pascual trataban frecuentemente sobre temas sociales, “con un evidente poso de resentimiento e insistiendo con machacona reiteración en los abusos del poder y de los ricos contra los pobres”. Dado que esto no se correspondería con la realidad, se consideraba que los planteamientos de Pascual tenían “más semejanza con la burda literatura comunista que con los luminosos textos evangélicos”, al tiempo que se temía que sus postulados originaran conflictos entre los propietarios y los arrendatarios de los terrenos de cultivo.

Es decir, se presentaba unas comunidades bien integradas en términos ideológicos, sociales y económicos, y una convivencia ausente de conflictos, que estos jóvenes curas habrían venido a romper. Así, y dado que las denuncias de los mismos serían totalmente infundadas, la actitud de estos párrocos era considerada especialmente disruptiva, “ya que los conceptos demagógicos de sus homilias están creando un clima de malestar en la localidad y pueden reavivar lamentables divisiones en el vecindario, afortunadamente superadas”.

Todo ello habría llevado a que algunos feligreses se ausentaran durante las homilias de Pascual, y a que se temiera que algún asistente a la eucaristía interpelara al párroco por sus palabras, con el consiguiente conflicto y escándalo. Así, los Ayuntamientos y los Consejos Locales de ambos municipios estaban sopesando la posibilidad de desplazarse a Zaragoza para solicitar al arzobispo o al Gobernador Civil el traslado de Pascual o, al menos, que su actividad quedara circunscrita a la parroquia que tenía oficialmente asignada, la de Leciñena.

En el caso de Pascual, en enero de 1974 recibió una multa del Gobierno Civil de 150.000 pesetas, una cantidad muy abultada para la época, “por la actitud demagógica y tendenciosa que viene adoptando [...] en contra del sistema político español, culminada en las homilias que ha pronunciado en distintos funerales”⁴⁴⁸, lo que se consideraba infracción a la Ley de Orden Público. Dicha multa fue posteriormente reducida a 75.000

⁴⁴⁸ “Sacerdote Porfirio Pascual Valero” (30 de julio de 1974), Archivo del Gobierno Civil de Zaragoza (AGCZ). Información proporcionada por Alberto Sabio.

pesetas.

Meses después, en julio de 1974, tanto Mur como Pascual dimitieron de sus cargos por el caso Fabara, del que nos ocuparemos en los siguientes epígrafes. El 11 de octubre se habría producido el cese definitivo de ambos, “a pesar de que los dos querían volver a sus cargos”⁴⁴⁹ y de que quienes lo desearon fueron repuestos en los suyos.

Es probable que el eco producido por la actividad de los curas encargados de parroquias rurales fuera relativamente mayor que el de los sacerdotes de las ciudades, por el menor tamaño de las comunidades en las que desarrollaban su tarea y por la influencia que el cura detentaba en las mismas. Buena muestra de ello son las reacciones de las autoridades locales y la división que, al parecer, se dio en algunos pueblos. Es cierto, sin embargo, que la movilización social y las opciones para comprometerse en determinadas luchas era mayor en las ciudades, por lo que vamos a ver cómo las actividades de los curas de la capital eran mucho más variadas que las de los pueblos.

3.1.2 “Homilias demagógicas” y denuncia social en los barrios obreros de Zaragoza

En todo caso, es necesario tener en cuenta que muchos sacerdotes que ejercieron su magisterio en pueblos se trasladaban después a las ciudades. Era frecuente que los curas recién ordenados fueran enviados, en primer lugar, a parroquias rurales, para poder ocupar un puesto en parroquias urbanas más adelante. Además, encontramos vínculos personales, organizativos e ideológicos entre todo el clero progresista de la diócesis de Zaragoza, por lo que los repertorios de acción son similares, así como los planteamientos expresados a través de las homilias, entre otros medios de acción.

A pesar de ello, encontramos diferencias entre algunos de los temas tratados, ya que las problemáticas del campo y la ciudad eran dispares, fundamentalmente en lo que se refiere al aspecto económico y laboral. Podemos decir, por tanto, que se trasluce en todos los casos una crítica más o menos explícita a la dictadura franquista y al capitalismo, pero

⁴⁴⁹ Documento sin título sobre el caso Fabara (octubre de 1974), AGA (3) 107.2 42/9007, 2.

que existe una cierta especificidad en lo que se refiere a problemas más concretos relacionados con el contexto de cada una de las parroquias. Así, mientras en las parroquias de los pueblos era frecuente la mención al desigual reparto de la tierra, en las parroquias situadas en barrios obreros, y cuyos curas estaban de una u otra manera relacionados con la lucha sindical, encontramos homilías que hablan, frecuentemente, de conflictos laborales o de la mala situación de los obreros de la ciudad. Asimismo, y en un contexto de crecimiento de la capital aragonesa, alimentado por el éxodo rural, en ocasiones estos religiosos denunciaron las deficientes infraestructuras de los nuevos barrios o la especulación inmobiliaria, participando, además, en el naciente movimiento vecinal de los años setenta.

Un buen ejemplo de todo esto es la parroquia de Nuestra Señora de Belén, en el barrio del Picarral, regentada por la Misión Obrera de la Compañía de Jesús desde 1966. Se trataba de una comunidad de unos seis jesuitas, varios de los cuales trabajaban como obreros, además de que la mayoría de ellos estaban fichados por la policía por la actividad en sus empresas o por otros motivos. Debido al crecimiento de la población del barrio del Picarral, de la parroquia de Belén se desmembraron en 1972 las parroquias de Nuestra Señora de Nazaret y de Santa Ana, igualmente gestionadas por estos jesuitas, y que también fueron escenario habitual de asambleas y reuniones.

En una misa en la parroquia de Belén, Carmelo Martínez habría pronunciado “frases de abierto ataque al Régimen y exhortó a los fieles para que voluntariamente depositaran una limosna para ayudar a las familias de los obreros despedidos de la empresa *Industrias Balay SA*, con ocasión de la situación conflictiva que tuvo lugar recientemente en la citada factoría”⁴⁵⁰. La documentación policial atribuía a Martínez una “ideología filocomunista”, con contactos constantes “con elementos de las CCOO y del Partido Comunista a los que incluso ha dado albergue en su parroquia”⁴⁵¹.

⁴⁵⁰ Dirección General de Seguridad (DGS): documento sin título sobre Carmelo Martínez (Zaragoza, 4 de junio de 1973), AGA (3) 107.2 42/9007, 2.

⁴⁵¹ “Comparecencia” adjunta a “Incidente en la parroquia de Santa Rita de los PP. Agustinos de esta capital” (Zaragoza, 25 de noviembre de 1972), AHPZ, fondos *Gobierno Civil de Zaragoza*, Caja A8847, Carpeta 3, p. 8.

De otro de los jesuitas de la comunidad, de Félix Cardiel, se nos dice que en las misas en la iglesia de Nazaret

“en la homilía acostumbra a tratar temas sociales, criticando al Régimen y al capitalismo, culpándole de explotar al obrero, al que no le da lo necesario. En general el tono de sus homilías va dirigido a incitar al obrero que pueda escucharlo, a la rebeldía y a la protesta, para conseguir sus reivindicaciones laborales y económicas, llegando a mostrarse partidario del uso de la fuerza si fuera preciso”⁴⁵².

Los movimientos católicos de base fueron también importantes en Torrero, uno de los barrios obreros de la ciudad de Zaragoza con más tradición reivindicativa. Así, en la iglesia de San Antonio el sacerdote Vicente Lorén habría hablado en una homilía en 1970 “de forma clara y sin rodeos” sobre diversos conflictos laborales, refiriéndose de manera especial al caso de la empresa Tusa, “pidiendo a los fieles que se solidarizaran con los despedidos” de la misma. Además, el mismo documento policial menciona que Lorén leyó una lista con los nombres de 20 sacerdotes, entre los que se incluía el suyo, que se habrían “reunido para estudiar estos injustos despidos”⁴⁵³.

Fibras Esso y Balay eran dos de las empresas más importantes de la ciudad. Debido al número de trabajadores que concentraban, fueron foco de conflictos laborales y de la atención del movimiento sindical zaragozano, incluyendo a los curas obreros. Zamora y Pérez, de CCOO, hablan de un repunte de la conflictividad laboral en Zaragoza en 1973, con movilizaciones de varios días en algunas empresas, que fueron seguidas de despidos y sanciones en Fibras Esso y Balay⁴⁵⁴. Con motivo de esta conflictividad, en 1973 encontramos diversas homilías denunciando la situación en estas empresas.

Fue el caso de la pronunciada en la parroquia de la Almudena, en mayo de 1973, por Martín Rodríguez Rojo. Perteneciente a la Hermandad de Sacerdotes Operarios, este cura obrero habría dicho que los trabajadores estaban “altamente oprimidos”, al tiempo

⁴⁵² “Actividades de un sacerdote” (Madrid, 8 de octubre de 1970), AGA (3) 107.2 42/9007, 2, documento A12 – H149 – n.º 41.

⁴⁵³ “Actividades religiosas” (Madrid, 5 de noviembre de 1970), AGA (3) 107.2 42/9007, 2, documento A12 – H149 – n.º 42.

⁴⁵⁴ Miguel Ángel ZAMORA y José Miguel PÉREZ BERNAD: *Comisiones Obreras: artífices...*, p. 106.

que criticaba al capitalismo y alababa la postura de estos trabajadores en los conflictos laborales en marcha en Fibras Esso y Balay⁴⁵⁵.

Este tipo de comentarios no eran vertidos únicamente durante las misas dominicales, sino que el clero progresista aprovechaba también determinadas celebraciones especiales que contaban con la presencia de autoridades para expresar sus ideas. Es el caso, por ejemplo, de la inauguración de fábricas como la de la empresa belga Van Hool, en noviembre de 1972. En dicha inauguración, Porfirio Pascual, a la sazón diácono de Nuestra Señora de Lourdes en Valdefierro, y que había trabajado en el sector metalúrgico en Alemania durante varios años, intervino en la bendición de la factoría. En presencia del Ministro de Finanzas de Bélgica y de las principales autoridades zaragozanas, habría dicho

“que por su condición de obrero-sacerdote y no de sacerdote-obrero, se encontraba allí como en su casa, haciendo crítica contra las condiciones de trabajo de los españoles, comparándolas con las del extranjero, terminando su intervención con las frases: esto no es comunismo, es cristianismo”⁴⁵⁶.

En la ciudad de Zaragoza, tal y como estamos viendo, uno de los temas que aparecían de manera frecuente en las homilías y sermones de estos curas era el referido a los problemas laborales. Sin embargo, el mundo del trabajo no era lo único que preocupaba al clero progresista de la ciudad.

Así, el mismo Pascual protestaba en una homilía en su parroquia, Nuestra Señora de Lourdes, por las maniobras militares en San Gregorio. Señaló que se veía en la obligación de denunciar “que los militares se propongan robar a unos pobres campesinos, quitándoles sus tierras que necesitan para vivir, pues estos militares piensan jugar sobre

⁴⁵⁵ DGS: “Homilía en la parroquia de Nuestra Señora de la Almudena” (Zaragoza, 26 de mayo de 1973), AGA (3) 107.2 42/9007, 2.

⁴⁵⁶ “Nota informativa Porfirio Pascual Valero”, Zaragoza, 10 de septiembre de 1974, p. 1 y “Comparecencia” adjunta a “Incidente en la parroquia de Santa Rita de los PP. Agustinos de esta capital” (Zaragoza, 25 de noviembre de 1972), p. 8, AHPZ, fondos *Gobierno Civil de Zaragoza*, Caja A8847, Carpeta 3.

ellas con cañones y tanques”⁴⁵⁷.

No fue el único sacerdote que protestó por la ampliación del campo de maniobras militares de San Gregorio y por las expropiaciones de tierras que dicha ampliación conllevaba, como ya hemos visto. Sánchez y Benedí relatan que también Carmelo Martínez habría criticado la mencionada ampliación del campo de tiro⁴⁵⁸, al igual que el párroco de Rivas, en Ejea de los Caballeros, que habría dicho que “había que realizar protestas públicas para evitar la existencia de bases yanquis”⁴⁵⁹. Estos sacerdotes se unían a una de las cuestiones que más movilización vecinal provocaron durante los años setenta en Zaragoza.

En lo que se refiere estrictamente al movimiento vecinal, uno de sus motores fue el problema de la vivienda, al que se enfrentaba la clase trabajadora de las ciudades en expansión durante el tardofranquismo. Hasta tal punto que algunos sacerdotes se implicaron de manera activa en las nascentes Asociaciones de Vecinos, cuyas reivindicaciones aparecen también en las homilías.

Es el caso, por ejemplo, de la mencionada homilía de Martín Rodríguez Rojo en mayo de 1973, donde el sacerdote habría criticado los anuncios de algunas empresas constructoras que promovían la compra de una segunda vivienda, lo que Rodríguez consideraba “humillante [...] en una Sociedad donde existen tantas barracas, como en el barrio de La Paz”. Estos comentarios, unidos a los referentes a los conflictos en Fibras Esso y Balay, provocaron que algunos feligreses abandonaran la iglesia, mientras que otros le habrían reprochado su actitud para recordarle que su tarea debía limitarse a predicar el Evangelio, razón por la cual Rodríguez interrumpió la homilía⁴⁶⁰.

⁴⁵⁷ Documento sin título (25 de enero de 1973), AGA (3) 107.2 42/9007, 2.

⁴⁵⁸ Laura BENEDÍ SANCHO y Mari Luz SÁNCHEZ GRACIA: *La Iglesia en la Diócesis de Zaragoza en el tardofranquismo. Conflictos y tendencias*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico. Premios de Investigación (no publicado), 2010, p. 87. Agradezco a sus autoras el haberme facilitado una copia digital de su trabajo.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 51.

⁴⁶⁰ DGS: “Homilía en la parroquia de Nuestra Señora de la Almudena” (Zaragoza, 26 de mayo de 1973), AGA (3) 107.2 42/9007, 2.

Asimismo, según una nota de la DGS de septiembre de 1973, Félix Cardiel pronunció una homilía en la que, a partir de un problema de escolaridad en el barrio de Torrero en 1970 y “tomando como punto de partida los pasajes del Evangelio del día, hizo comentarios sobre lo que significa el Barrio en las Ciudades, definiéndolo como el lugar donde se aloja el sector pobre, en contraposición con las zonas residenciales destinadas a los ricos”. La nota informativa señala que “estos comentarios los hizo en un tono moderado, sin extralimitaciones”⁴⁶¹.

3.1.3 La celebración religiosa como escenario de la contestación

Estos sacerdotes no solo se sirvieron del momento del sermón para vehicular su mensaje sino que, en ocasiones, el conjunto de una celebración religiosa podía convertirse en escenificación de sus posturas contestatarias. Además, conmemoraciones o funerales fueron trasfondo de intervenciones que se salían del ritual habitual y que podían provocar altercados con parte de los asistentes y llamar la atención de las autoridades.

Uno de los episodios que, según la documentación policial, generó alteración del orden público fue la protesta que tuvo lugar durante una misa en la parroquia de Santa Rita de Zaragoza, de los P.P. Agustinos, el 25 de noviembre de 1972. Se trataba de una celebración eucarística encargada por la empresa CALSA (Construcciones Agrometálicas Levante, S.A.) para celebrar su 25 aniversario, a la que asistían los directivos de la empresa, trabajadores y familiares, además de otros invitados. Durante el transcurso de la celebración un grupo de 20 personas, todas ellas vestidas de seglares pero entre las que habría varios religiosos, subió al altar. Una vez allí, el jesuita Juan Acha leyó un texto en el que se invitaba a los asistentes a abandonar la iglesia, por considerar que la empresa CALSA explotaba a los trabajadores y que la celebración a la que asistían suponía una profanación del templo⁴⁶².

⁴⁶¹ DGS: “Misa celebrada por el sacerdote obrero D. Felix Cardiel Mateo” (Zaragoza, 17 de septiembre de 1973), AGA (3) 107.2 42/9007, 2.

⁴⁶² Jefatura Superior de Policía: “Nota informativa - Incidente en la parroquia de Santa Rita de los PP. Agustinos de esta capital” (Zaragoza, 28 de noviembre de 1972), AHPZ, fondos *Gobierno Civil de Zaragoza*, Caja A8847, Carpeta 3.

Tras esta lectura, algunas personas se habrían unido al grupo que había subido al altar y todos ellos salieron de la iglesia, seguidos de un ejecutivo y de un empleado de CALSA. Estos últimos habrían pedido explicaciones a los intervinientes, dando lugar a un altercado en la plaza que se encuentra frente a la parroquia de Santa Rita y a la intervención de la Policía tras la pertinente llamada. La tensión y la confusión del momento permitieron a los sacerdotes interpelados huir del lugar de los hechos, a excepción de Porfirio Pascual. Este último no había entrado a la iglesia, sino que había esperado en el exterior, pero terminó interviniendo en la trifulca para impedir que agredieran a Acha. Pascual fue retenido hasta que llegó la Policía, y fue “invitado” a acompañar a los agentes a Comisaría para tomarle declaración por lo sucedido.

Tras la declaración de Pascual, y al conocer los nombres de los implicados, Juan Acha, Eugenio Arraiza, Carmelo Martínez, Luis Anoro, Mario José Cuartero, Javier Antonio Uranga, Jesús Gil García “fueron invitados a través del Arzobispado de esta Capital a personarse en la repetida Brigada para prestar declaración”, además de citar también al párroco de Santa Rita. Todas estas declaraciones, efectuadas el mismo día 25, generaron un extenso informe policial en el que se incluyen, asimismo, los antecedentes de los implicados. Todos los interrogados, a excepción del párroco de Santa Rita y de Javier Uranga y Jesús Gil, tenían “antecedentes desfavorables, por sus actividades como curas progresistas, relacionados con elementos de las Comisiones Obreras y del Partido Comunista”⁴⁶³, según la policía.

Basándonos en el informe elaborado a partir de las diferentes declaraciones, el acto de protesta tenía dos motivaciones distintas, pero entremezcladas. Si bien la mayoría de los sacerdotes niegan que esta fuera la causa directa de la intervención, lo cierto es que el sacerdote Luis Anoro había trabajado en la empresa CALSA, de la que había sido despedido “por motivos laborales que posteriormente fueron reconocidos como improcedentes por la Magistratura de Trabajo”⁴⁶⁴. Dicha resolución obligaba a la empresa a readmitirle o a pagarle una indemnización, eligiendo Anoro lo primero, a lo cual la

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 2

⁴⁶⁴ *Ibid.*, comparecencias adjuntas, p. 5.

empresa se negó. Además, el informe policial menciona en varias ocasiones la existencia de unas octavillas, tituladas “El Capitán Araña”, que habrían circulado entre los trabajadores de CALSA con la intención de verter injurias sobre Anoro y sobre la utilización que habría hecho del dinero percibido como indemnización.

Por ello, el informe policial achacaba el acto de protesta al “resentimiento” producido por el despido y por la circulación de las citadas octavillas. El grupo de sacerdotes implicados era consciente de que la protesta podía ser fácilmente interpretada como un acto de venganza personal, por lo que se decidió que Anoro quedara al margen, pidiéndosele que abandonara la reunión celebrada en el Colegio Mayor Pignatelli el día 23 para preparar la protesta y que no acudiera a la propia eucaristía. Se pretendía así separar la cuestión personal de la religiosa y evitar que se llegara a las conclusiones a las que, en efecto, llegaba la Policía. Por la misma razón, la mayoría de los interrogados negaron de manera expresa que el despido de Anoro fuese la motivación de la protesta.

Por ejemplo, Carmelo Martínez en su declaración manifestaba su deseo de “añadir que la realización de esta acción la llevaron a cabo, al menos por lo que respecta al declarante, guiado por un sentido evangélico y no como represalia contra la empresa CALSA, por el despido del sacerdote D. Luis Anoro”, mientras Juan Acha quiso “aclarar una vez más que la realización del acto ha querido tener un sentido exclusivamente religioso”, y que no tenía nada que ver con las “hojas difamatorias y calumniosas” sobre Anoro⁴⁶⁵.

Las razones aducidas por los declarantes se fundamentaban en la profanación que suponía celebrar una Eucaristía en nombre de una empresa que cometía injusticias con sus trabajadores. La actitud anticristiana e injusta, no solo de la empresa, sino del propio patrón de la misma, les llevaba a concluir que se trataba de una celebración vacía de todo contenido verdaderamente religioso. Además, los comentarios oídos en el barrio del Picarral les hacían sospechar que los trabajadores acudirían a la misa coaccionados por la empresa, y chantajeados con la promesa de una paga extraordinaria correspondiente a

⁴⁶⁵ *Ibid.*, comparecencias adjuntas, p. 2.

diez días de salario, a percibir una vez celebrada la eucaristía. Todo esto

“hizo pensar al declarante [Eugenio Arraiza] que los obreros, que habitualmente no van a misa, iban a tener con su asistencia al Santo Sacrificio, en esta ocasión, una imagen de la Eucaristía falsa, ya que el ejemplo moral del patrón de la empresa [...] al que iban a ver en el templo como participante, deja bastante que desear desde el punto de vista cristiano, de justicia y trato humano con los trabajadores”⁴⁶⁶.

Acha señalaba, además, la “improcedencia de mezclar en una conmemoración de tipo laboral, actos religiosos”. Todos estos motivos llevaron a los sacerdotes de la comunidad de jesuitas del Picarral, a la que pertenecía Anoro, a acordar “que debían tomar una determinación para concienciar a la empresa y a los trabajadores de la incongruencia de confundir lo religioso con lo profano”⁴⁶⁷.

En cualquier caso, Javier Uranga y Jesús Gil sí reconocían que el caso de Luis Anoro era la causa originaria de la indignación que les inspiraba la celebración de la referida misa, por considerar que se había cometido una injusticia con su compañero, “careciendo por tanto de los elementos básicos de toda celebración eucarística”⁴⁶⁸. También la declaración de Porfirio Pascual iba en esta dirección. Pascual fue llevado a Comisaría inmediatamente después del altercado, por lo que no habría tenido la posibilidad de consensuar la declaración con el resto de implicados. Además, no participó en la reunión de preparación de la protesta, celebrada en el Pignatelli dos días antes de la misma, y en la que se decidió separar explícitamente el problema personal de Anoro con CALSA de la protesta religiosa. Así, Pascual habría declarado ante la Policía que la intención de boicotear la celebración eucarística “se fundamentaba en el deseo de realizar un acto de protesta contra las injurias vertidas contra un Sacerdote-obrero, recientemente despedido de dicha empresa, llamado Padre Anoro, en unas octavillas difundidas en el interior de la factoría”⁴⁶⁹.

⁴⁶⁶*Ibid.*, comparecencias adjuntas, p. 3.

⁴⁶⁷*Ibid.*, comparecencias adjuntas, p. 2.

⁴⁶⁸*Ibid.*, comparecencias adjuntas, p. 6.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 8.

Sea como fuere, la hoja leída por Juan Acha al interrumpir la celebración religiosa incluía la denuncia de ambos hechos: el despido injusto y las calumnias sufridas por Anoro, así como el enriquecimiento de la empresa a costa del esfuerzo de los trabajadores. Estos dos hechos, además del de considerar que los trabajadores acudían a la celebración eucarística coaccionados, llevaba al autor de la hoja a afirmar que “donde hay injusticia, no se puede celebrar la Misa”. Por ello, instaba al sacerdote celebrante y a los asistentes a interrumpir el acto religioso, “porque es falso”, y a abandonar la iglesia⁴⁷⁰.

Parece, sin embargo, que solo las personas que estaban sentadas en las primeras filas de la iglesia pudieron oír las palabras de Acha al leer la hoja, por no tener micrófono. No sabemos el efecto exacto que tuvo su intervención, pues las distintas declaraciones e informes de la Policía difieren tanto en el número de personas que subieron al altar, como en las que posteriormente se unieron al primer grupo para abandonar la iglesia. El resumen de las diligencias policiales afirma, en cualquier caso, que unas 40 personas “situadas estratégicamente para dar la impresión de constituir mayor número” habrían salido del templo, mientras que el resto de asistentes se habrían mantenido en sus sitios con normalidad, a excepción de las dos personas que salieron para pedir explicaciones a Acha y sus acompañantes.

La Policía concluía también, a partir de los comentarios de los asistentes, que de haberse oído las palabras pronunciadas por Acha al interrumpir la celebración, la alteración del orden público hubiera sido mucho mayor, “llegándose incluso a expulsar violentamente a los intrusos”⁴⁷¹. Como hemos explicado, el asunto quedó en una trifulca en el exterior de la Iglesia entre un directivo y un empleado de CALSA y el grupo de sacerdotes. Sin embargo, el incidente nos permite plantear algunas consideraciones.

Por ejemplo, la hoja requisada denunciaba que el despido y las calumnias sufridas por Anoro estaban “sucediendo también en otras empresas con los sacerdotes obreros”⁴⁷².

⁴⁷⁰ *Ibid.*, hoja adjunta.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 2.

⁴⁷² *Ibid.*, hoja adjunta.

En efecto, y como veremos en el siguiente epígrafe, algunos curas obreros relatan que ocultaban su calidad de sacerdotes a sus empleadores y compañeros, tanto para ser considerados como uno más, como para evitar represalias ante la resonancia que estaba adquiriendo el fenómeno de los curas obreros y del clero contestatario.

La hoja intervenida hacía también referencia a la injusticia que suponía que se realizaran horas extraordinarias, al denunciar que el enriquecimiento de los patronos a costa del esfuerzo de los trabajadores aumentaba gracias a ellas. En el epígrafe siguiente veremos cómo parte del malestar con Anoro podría tener su origen en la supresión de las horas extraordinarias en la empresa como consecuencia de una protesta del sacerdote respecto a su existencia.

En resumen, se puede afirmar que en la protesta de Santa Rita se mezclaban motivaciones políticas, sociales y evangélicas con cuestiones personales, a pesar del celo del grupo de sacerdotes por separar el caso particular de Anoro de la intervención en la eucaristía. También podemos señalar la incoherencia que suponía denunciar que se mezclasen cuestiones laborales y religiosas, mientras hemos visto cómo muchos de los sacerdotes que intervinieron en Santa Rita hacían lo propio en sus eucaristías. En cualquier caso, un acto como este tenía un gran potencial público de denuncia, al reunir tanto a trabajadores como a directivos e invitados de los mismos en una parroquia del centro de la ciudad.

Un año después de este incidente tenía lugar uno de los hechos que marcaron el movimiento ciudadano en Zaragoza. Se trata del incendio ocurrido en la Tapicería Bonafonte, en el barrio de Las Fuentes. Tuvo lugar el 11 de diciembre de 1973 y en él murieron 23 trabajadores, la mayoría habitantes del barrio. Las asociaciones vecinales salieron a la calle para demandar mejoras urbanísticas y laborales. También grupos cristianos de base dieron su respuesta a este accidente, y “de una reunión que un grupo de 27 cristianos (obreros, estudiantes y sacerdotes) [...] celebró durante la noche del 17 al 18 de diciembre en la iglesia de uno de los barrios de la ciudad” salió un texto que informaba

sobre el suceso y denunciaba sus causas⁴⁷³. En el documento se relataban los hechos ocurridos, a partir de lo cual se realizaba una dura crítica de las condiciones laborales de muchas empresas en Zaragoza, de la actuación de los bomberos, de la actitud de la prensa, la de las autoridades civiles y la de la Iglesia “oficial”.

Es significativa la crítica abierta que se hace de la postura de la jerarquía eclesiástica, representada por el arzobispo de Zaragoza, Pedro Cantero Cuadrado. Este había oficiado un multitudinario funeral en la basílica del Pilar⁴⁷⁴, colaborando como una autoridad más en la organización de todo el “tinglado religioso y cultural [...] lo más fastuoso y triunfalista posible”, sin preocuparse por las preferencias de las familias de los fallecidos y no permitiendo a otros obreros transportar los féretros. Además, el documento se preguntaba el porqué de la presencia de autobuses de policías detrás del Pilar el día de los funerales. A continuación, se reflexionaba sobre la homilía del arzobispo, cuyo lenguaje se consideraba generalizador, ya que sus palabras no contaban con concreción histórica ni crítica alguna de la situación que había provocado el accidente. Por el contrario, este parecía producto de la mala suerte, el destino o la voluntad de Dios, y se hablaba de los deseos de la Iglesia de “justicia social en el mundo del trabajo; mayores garantías técnicas, jurídicas y sociales en las instalaciones de las empresas y en las leyes”, lo que en definitiva formaría parte de “una postura pretendidamente neutralista de la Iglesia que quiere quedar bien con todos sin comprometerse con ninguno”.

Sin embargo, frente a esta postura de la Iglesia oficial, numerosos cristianos habrían participado, junto a las organizaciones políticas y vecinales de Zaragoza, en la respuesta obrera que se había dado al suceso, y que se articuló fundamentalmente en torno a los funerales en las parroquias de barrios como Las Fuentes o San Pablo⁴⁷⁵. Además, el Club Parroquial San Mateo, en Las Fuentes, anunció que suspendería su Semana Cultural para

⁴⁷³ “Informe sobre los 23 obreros muertos en el incendio del taller Tapicería Bonafonte del barrio de Las Fuentes (Zaragoza)”, Archivo Comisión Nacional HOAC (ACNHOAC), Caja 237, Carpeta 3 (*Diócesis y zonas: Aragón 1973-1986 y S/F*), Subcarpeta 3 (*Aragón 1973*). En las siguientes páginas, todos los textos entrecomillados proceden de este documento, salvo indicación contraria.

⁴⁷⁴ “Manifestación de dolor”, *Heraldo de Aragón*, 13 de diciembre de 1973, pp. 1 y 4-7.

⁴⁷⁵ “Misa funeral en la parroquia de San José Artesano de Las Fuentes”, *Heraldo de Aragón*, 15 de diciembre de 1973, p. 4 y “Sufragio en la Iglesia de San Pablo”, *Heraldo de Aragón*, 16 de diciembre de 1973, p. 7.

sustituirla por dos recitales de música popular que servirían para recaudar fondos en beneficio de las familias afectadas⁴⁷⁶. Sin embargo, unos días después se anunciaba la suspensión de estos recitales “por razones ajenas a los organizadores”⁴⁷⁷. Quizás a esa suspensión aludía el documento firmado por cristianos de base al referirse a “la prohibición gubernativa de actos populares en beneficio de las familias de los compañeros muertos”⁴⁷⁸. También se denunciaba que los actos públicos celebrados habían sido vigilados y reprimidos por la policía.

En efecto, varios documentos policiales informaban de la celebración de funerales los días 17 y 18 de diciembre de 1973 en las parroquias de San Agustín (San José), San Francisco de Asís (Torrero), San Pablo (en el barrio del mismo nombre), Nuestra Señora de Guadalupe (Delicias), San José Artesano (Las Fuentes) y Nuestra Señora del Rosario (Almozara). El relato policial de los hechos prestaba atención, además de a la cantidad y tipo de asistentes, a las palabras de los sacerdotes celebrantes, destacando el más mínimo tono de denuncia y todo lo que pudiera salirse del “carácter estrictamente religioso y evangélico”⁴⁷⁹. En la mayoría de los casos los funerales terminaron sin altercados, no así en San José Artesano y en Nuestra Señora del Rosario. El primero de ellos, el celebrado en la parroquia de Las Fuentes, fue el más multitudinario, con unos 2.000 asistentes. A su término y ya en el exterior del templo, la policía relata que alguien gritó “Justicia, justicia y no limosnas; han de caer muchos culpables”, proclama que no habría encontrado respuesta entre los asistentes⁴⁸⁰.

En cuanto al funeral celebrado en Nuestra Señora del Rosario, en la Almozara, la policía atribuía la organización del acto a uno de los sacerdotes concelebrantes, Francisco

⁴⁷⁶ *Heraldo de Aragón*, 13 de diciembre de 1973, p. 8.

⁴⁷⁷ *Heraldo de Aragón*, 16 de diciembre de 1973, p. 7.

⁴⁷⁸ “Informe sobre los 23 obreros muertos en el incendio del taller Tapicería Bonafonte del barrio de Las Fuentes (Zaragoza)”, ACNHOAC, Caja 237, Carpeta 3 (*Diócesis y zonas: Aragón 1973-1986 y S/F*), Subcarpeta 3 (*Aragón 1973*).

⁴⁷⁹ Jefe Superior de Policía de Zaragoza: “Funerales por las víctimas del siniestro en «Tapicerías Bonafonte»” (Zaragoza, 18 de diciembre de 1973), AGA (3) 107.2 42/9007, 2, p. 1.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 2.

Javier Marcellán, “jesuita progresista y cura obrero”⁴⁸¹. Si bien la homilía, pronunciada por el párroco, había sido “correcta” y de “carácter espiritual y ortodoxo”, un seglar había intervenido en el momento de las preces pidiendo por el fin de las injusticias y de la explotación del hombre por el hombre, y “para que seamos capaces de denunciarlas, de no estar pasivos y reaccionar como aconseja el papa Pablo VI”. El mismo hombre, una vez terminada la celebración, habría cogido el micrófono de la iglesia para decir que “la verdadera Eucaristía empieza de puertas a fuera”. Así pues, una vez en el exterior del templo había tenido lugar un conato de manifestación protagonizado por un centenar de jóvenes que reclamaban libertad y mejores condiciones laborales. La protesta había sido rápidamente disuelta, ya que la Jefatura Superior de Policía había organizado el pertinente dispositivo policial en previsión de que se produjeran altercados. El seglar que había intervenido fue identificado y llamado a declarar, con el resultado de una multa de 50.000 pesetas en aplicación de la Ley de Orden Público⁴⁸².

Varios actos religiosos adquirirían así carácter político, ya fuese de manera activa o por el significado que las propias fuerzas de seguridad les otorgaban, vista la vigilancia a la que les sometieron. Si bien la mayoría de los funerales habían terminado sin gran cosa que señalar, más allá de algunas frases que insinuaban que el accidente no había sido fortuito sino provocado por la falta de medidas de seguridad adecuadas, el dispositivo policial desplegado para vigilarlos y reprimir las posibles “desviaciones” muestra hasta qué punto algunas celebraciones religiosas se habían convertido en actos subversivos en potencia. Asimismo, estos funerales, con importante participación popular; y las palabras en ellos pronunciadas, denunciando el incumplimiento de la legislación en materia de seguridad en el trabajo, parecían querer ser el contrapunto a la celebración oficial en la basílica del Pilar y a la homilía redactada por Cantero Cuadrado.

La vigilancia policial es explicable en el contexto eclesial que venimos describiendo, pero también debido a la conmoción que el accidente laboral de Tapicerías

⁴⁸¹ Jefe Superior de Policía de Zaragoza: “Funeral por las víctimas del siniestro en «Tapicerías Bonafonte»” (Zaragoza, 19 de diciembre de 1973), AGA (3) 107.2 42/9007, 2.

⁴⁸² Dirección General de Seguridad: “Funerales víctimas incendio Tapicerías Bonafonte” (Madrid, 2 de enero de 1974), AGA (3) 107.2 42/9007, 2.

Bonafonte causó en la ciudad. De hecho, la movilización que siguió a esta tragedia es recordada desde distintos colectivos como un hito fundamental en la historia del movimiento ciudadano en Zaragoza. Casi tres años más tarde, en junio de 1976, tuvo lugar una manifestación en Las Fuentes para protestar la sentencia por este incendio. Según *Andalán*, más de 6.000 personas respondieron al llamamiento de la Asociación de Vecinos del barrio⁴⁸³, teniendo lugar así “la primera manifestación legal de la predemocracia”⁴⁸⁴.

En ese mismo periodo predemocrático, en el que las primeras manifestaciones autorizadas convivían con los últimos coletazos del franquismo en materia de orden público, algunas celebraciones religiosas continuaron acogiendo protestas. En Zaragoza, una misa celebrada por las víctimas de los disturbios de Vitoria, Basauri, Elda y Tarragona en marzo de 1976 terminó con cierta alteración del orden público. La misa tuvo lugar el 9 de marzo en la basílica de San Antonio de Zaragoza, gestionada por los Capuchinos, y fue oficiada por el Superior de la Orden, Luis Sarriés, “ayudado por el sacerdote-obrero Porfirio Pascual Valero”. La celebración de esta misa había sido anunciada con carteles en la Universidad y en distintas partes de la ciudad, organizada por la Unión de Trabajadores y Técnicos del sindicato del Metal. Un documento dirigido por la policía de Zaragoza a la Dirección General de Seguridad habla de unos 1.500 asistentes, “que llenaban totalmente el templo, más unas 300 que tuvieron que permanecer en el atrio por no tener sitio dentro”. Eran, en su mayoría, varones jóvenes, “con aspecto de obreros y estudiantes”⁴⁸⁵.

Si bien el informe policial consideraba la intervención de Sarriés como “netamente cristiana”, y no hacía ninguna referencia a la actuación de Pascual, sí se relata que “un

⁴⁸³ Luis GRANELL: “Permisos, ¿con segundas? 15 días en la región”, *Andalán*, 1 de julio de 1976, n.º 92, p. 5.

⁴⁸⁴ “30 años de la FABZ (y 40 de del movimiento vecinal)”, *La calle de todos*, diciembre 2008, p. 17 y “Tapicería Bonafonte y la primera manifestación autorizada en Zaragoza”, 9 de julio de 2010. Recuperado de internet (<http://www.psoe.es/zaragozalafuentes/docs/480088/page/tapiceria-bonafonte-primeramanifestacion-autorizada-zaragoza.html>).

⁴⁸⁵ Jefe Superior de Policía de Zaragoza: “Misa por las víctimas de Vitoria, Basauri, Elda y Tarragona, en la basílica de San Antonio de esta capital” (Zaragoza, 10 de marzo de 1976), AGA (3) 107.2 42/9007, 2, documento IG-45660, p. 1 y 2.

joven con aspecto de obrero [...] dio lectura a un folio que contenía la homilía de Vitoria; su lectura fue interrumpida varias veces con aplausos de los asistentes”⁴⁸⁶. Dicho joven habría sugerido, además, la recogida de ayudas económicas para los familiares de los fallecidos. Así pues, una vez terminada la celebración, parte de los asistentes se habrían congregado en la puerta de la basílica para proferir gritos de “amnistía”, “libertad”, “policías asesinos” y “solidaridad con Vitoria”, y desplegado una pancarta en la que podría leerse “Fraga y policía asesinos de Vitoria” y “¡¡Abajo la dictadura!!”. Esto provocó un conato de manifestación y los consecuentes altercados con las fuerzas del orden por el barrio de Torrero. La normalidad fue restablecida una hora después, y dos estudiantes fueron detenidos⁴⁸⁷.

Este episodio es ejemplo de la solidaridad entre protestas que se fue extendiendo como motor de la lucha obrera a finales del franquismo. La motivación directa de este acto no era un acontecimiento local, sino la represión ejercida por unas fuerzas de seguridad y un Ministerio del Interior todavía moldeados por la dictadura.

Asimismo, en los últimos párrafos nos hemos referido a varias celebraciones religiosas en las que el principal vigilado no fue el sacerdote, sino seculares que intervinieron durante la misa en cuestión o después de ella. Así, el clero cedía el protagonismo a los ciudadanos en un escenario netamente religioso que adquiría, de esta manera, otro significado.

Hemos analizado cómo estos religiosos se sirvieron de su posición como sacerdotes para ejercer su compromiso sociopolítico. Sin embargo, uno de sus principales planteamientos suponía, precisamente, desprenderse de los privilegios y la separación del resto de la sociedad que implicaba su cargo. Esto se llevó a cabo a través de la “incardinación en la masa”, la vida cotidiana y la militancia individual en movimientos sociales antifranquistas.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 1.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 2 y 3.

3.2 LA INCARDINACIÓN EN LA MASA: OBREROS Y VECINOS

Fenómenos como el clero contestatario y los curas obreros son inseparables de los movimientos de apostolado obrero, pues pretendían responder a una misma problemática. Muchos de los sacerdotes que terminarían enfrentándose a la dictadura franquista, que se pusieron a trabajar como obreros o que asumieron un compromiso sindical vivieron su “despertar” gracias al contacto con la HOAC y la JOC. Si estas organizaciones, al igual que sus homólogas europeas, habían nacido con el objetivo de enviar “apóstoles” obreros a evangelizar a sus iguales tras constatar la ineficacia del apostolado tradicional, el planteamiento de los curas obreros iba un paso más allá. Los curas franceses que, tras las sucesivas llamadas de alarma por el páramo espiritual en el que se habían convertido las clases populares galas⁴⁸⁸, habían adoptado un “espíritu de misión” para solucionarlo, se habían topado con el enorme desinterés y rechazo que la religión provocaba en los trabajadores industriales de los suburbios de las grandes ciudades.

Así, para ganarse cierta legitimidad y credibilidad entre la clase obrera y llevar a cabo su reconquista espiritual, era necesario desprenderse, en primer lugar, del halo de privilegio que envolvía a los sacerdotes. Asimismo, el espíritu de conquista tenía que ser sustituido por las nociones de *presencia* y de *testimonio*, lo que se concretó a través de la incardinación en la masa obrera⁴⁸⁹. Esto solo podía llevarse a cabo viviendo la realidad concreta de la clase trabajadora, no como meros espectadores sino convirtiéndose ellos mismos en obreros, a través de dos vertientes principales: el trabajo asalariado y el lugar y las condiciones de vida. Esta experiencia les llevó, de manera más o menos natural, a comprometerse en el movimiento obrero y en el vecinal.

3.2.1 Religiosos en el trabajo: curas y monjas obreros

La experiencia de los *prêtres ouvriers* comenzó en Francia en 1944 enmarcada por la *Mission de Paris*, y pronto fue imitada por curas belgas. Iniciativas previas como la

⁴⁸⁸ Henri GODIN y Yvan DANIEL: *La France, pays de mission?*, Paris, Cerf, 1943.

⁴⁸⁹ Guillaume CUCHET: "Nouvelles perspectives historiographiques sur les prêtres-ouvriers (1943-1954)", *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 87, 3 (2005), pp. 177-187, esp. p. 182.

Mission de France, creada en 1941, ya habían organizado experiencias en el trabajo para seminaristas con el objetivo de que conocieran mejor el ambiente obrero. En un principio se limitaron a las vacaciones de verano⁴⁹⁰, como ocurrió también en España, donde los seminaristas tuvieron la oportunidad de asistir a campos de trabajo organizados, inicialmente, por el Servicio Universitario del Trabajo (SUT)⁴⁹¹. Sin embargo, en 1954 el Vaticano prohibió a los sacerdotes dedicar más de tres horas diarias al trabajo asalariado, orden que todos los curas obreros belgas y la mitad de los franceses acataron⁴⁹². La laxitud a la hora de cumplir las directrices vaticanas provocó que en 1959 una nueva prohibición de trabajar, total en este caso, fuese lanzada por la Santa Sede. La experiencia fue autorizada de nuevo en 1965, tras el Concilio Vaticano II, dando un nuevo impulso institucional a una realidad que nunca había desaparecido en el caso francés⁴⁹³, y favoreciendo su extensión a otros países, como España, Italia o Alemania.

La cuestión del apoyo institucional es relevante, pues marca una diferencia de peso entre Francia y España. Mientras en el país vecino diversas instituciones promovidas por los obispos y relativamente centralizadas enmarcaron el apostolado de los curas obreros, en España la experiencia se organizó, más bien, de manera espontánea. Si bien existía un caldo de cultivo previo que favoreció este tipo de pastoral, y aunque algunos obispos vieron la experiencia con buenos ojos y la ampararon en el marco de sus respectivas diócesis, no existió un empuje explícito por parte del conjunto del episcopado español.

Por otra parte, la experiencia española coincide con la segunda fase del movimiento europeo de los curas obreros, recuperados tras las sucesivas prohibiciones y en un ambiente postconciliar propicio. También la efervescencia de los movimientos sociales en toda Europa pudo contribuir a la contestación católica, y viceversa, tal y como sugiere Gerd-Rainer Horn al hablar de las “raíces católicas de 1968”⁴⁹⁴. En cualquier caso, lo

⁴⁹⁰ Charles SUAUD y Nathalie VIET-DEPAULE: *Prêtres et ouvriers...*

⁴⁹¹ Julio PÉREZ PINILLOS: *Los curas obreros...*, p. 39.

⁴⁹² Gerd-Rainer HORN: *The Spirit of Vatican II...*, p. 61.

⁴⁹³ Charles SUAUD y Nathalie VIET-DEPAULE: *Prêtres et ouvriers...*, pp. 9-15.

⁴⁹⁴ Gerd-Rainer HORN: *The Spirit of Vatican II...*, p. 3.

cierto es que el movimiento nace en España sin una experiencia previa tan desarrollada como en Francia, aunque sí con importantes raíces que han sido exploradas en el capítulo anterior. Además, los curas españoles contaban con referentes más allá de nuestras fronteras. A pesar de ello, y como es obvio, el régimen político dictatorial vigente en España expondrá a los sacerdotes obreros españoles a riesgos mayores que sus compañeros europeos. No solo estaban reivindicando y poniendo en práctica un modelo diferente de sacerdote, sino también derechos inexistentes en la España tardofranquista al comprometerse en el movimiento sindical clandestino.

Conviene, al menos brevemente, caracterizar el fenómeno centrándonos en el caso español, para precisar qué entendemos por curas obreros. Torres Barranco ha otorgado al grupo de los curas obreros gaditanos una serie de características entre las que incluye el ejercicio de un trabajo asalariado, la renuncia a la paga del Estado como sacerdote, la vida en las mismas condiciones y lugares que el resto de trabajadores, el abandono de la sotana y una determinada concepción de la acción pastoral y de la dignidad cristiana del trabajo⁴⁹⁵. Asimismo, todos ellos tendrían una similar orientación ideológica⁴⁹⁶ que concretaban en su compromiso sociopolítico en el sindicalismo, en la parroquia o en las Asociaciones de Vecinos. Se trataba, en definitiva, de “ser de” y no solo de “estar con” los obreros⁴⁹⁷, acompañamiento que se había mostrado a todas luces insuficiente en los sucesivos intentos de evangelización de la clase trabajadora.

Es también relevante puntualizar el tipo de empleos a los que se dedicaban los curas obreros, pues no considero que cualquier trabajo asalariado diferente al de sacerdote

⁴⁹⁵ Torres Barranco se refiere a “curas que en el ejercicio de su magisterio dedicaban la mayor parte de su tiempo a una actividad profesional y el tiempo libre a su misión pastoral entre los fieles, renunciando a la paga estatal a la que tenían derecho como sacerdotes por su deseo de vivir del salario conseguido con sus propias manos. Además, de ordinario vivían juntos varios de ellos en domicilios particulares no pertenecientes a la iglesia localizados en los mismos barrios populares en los que lo hacía mayoritariamente la clase obrera, con una inequívoca voluntad de permanecer dentro de ella para siempre bajo el principio de encarnación, frente a otros compromisos temporales dentro del mundo obrero. Finalmente, mantienen reuniones periódicas con otros sacerdotes que sí estaban ocupados por completo al ejercicio de su ministerio estrictamente eclesial”. Francisco Javier TORRES BARRANCO: *De los curas-obreros...*, pp. 41-60.

⁴⁹⁶ Torres Barranco delimita de manera sencilla las categorías de “clero progresista” y “cura obrero”, en ocasiones confundidas, “partiendo de la base de que si bien no todo cura progresista era cura obrero, todo cura obrero era progresista”. *Ibid.*, p. 43.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 44.

pueda ser incluido en el espíritu de encarnación que inspiraba a estos religiosos. Torres Barranco incluye en esta categoría a sacerdotes que trabajaron, por ejemplo, como administrativos o profesores en academias privadas, o en cualquier empleo al que no hubieran accedido por su formación teológica, en el que trabajaran por cuenta ajena y en el que no estuvieran al mando de trabajadores subordinados⁴⁹⁸. Sin embargo, la orientación de los curas obreros otorgaba un gran simbolismo al trabajo manual y al concepto más clásico de clase obrera representado por los trabajadores de cuello azul, dado que se trataba de compartir las condiciones de vida y de trabajo de los más desfavorecidos. Además, si pretendían tener un mínimo de legitimidad para evangelizar a la clase obrera, no podían ser vistos como privilegiados, ni siquiera ejerciendo un puesto de cualificación media. Por ello, existía también cierta mística del sacrificio y una voluntad de buscar los oficios más duros y más básicos en la escala profesional, renunciando a ascensos y puestos de oficina. Sin embargo, no todos soportaron este tipo de empleos, y la dureza de la experiencia hizo que algunos de ellos desmitificaran a la clase obrera⁴⁹⁹.

Así, en otras regiones y países nos encontramos con curas mineros, pescadores o jornaleros, al ejercer las profesiones más comunes entre sus convecinos. En el caso de la capital aragonesa, estos sacerdotes trabajaron, sobre todo, en empresas dedicadas a la metalurgia y a la construcción, sectores industriales más importantes en la Zaragoza de la época. En el resto de la diócesis, en cambio, no encontramos apenas curas trabajando en el sector agrícola. Quizás porque aquellos con más vocación obrera hicieron lo posible para ser destinados a Zaragoza, donde tenían más oportunidades de encontrar un empleo en el sector industrial.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, pp. 45-46.

⁴⁹⁹ Fue el caso, como veremos, de María José Sirera, y también de sacerdotes como el jesuita Alberto Guerrero: “en esas circunstancias, uno enseguida se da cuenta de que ser obrero no es ninguna ganga y de que el cristianismo debe ser liberador y «buena noticia» para los explotados”. Consciente de que no soportaría el trabajo de peón durante mucho tiempo, aprendió el oficio de tornero, a pesar del “desclasamiento” que esto podía suponer a ojos de otros curas obreros que consideraban que tenían que ejercer los oficios de menor categoría para llevar su encarnación hasta las últimas consecuencias. Trabajó en un taller con unos compañeros “con muy pocas inquietudes, de casa al trabajo y del trabajo a casa. Y a veces autoritarios y abusones con el aprendiz, como si fuera su esclavo [...]. ¡Buen lugar para no idealizar a la clase obrera!”. Xavier CORRALES ORTEGA: *De la misa al tajo...*, pp. 121 y 123.

Es esta experiencia del trabajo físico, entre otros elementos, la que ha llevado a Cavalin, Viet-Depaule y Suaud a inspirarse en Pierre Bourdieu para hablar del “elemento corporal” de la experiencia de los curas obreros. En primer lugar, porque la mística de la encarnación rompía radicalmente con la visión tradicional del sacerdote que, precisamente, debía definirse por su separación del resto de la sociedad. El nuevo modelo implicaba una nueva manera de comportarse, de relacionarse y de estar en el mundo, que incluía aspectos como el habla, los gestos, los lugares que frecuentaban o el abandono de la sotana⁵⁰⁰. Era necesario romper con una corporeidad sacerdotal integrada y asimilada hasta ser reproducida de manera automática, para que fuera sustituida por la del cuerpo obrero.

Al mismo tiempo, la dureza del trabajo físico y sus consecuencias sobre el cuerpo de los curas obreros los transformó de manera profunda e irremediable. Si bien estos religiosos llegaron a la pastoral del trabajo a través de una evolución intelectual y teológica importante abordada en el capítulo anterior, es la experiencia misma del trabajo físico la que más contribuyó a su transformación profunda. Se trataba de un proceso de reconstrucción de sí mismos que, en ocasiones, adquiría dimensiones identitarias. Tal y como expresa uno de los testimonios recogidos por Suaud y Viet-Depaule, lo esencial de ese cambio es que el trabajo les hacía “diferentes” a lo que habían sido hasta entonces⁵⁰¹, transformando su esencia y su identidad.

El cambio no se dio únicamente a través de la experiencia del trabajo, sino que gran parte de la concienciación política que estos curas adquirieron se dio por el contacto con otros compañeros de trabajo y de barrio, con los que se compartieron problemáticas y luchas. Además, su testimonio no se limitó a la incardinación en el trabajo, sino que la mayoría de los curas obreros, así como otros sacerdotes que nunca trabajaron, utilizaron sus propias parroquias y su posición como religiosos para denunciar conflictos laborales, pedir la solidaridad de los feligreses para obreros en huelga y para realizar asambleas y reuniones, tal y como se analiza en el conjunto de este capítulo. Esta utilización de lo que

⁵⁰⁰ Tangi CAVALIN, Charles SUAUD y Nathalie VIET-DEPAULE: *De la subversion...*, p. 12.

⁵⁰¹ Charles SUAUD y Nathalie VIET-DEPAULE: *Prêtres et ouvriers...*, p. 196.

constituía un privilegio rompía con el principio de la incardinación como uno más, pero se hacía cumpliendo con la función parapolítica y desde el convencimiento de que los medios con los que contaban como eclesiásticos debían ser puestos a disposición del conjunto de la sociedad.

Todo ello era inseparable de un mínimo compromiso personal con la lucha obrera en su lugar de trabajo, cuestión de la que nos ocuparemos en este epígrafe. En función de la personalidad o de la estrategia de cada sacerdote, el lugar que ocuparon respecto al movimiento obrero fue diferente: encontramos curas obreros que pretendían ser uno más entre sus compañeros, mientras que otros ejercieron un claro papel de liderazgo⁵⁰². Asimismo, mientras algunos aseguran haberse limitado a informar a sus compañeros sobre sus derechos, otros habrían llevado a cabo una acción más claramente enfocada a promover la movilización colectiva en sus empresas.

En el caso de Zaragoza podemos hablar de menos de una decena de nombres importantes por su implicación en el movimiento obrero, la mayoría de los cuales ya han sido mencionados. Es el caso de Félix Cardiel, jesuita de la comunidad del Picarral sin cargo pastoral concreto, pero que colaboraba con la parroquia de Nazaret. Además, Cardiel trabajó como obrero de la construcción en distintas empresas, y la documentación policial da buena cuenta de su “actividad subversiva” y de las alteraciones que habría causado en sus lugares de trabajo. Su nombre aparece repetidas veces en la documentación policial, señalado como responsable de agitación entre los trabajadores, de la redacción de hojas reivindicativas y de estar, dentro de CCOO, a cargo de la “Caja de solidaridad” para ayudar a los familiares de los detenidos políticos. Hay que señalar que la documentación de los servicios de inteligencia atribuía contactos con CCOO a casi todos los curas progresistas, punto que no ha sido confirmado por ninguno de los entrevistados.

Una nota informativa de la Jefatura Superior de Policía aseguraba que Cardiel, “aprovechando su condición de obrero, cultiva la relación con los trabajadores [...], a los

⁵⁰² Xavier CORRALES ORTEGA: *De la misa al tajo...*

que incluso busca por las obras de los pueblos, hablándoles en términos subversivos, puesto que, entre otras cosas, les recomendaba el derecho a la huelga”⁵⁰³. Además, según la policía, estaba vinculado a CCOO, a las que habría proporcionado locales para reunirse, fundamentalmente en parroquias de barrios trabajadores como las de Belén, San Lino, San Mateo y Nuestra Señora de Guadalupe. El citado documento afirmaba también que estaba “conceptuado como muy progresista, quizá el más exaltado de los de esta tendencia en Zaragoza”.

Lo “exaltado” de las posiciones de Cardiel habría originado, al menos en una ocasión, un choque con sus propios compañeros sacerdotes. Así lo recoge una carta dirigida por uno de estos sacerdotes “desafectos al régimen” a su compañero Wirberto Delso, a quien escribía para informarle sobre la organización de una reunión a la que debían acudir la mayor cantidad posible de curas “para exigirnos un camino que nos independice de la Iglesia y el estado”⁵⁰⁴. Una de las medidas que planeaban poner en marcha era la creación de un fondo común al que todos aportarían sus ingresos, y del que cogerían lo necesario para su sustento, con el fin de “recoger dinero para la liberación del pueblo” a través de vías todavía por decidir y entre las que se planteaban la editorial ZYX o algún partido político no precisado.

Sin embargo, esta cuestión provocó una discusión:

“Hubo una tensión fuerte entre Cardiel y el resto. Félix decía que tenemos que trabajar todos y luego hablaremos, el resto decía que con esta radicalización no vamos a ninguna parte. Debemos conformarnos con poner el dinero en común y ya iremos avanzando [...]. Cardiel dice que esa es una liberación solo de palabra”⁵⁰⁵.

Cardiel defendía, de esta manera, la incardinación en la masa con todas sus consecuencias. Probablemente ponía de relieve, asimismo, el lastre y la contradicción que

⁵⁰³ “Nota Informativa. Félix Cardiel Mateo” (Zaragoza, 12 de septiembre de 1974), AHPZ, fondos *Gobierno Civil de Zaragoza*, Caja A8847, Carpeta 3.

⁵⁰⁴ “Transcripción literal de dos cartas manuscritas” dirigidas por J.B.N. a Wirberto Delso a principios de 1973 (Madrid, 6 de abril de 1973), AGA (3) 107.2 42/9007, 2.

⁵⁰⁵ *Ibid.*

suponía cobrar un salario de la Iglesia y posicionarse contra el Estado franquista.

Otro de los jesuitas vinculados a la parroquia de Belén, Luis Anoro, aparece también con frecuencia en la documentación policial, estando conceptuado como “activista” y “manifestándose como contrario al régimen” ya en 1969⁵⁰⁶. Como ya hemos mencionado, trabajaba en CALSA, empresa con una plantilla de unos 169 trabajadores. La nota informativa citada al pie, de 1972, reconocía que “hasta hace unos 10 o 12 meses la propia empresa desconocía su identidad, resultando ser Sacerdote y abogado”. Este aspecto, el de la identidad de los sacerdotes obreros en sus lugares de trabajo, permite plantearnos algunas cuestiones de interés. Por ejemplo, Julio Pérez Pinillos, cura obrero en Vallecas, relata con anécdotas cómo tuvo que ocultar su condición de sacerdote para que le contrataran en las fábricas⁵⁰⁷.

En el caso de Zaragoza, esto coincide, en parte, con el testimonio del jesuita Álvaro Alemany, incorporado a la parroquia de Belén en 1973:

“La idea de todos ellos, y también la nuestra, era que había que compartir las condiciones de vida de la gente con la que estábamos. Y algunos optaron también, precisamente, por compartir esa parte de la vida y empezar a trabajar. Lógicamente, no iban diciendo ‘yo soy cura’. De algunos de ellos, se estuvo muchos años sin que nadie supiese que eran curas. De algunos otros se supo antes, y a otros los echaron de la fábrica. Entonces, los empresarios no toleraban a gente más mentalizada que podía ser un foco de conflictos, y

⁵⁰⁶ “Nota Informativa. Actividades de personal religioso” (Zaragoza, 26 de abril de 1972), AHPZ, fondos *Gobierno Civil de Zaragoza*, Caja A8847, Carpeta 4.

⁵⁰⁷ Entrevista oral a Julio PÉREZ PINILLOS, Madrid, 18 de septiembre de 2015. (Espinosa de Cerrato, Palencia, 1941) Hijo de agricultores, Pérez Pinillos fue ordenado sacerdote en 1964. Después de ejercer durante tres años como cura en tres pequeñas aldeas de la Castilla rural, en 1966 llegó a Vallecas como sacerdote. Aunque su paso por Madrid estaba previsto como una breve escala antes de marcharse como misionero a África, finalmente decidió quedarse en Vallecas y trabajar como cura obrero en Ericsson. El cardenal Vicente Enrique y Tarancón le nombró consiliario de la JOC, primero en Vallecas y más tarde para toda la archidiócesis madrileña. Fue representante sindical de Comisiones Obreras en la clandestinidad y pasó en dos ocasiones por la cárcel de Carabanchel por una homilía y por repartir el boletín de la JOC, entre otras razones. Cura casado, es una de las caras más visibles del Movimiento por el Celibato Opcional (MOCEOP).

por eso a muchos de estos compañeros los echaron de las empresas en las que trabajaban”⁵⁰⁸.

La cuestión de fondo no es únicamente el hecho de que estos curas eran despedidos si se descubría su identidad, sino la percepción que sus compañeros de trabajo tenían de los mismos. El motor que movió a muchos de estos curas a ponerse a trabajar fue el de “incardinarse” por completo en la masa que habían venido a evangelizar, para comprender sus problemas y no ser considerados como unos privilegiados o unos extraños. Así, no solo trabajaban sino que renunciaron a sus salarios como sacerdotes, vivían en apartamentos pagados por ellos mismos en los barrios obreros y vestían de paisano.

Sin embargo, sabemos que no siempre consiguieron ser considerados como uno más por parte de sus compañeros de trabajo y de luchas, por mucho que se hubieran ganado su respeto. Suaud y Viet-Depaule explicitan cómo la experiencia de alguien que había elegido libremente trabajar como obrero por motivaciones pastorales nunca podía ser equivalente a la de los hijos de familias obreras, cuyo horizonte vital no era una opción, sino que estaba marcado por su pertenencia de clase⁵⁰⁹. Asimismo, son interesantes los testimonios recogidos en el libro de Xavier Corrales, *De la misa al tajo*, en los que se aprecia la conciencia de estos curas y de una monja obrera de ser unos privilegiados con respecto a sus compañeros. El hecho de no tener obligaciones familiares, y de tener el respaldo de una compañía religiosa detrás, permitía a estos religiosos asumir más riesgos laborales o prolongar las huelgas en las que se implicaban⁵¹⁰.

En lo que se refiere a Luis Anoro y su relación con el resto de trabajadores de CALSA, la información con la que contaban la Policía y la Guardia Civil se contradecía. Por una parte, la Dirección General de la Guardia Civil relataba en abril de 1972 “que existe malestar entre los dirigentes de la misma [la empresa CALSA] y los propios productores”, porque el sacerdote había protestado porque se realizaban horas

⁵⁰⁸ Mario GRACIA CORTÉS: *40 años construyendo el Picarral*, p. 44.

⁵⁰⁹ Charles SUAUD y Nathalie VIET-DEPAULE: *Prêtres et ouvriers...*, p. 197.

⁵¹⁰ Xavier CORRALES ORTEGA: *De la misa al tajo...*

extraordinarias, mientras en Zaragoza había muchos obreros en paro. La empresa había suprimido las horas extra por este motivo, por lo que los otros trabajadores habían reaccionado enérgicamente contra el sacerdote, “considerándolo culpable de tal medida”, siempre según la Guardia Civil. La empresa se habría planteado despedirlo con la correspondiente indemnización, a pesar de que “todo ello hasta el momento, no ha influido en el normal funcionamiento de la industria de referencia, en la que se trabaja normalmente, a excepción de que no se hacen horas extraordinarias”⁵¹¹. Sabemos que Anoro fue finalmente despedido unos meses después, lo que motivó la referida intervención de un grupo de sacerdotes en una misa en la iglesia de Santa Rita.

En cambio, la Brigada de Investigación Social de la Jefatura Superior de Policía de Zaragoza ofrecía otra interpretación de la relación del sacerdote con el resto de trabajadores. Así, si bien coincidía con la Guardia Civil en que Anoro era el responsable de la “anomalía laboral” que representaba el no realizar horas extraordinarias, a esto añadía que se trabajaba a rendimiento inferior al habitual, y se consideraba que “el aludido Sacerdote-Obrero, ejerce gran influencia sobre sus compañeros de trabajo que secundan sus directrices con miras a conseguir un mayor beneficio económico”⁵¹². Esta situación se había extendido a otras tres empresas vinculadas a CALSA que sumaban 220 trabajadores. Se informaba, además, de que CALSA no tenía Jurado de Empresa ni convenio colectivo, debido a que las elecciones sindicales de 1971 habían sido boicoteadas.

Es, por todo ello, difícil calibrar la influencia real que ejercían estos curas entre sus compañeros, en un contexto de creciente conflictividad laboral. Sin embargo, podemos aventurar que contaban con el respeto de los trabajadores movilizados. Asimismo, no creemos factible que Anoro fuese el único responsable de las incidencias ocurridas en una empresa que contaba con cerca de 200 trabajadores y que, ya en 1971, había visto sus

⁵¹¹ “Nota Informativa. Actividades de personal religioso” (Zaragoza, 26 de abril de 1972), AHPZ, fondos *Gobierno Civil de Zaragoza*, Caja A8847, Carpeta 4.

⁵¹² Jefe Superior de Policía de Zaragoza: “Situación laboral en Empresa «CONSTRUCCIONES AGROMETÁLICAS LEVANTE, S.A.» (CALSA)” (Zaragoza, 8 de junio de 1972), AGA (3) 107.2 42/9007, 2.

elecciones sindicales boicoteadas. La importancia que le otorga la documentación policial puede estar condicionada por aquello que buscaba el informante, así como por la importancia simbólica que estaba adquiriendo el fenómeno de los curas obreros y el potencial de movilización que tenían. Este potencial estaba basado en hechos como el nivel de educación de los sacerdotes, que les permitía informarse sobre la legislación laboral y los pasos a seguir por los trabajadores para hacer cumplir sus derechos. Así, una de las tareas más importantes cumplidas por el clero progresista habría sido la de informar y concienciar a los trabajadores, tal y como muestran los documentos policiales al emplear conceptos como “elemento disruptivo”, “labor disolvente” o “influencia sobre los obreros”.

Así lo relata el sacerdote y exconsiliario de la JOC José María Rubio, quien fue despedido de la empresa IMAG en 1974 por supuesta falta de disciplina en el trabajo, aunque “lo cierto parece ser que la empresa quería desprenderse de un operario que le creaba problemas por su labor disolvente entre los obreros”⁵¹³. Al preguntarle por esta “labor disolvente”, Rubio afirma que en las empresas pequeñas de una ciudad como Zaragoza no había trabajadores dispuestos a hacer huelga ni a repartir o coger propaganda clandestina. Toda posible labor disolvente por su parte y la del otro cura obrero que trabajaba en la misma empresa consistía, según su testimonio, en acciones como solicitar inspecciones de trabajo en lo relativo a cuestiones como peligrosidad o uniformes; o en acompañar a otros trabajadores, “que no se atrevía nadie, al Sindicato Vertical a informarse” sobre posibles irregularidades⁵¹⁴.

Otro ejemplo de todo esto fue Vicente Rins, consiliario de la JOC del barrio Oliver de Zaragoza desde mediados de los años sesenta y, a partir de 1969, de la JOC a nivel

⁵¹³ “Parte correspondiente a 3 de abril de 1974”, AGCZ. Información proporcionada por Alberto Sabio.

⁵¹⁴ Entrevista oral a José María RUBIO RUBIO, Zaragoza, 25 de julio de 2016. (Belchite, Zaragoza, 1947) Investido sacerdote en 1971, fue cura obrero y ejerció distintos empleos manuales durante las vacaciones de verano mientras fue estudiante y también una vez ordenado. La Policía lo incluía entre los sacerdotes participantes en diversos actos de protesta, e informaba de que en 1974 había sido despedido de la empresa IMAG por supuesta falta de disciplina en el trabajo. Mientras trabajó como obrero no ocupó ningún cargo pastoral, hasta que alrededor de 1975 y tras un periodo desempleado comenzó a hacerse cargo de una parroquia y fue nombrado consiliario diocesano de la JOC. Continúa acompañando grupos JOC en Zaragoza y ha sido Consiliario nacional de la organización durante 4 años y Consiliario de la CIJOC (Coordinación Internacional de la JOC), en Roma, durante 5 años.

diocesano. Una vez abandonado este cargo decidió hacerse cura obrero debido “básicamente de lo que habíamos ido mamando en la JOC, entonces nos parecía a los curas que era fundamental vivir la misma vida que la gente a la que estábamos dirigiendo” y que no podían “hablar del trabajo si no habíamos trabajado”. Rins afirma, asimismo, que su “origen en el movimiento obrero es claramente evangélico”⁵¹⁵. Su primer empleo fue como peón en un taller textil, del que le despidieron al poco tiempo a raíz de un conflicto por el impago de los salarios de los trabajadores, considerando la empresa que Rins “había hablado” e influenciado de alguna manera a otros empleados para que protestaran. Después trabajó en varias empresas del metal y, según él mismo relata, “de todas por una cosa o por otra me despidieron”, fuese por su participación en huelgas o por sospechar de su filiación política⁵¹⁶, de la que nos ocuparemos en el último capítulo.

La documentación recogida por el Ministerio de Información y Turismo va en la misma dirección que el testimonio de Rins. Así, se informa de que este sacerdote trabajó en la empresa Inalsa, dedicada al aluminio, entre finales de 1972 y septiembre de 1973, y que fue despedido “con ocasión de un paro laboral registrado en la misma por haberse distinguido en su desarrollo”⁵¹⁷. Se indica también que algunos meses después el sacerdote encontró trabajo en otra empresa, Ipiasa. Sin embargo, como decíamos, fue despedido de varias empresas, y “a raíz del último despido [...] no encontraba trabajo por ninguna parte”⁵¹⁸.

En efecto, los curas obreros comenzaron pronto a despertar los recelos de los

⁵¹⁵ Entrevista oral a Vicente RINS ÁLVAREZ, Zaragoza, 18 de febrero de 2019. (Valdeatorfa, Teruel, 1939) Rins fue sacerdote y cura obrero, además de consiliario de la JOC del barrio Oliver, en Zaragoza, entre 1965 y 1968 y a nivel diocesano entre 1968 y 1973. Fue cura obrero desde 1972 y participó en algunos de los incidentes más sonados entre el clero progresista y el arzobispo Cantero Cuadrado. En 1974 se le concedió la secularización que había solicitado a Roma con el objeto de contraer matrimonio. A partir de entonces empezó a militar en el Movimiento Comunista y a implicarse de manera más intensa en la AVV del barrio de las Delicias. Fue elegido concejal por el PCE en las elecciones municipales de 1979 al Ayuntamiento de Zaragoza. Ejerció como concejal de Parques y Jardines hasta 1982, responsabilidad desde la que pudo llevar a cabo alguna de las principales reivindicaciones del movimiento vecinal de la ciudad.

⁵¹⁶ *Ibid.*

⁵¹⁷ Jefe Superior de Policía de Zaragoza: “Secularización del sacerdote D. Vicente Rins Álvarez” (Zaragoza, 8 de julio de 1974), AGA (3) 107.2 42/9007.2.

⁵¹⁸ Entrevista oral a Vicente RINS ÁLVAREZ, Zaragoza, 18 de febrero de 2019.

empresarios, al igual que cualquier trabajador que se considerara conflictivo, aunque con mayor visibilidad en el caso de los sacerdotes⁵¹⁹. Uno de los instrumentos que sirvieron para controlar a este tipo de empleados y, sobre todo, mantenerlos alejados de los lugares de trabajo para evitar que influenciaran negativamente al resto de la plantilla, fue la elaboración de “listas negras” como la que reseñaba y publicaba la revista *Andalán* en 1977. Se trataba de una lista elaborada por la Organización Sindical, con la colaboración de la patronal y de la Brigada Político-Social. Esta relación de nombres habría sido puesta a disposición de los empresarios zaragozanos en febrero de 1975, y el hecho de aparecer en la misma condenaba a los afectados al despido y a la dificultad para encontrar otro empleo posteriormente⁵²⁰.

Los sindicalistas consultados por *Andalán* no tenían ninguna duda sobre el método de elaboración de las listas y la implicación de la policía en las mismas. Así, Adolfo Burriel, abogado laboralista de CCOO, señalaba que “en la realización de las listas ha tenido que contribuir la policía, si no se explica que aparezcan en ellas hombres que nunca han tenido ningún contacto con puestos de trabajo, como es el caso de [...] Martín Rodríguez Rojo, párroco de Nuestra Señora de Almudena”⁵²¹. Lo cierto es que Rodríguez Rojo sí había ejercido como cura obrero, además de como profesor en un colegio, siendo despedido de ambos puestos de trabajo por motivos relacionados con su postura contestataria⁵²².

En cualquier caso, las anotaciones abreviadas que acompañaban a cada nombre, relativas a su trayectoria laboral, activismo y filiación sindical o, incluso, a sus relaciones personales, dejan adivinar la implicación de los servicios secretos franquistas en la

⁵¹⁹ El carnet de identidad hacía constar la profesión, lo que hacía difícil ocultar su condición de curas. Asimismo, el hecho de no haber realizado el servicio militar obligatorio por la dispensa de la que gozaban los religiosos o la ausencia de cotizaciones en la cartilla de la seguridad social les hacían sospechosos en el momento de buscar un empleo aunque intentaran ocultar su condición de sacerdotes, tal y como relatan algunos entrevistados.

⁵²⁰ Fernando BAETA: “La amnistía laboral, un camelo: las listas negras existen”, *Andalán*, n.º 137, 28 de octubre de 1977, p. 15 y contraportada.

⁵²¹ *Ibid.*

⁵²² “Martín Rodríguez Rojo, sacerdote obrero” (15 de mayo de 1974), AGCZ. Información proporcionada por Alberto Sabio.

elaboración de la lista. Esta incluía 245 nombres, entre los que encontramos un exseminarista y siete curas obreros. Es el caso del ya mencionado Luis Anoro, además de otros jesuitas como Juan Acha y Francisco Javier Marcellán, y de sacerdotes pertenecientes al clero secular, como Rodríguez Rojo y Armando Benito. Este último ejerció diversos oficios industriales antes de ser detenido en 1975 por repartir octavillas a obreros en huelga, razón por la que pasó 48 horas en la cárcel de Torrero y cumplió, posteriormente, arresto domiciliario en un convento⁵²³. Benito relata también que, una vez en libertad tras la muerte de Franco, no superó el periodo de prueba en la empresa CAF (Construcciones y Auxiliar de Ferrocarriles) porque “estaba fichado por la policía y el jefe de personal lo sabía todo sobre mí”. A pesar de ello, pudo posteriormente encontrar trabajo en CEFA (Celulosa Fabril, S.A.), gran empresa de la capital aragonesa en la que “el mensaje de Cristo tenía posibilidades de llegar a más gente y de hacerlo con más eficacia”⁵²⁴.

Vemos, por tanto, cómo la represión no sólo se ejerció en forma de multas, detenciones y encarcelamientos, sino también tratando de excluir del mercado laboral a los trabajadores más concienciados. Los curas, como hemos mencionado, contaban además con dotes de liderazgo, oratoria y formación para influenciar a sus compañeros. Asimismo, y no menos importante, disponían de una infraestructura material que fue cedida en numerosas ocasiones a movimientos sindicales y políticos, como veremos en el siguiente epígrafe. Quizás por ello preocuparan tanto a un régimen que veía la conflictividad laboral crecer, organizarse y adquirir tintes políticos. En ese contexto, la dictadura no podía permitir que una parte de su otrora fiel aliado utilizara los privilegios otorgados por el Concordato para alimentar uno de los focos antifranquistas más activos. Sin embargo, no se debe magnificar el fenómeno de los curas obreros, al menos en términos cuantitativos. En el caso de la ciudad de Zaragoza estaríamos hablando de alrededor de una decena de curas que trabajaban en el sector industrial y que podían, por

⁵²³ Alberto SABIO ALCUTÉN (ed.): *El coste de la libertad: presos políticos, represión y censura en Zaragoza (1958-1977)*, Zaragoza, Doce Robles, 2018, p. 237.

⁵²⁴ F. VALERO: “Qué fue de los curas obreros”, *El periódico de Aragón*, 4 de septiembre de 2005. Recuperado de internet (http://www.elperiodicodearagon.com/noticias/aragon/fue-curas-obreros_201672.html).

lo tanto, ejercer una influencia sobre el resto de empleados directamente en su lugar de trabajo.

Más invisible fue el papel jugado por las religiosas obreras en particular, o por las monjas progresistas en general. Como señalara Mónica Moreno, “las grandes olvidadas tanto en la historia de la Iglesia como en la historia de las mujeres son las religiosas”⁵²⁵, mientras Maitane Ostolaza advierte de que “los prejuicios [de la historiografía anticlerical] se acentúan tratándose de las religiosas, pues prevalece la imagen de la monja manipulada por el clero, carente de toda autonomía”⁵²⁶. A pesar de esta invisibilización, sabemos de la existencia de un grupo de monjas obreras en el barrio del Picarral, entre las que destaca la trayectoria de María José Sirera. Valenciana de origen burgués, a los 18 años de edad ingresó como novicia en las Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús, Instituto religioso femenino de espiritualidad similar a la de la Compañía de Jesús⁵²⁷. Tras doctorarse en Historia contemporánea y ejercer distintos puestos en su congregación, en 1968 fue nombrada directora del Colegio Mayor Azaila de Zaragoza. En la capital aragonesa conoció a los jesuitas del barrio del Picarral, con los que se dio una gran afinidad. Esta relación acentuó su voluntad de ejercer un mayor compromiso con la clase obrera, por lo que terminó dimitiendo de su puesto como directora del Azaila, residencia estudiantil dedicada a chicas de alto poder adquisitivo⁵²⁸.

A pesar de sus reiteradas peticiones ante la Madre General de su orden, no se le autorizó a dedicarse al trabajo como obrera y mantener su estatuto de religiosa⁵²⁹. Por ello, su vocación de mantenerse fiel a lo que ella consideraba la coherencia con el Evangelio le llevó en 1970 a tomar la determinación de exclaustrarse e instalarse en el

⁵²⁵ Mónica MORENO SECO: "Religiosas y laicas en el franquismo...", p. 67.

⁵²⁶ Maitane OSTOLAZA ESNAL: "Género, religión y educación en la España contemporánea: estado de la cuestión y perspectivas historiográficas", en Inmaculada BLASCO HERRANZ (ed.): *Mujeres, hombres y catolicismo...*, pp. 47-68, esp. p. 49.

⁵²⁷ Francisco MARTÍNEZ HOYOS: "Compromiso cristiano y militancia de izquierdas", *Historia, antropología y fuentes orales*, 27, 2002, pp. 59-84, esp. pp. 62-63.

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 70.

⁵²⁹ María Julia DE EGUILLOR y Mercedes VILANOVA: *El riesgo de la utopía: memoria de María José Sirera Oliag (1934-1982)*, Edicions Universitat Barcelona, 2010, pp. 48-49.

Picarral, barrio en el que llevó a cabo su incardinación hasta las últimas consecuencias. Allí realizó diversos empleos hasta que recaló en Consorcio Agrícola Industria Textil Aragonesa (CAITASA), gran empresa en la que trabajaban, fundamentalmente, mujeres. Su encarnación en la clase obrera incluía el conjunto de sus condiciones de vida. Los testimonios al respecto cuentan que vivía en una casa sencilla y carente, incluso, de los servicios más esenciales⁵³⁰.

Sin embargo, pronto vivió un cierto desencanto con la clase obrera y la imagen mitificada que de ella tenía. Comprometida en las Plataformas Anticapitalistas Obreras, brazo sindical de la Organización de Izquierda Comunista, Martínez Hoyos relata que la implicación de Sirera en actividades clandestinas y en la promoción de protestas laborales chocaba con el miedo y la falta de utopía del resto de trabajadoras, con poca o ninguna conciencia sociopolítica⁵³¹.

Su compromiso se concretó también en la Comunidad de Base que se creó en torno a los jesuitas de la parroquia de Belén y en la Asociación de Cabeza de Familias del barrio hasta que se marchó del mismo. En efecto, problemas de salud le obligaron a dejar el trabajo manual en 1974. Continuó ejerciendo su compromiso social a través de la educación de adultos, afiliándose al PSOE en 1977 e implicándose en su Federación de Enseñanza⁵³².

⁵³⁰ Francisco MARTÍNEZ HOYOS: "Compromiso cristiano...", p. 72 y entrevista oral a Pilar AÑÓN VILLANUEVA y Antonio SOFÍN, Zaragoza, 4 de noviembre de 2019. Ambos fueron militantes de la HOAC. Antonio Sofín (Novillas, Zaragoza, 1933) a los 18 años se trasladó a Ejea de los Caballeros (Zaragoza) para trabajar, y allí descubrió la AC y la HOAC, en la que comenzó a militar. Concretó su compromiso temporal *hoacista* ejerciendo como enlace sindical. Unos años después se mudó a Zaragoza, donde conoció a su esposa, Pilar Añón (Novillas, Zaragoza, 1942), que había emigrado a Zaragoza cuando tenía 18 años para trabajar como empleada de hogar. Sofín le hizo descubrir la HOAC, que rompía con la religiosidad tradicional que siempre había conocido Pilar. Ambos formaron parte de la Comunidad de Base de la parroquia de Belén y se implicaron activamente en la puesta en marcha de la Asociación de Cabezas de Familia del barrio del Picarral, en Zaragoza, donde residían. Pilar participó especialmente en las Comisiones de Consumo y en la lucha por los derechos de las mujeres del barrio, mientras Antonio Sofín se encuentra entre los firmantes de la primera acta de la ACF del Picarral, en 1969, y fue presidente de la misma entre 1975 y 1978. Dejó esta responsabilidad para hacerse cargo de una cooperativa de viviendas, compromiso que había adquirido a través de su actividad en la HOAC. Pilar, por su parte, fue presidenta de la Asociación de Vecinos Picarral-Salvador Allende entre 1987 y 1990.

⁵³¹ Francisco MARTÍNEZ HOYOS: "Compromiso cristiano...", p. 74.

⁵³² *Ibid.*, p. 80; Francisco MARTÍNEZ HOYOS: "Vivir en el tiempo equivocado: María José Sirera y la

Como hemos mencionado, no fue la única monja que se comprometió con la clase obrera. Sandra Blasco analiza el papel cumplido por congregaciones religiosas femeninas en barrios como Oliver o Picarral, además de señalar que

“otro ejemplo lo dieron las Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús que ayudaron, entre otros casos, a las trabajadoras del Consorcio Agrícola Industria Textil Aragonesa a organizarse frente a los abusos de los propietarios, y que fueron expulsadas de la congregación por ello. Éstas también cedieron los espacios del Colegio Mayor Universitario Azaila para las reuniones del Movimiento Democrático de Mujeres y celebraron allí en un «oasis de libertad» el 8 de marzo de 1973”⁵³³.

No fue la única vez que el Colegio Mayor Azaila acogió actividades consideradas subversivas⁵³⁴. En un contexto de contestación universitaria creciente, residencias de estudiantes se convirtieron en escenario de este tipo de eventos. El paraguas que suponía, en muchos casos, estar regentados por órdenes religiosas otorgaba una protección de la que se sirvieron centros como el Pignatelli o el Azaila. La expresión más simbólica del uso de edificios de carácter religioso para acoger a movimientos sociales progresistas fue la utilización de las parroquias como sedes oficiosas del movimiento sindical y vecinal.

3.2.2 Parroquias vigiladas y movimientos sociales

El Concordato firmado en 1953 entre el Estado franquista y la Santa Sede establecía la inviolabilidad de los lugares de culto católico, lo que implicaba “que –salvo urgente necesidad– las fuerzas públicas no podrían entrar en los templos sin el consentimiento de la autoridad eclesiástica. Esta condición dejaba muchas veces en mano del obispo la elección de intervenir o no”⁵³⁵, al igual que ocurría con el procesamiento de religiosos. Esta protección, unida a la falta de libertades y de espacios para la mayoría de entidades sociales, favoreció que edificios religiosos fuesen utilizados por movimientos

Transición", *Historia, antropología y fuentes orales*, 45, 2011, pp. 63-78.

⁵³³ Sandra BLASCO LISA: *La construcción de las subjetividades feministas...*, p. 155.

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 113; María Julia DE EGUILOR y Mercedes VILANOVA: *El riesgo de la utopía...*, pp. 43-44.

⁵³⁵ Constantino GONZALO MORELL: *Movimiento vecinal y cultura política democrática en Castilla y León. El caso de Valladolid (1964-1986)*, Tesis doctoral dirigida por Pedro Carasa Soto, Universidad de Valladolid, 2011, p. 83.

sociopolíticos cuya actividad, en ocasiones, rozaba o traspasaba la ilegalidad. Como es obvio, esa utilización de locales eclesiásticos requería de la autorización de un sacerdote, autoridad u orden religiosa responsable en cada caso, basculando su actitud entre quienes “dejaban hacer” y cerraban los ojos ante lo que ocurría en su parroquia, y aquellos que de manera consciente y como parte de un claro compromiso antifranquista cedieron la infraestructura eclesial a diversos movimientos sociales.

Es el caso de la mayoría de los sacerdotes de los que nos estamos ocupando en este capítulo, especialmente de los que estaban a cargo de parroquias en barrios obreros. El desarrollismo de los años sesenta trajo consigo, entre otras cosas, una creciente industrialización, que fue alimentada por un masivo éxodo rural y, por lo tanto, por la mano de obra barata que constituyeron los millones de personas que cambiaron su lugar de residencia en el campo por los barrios obreros de la periferia de las ciudades. En ocasiones, estos barrios obreros surgieron a partir de asentamientos de chabolas o viviendas precarias, mientras en otros casos fueron barrios ya existentes los que acogieron esta inmigración rural y vieron multiplicarse su población. En cualquier caso, las condiciones de vida de estos barrios se caracterizaban por la falta de servicios básicos y el abandono de la administración.

En el presente epígrafe analizaremos cómo se respondió desde algunas parroquias de la ciudad de Zaragoza a estas carencias, así como los nexos existentes entre el movimiento vecinal que se desarrolló a partir de la segunda mitad de los años sesenta y estas parroquias. Regentadas por sacerdotes progresistas y, en muchas ocasiones, obreros, se implicaron de una u otra manera en el movimiento vecinal de sus barrios. Asimismo, los problemas a los que sus feligreses se enfrentaban como habitantes iban de la mano de su condición obrera, por lo que las parroquias no solo acogieron al movimiento vecinal, sino también al sindical. De ello nos ocuparemos en la segunda parte del epígrafe.

Así pues, es inseparable la implicación en el movimiento sindical de muchos curas obreros y militantes católicos de su participación en el movimiento vecinal. Como pone de manifiesto Teresa María Ortega para el caso granadino, “la clara 'complicidad' adquirida por el movimiento obrero y vecinal para conquistar las libertades

democráticas”⁵³⁶ no puede ser obviada. Los barrios más combativos fueron los peor dotados en muchos sentidos, y solía tratarse de la periferia en crecimiento de unas ciudades en expansión. Eran, por lo tanto, barrios habitados por trabajadores, por lo que las luchas obrera y vecinal no podían ir separadas ni tener planteamientos demasiado dispares.

La toma de conciencia de una doble explotación y discriminación, tanto en el lugar de trabajo como en el de residencia, fue fundamental para la articulación del movimiento vecinal, así como para la coincidencia de objetivos, protagonistas y organizaciones con el movimiento obrero. En lo que respecta a los curas obreros, su búsqueda de incardinación en la clase obrera no se reducía a la experiencia en el trabajo, sino que incluía las dificultades cotidianas vividas en los barrios en los que habitaban y ejercían su sacerdocio. Por ello, de manera bastante natural, se integraron tanto en el movimiento obrero como en el vecinal.

La Ley de Asociaciones de diciembre de 1964 abrió nuevas posibilidades, dando la oportunidad de constituir “libremente” asociaciones siempre que estas no tuvieran fines “ilícitos”, entendiendo como tales los “contrarios a los Principios Fundamentales del Movimiento y demás Leyes fundamentales, los sancionados por las leyes penales, los que atenten contra la moral, el orden público y cualesquiera otros que impliquen un peligro para la unidad política y social de España”⁵³⁷. En la práctica, y para lo que nos interesa, esto supuso la creación de Asociaciones de Vecinos, herederas de las Asociaciones de Cabezas de Familia⁵³⁸, desde las que se canalizó la actividad reivindicativa de los barrios.

Para estas asociaciones, la actitud favorable o desfavorable del párroco del barrio

⁵³⁶ Teresa María ORTEGA LÓPEZ: "Obreros y vecinos en el tardofranquismo y la transición política (1966-1977): una «lucha» conjunta para un mismo fin", *Espacio, tiempo y forma. Serie V, Historia contemporánea*, 16, 2004, pp. 351-353, esp. p. 351.

⁵³⁷ Ley 191/1964, de 24 de diciembre, de asociaciones. BOE nº 311, 28/12/1964. <http://www.boe.es/boe/dias/1964/12/28/pdfs/A17334-17336.pdf>

⁵³⁸ Las Asociaciones de Vecinos fueron creadas directamente a partir de la Ley de Asociaciones y eran dependientes del Ministerio de Gobernación. Sin embargo, existían con anterioridad las Asociaciones de Cabezas de Familia, dependientes de la Secretaría General del Movimiento, algunas de las cuales se convirtieron posteriormente en Asociaciones de Vecinos.

suponía una primera diferencia en cuestión de infraestructura, dando o quitando la posibilidad de reunirse libremente en un lugar fijo y relativamente “protegido”. En cuanto a las bases humanas de la propia militancia, el activo movimiento vecinal de los últimos años del franquismo y de la transición debe mucho a determinados sacerdotes, a la HOAC, la JOC, las comunidades cristianas de base y otros movimientos que se gestaron en torno a las parroquias de los barrios⁵³⁹.

Así lo reconocen los estudios, cada vez más numerosos, sobre el movimiento vecinal de los años setenta. Por ejemplo, Manuel Castells, al analizar la participación de determinados partidos políticos en las AAVV, reconoce que “sectores católicos progresistas, frecuentemente liderados por curas (sobre todo jesuitas) también constituyeron un elemento motor en la creación del movimiento”⁵⁴⁰, lo cual se confirma para el caso de Zaragoza, ciudad en la que los jesuitas cumplieron un papel de vanguardia entre el catolicismo progresista.

En lo que se refiere a los medios materiales mencionados, Marcelo Caprarella y Fanny Hernández señalan que

“tanto el movimiento vecinal como el obrero se sirvieron al principio del marco legal vigente para promover sus objetivos (...), pero igualmente desde el principio se vieron forzados a emplear otras vías de organización y movilización paralegales e ilegales. Las parroquias, por ejemplo, sirvieron a los dos movimientos como primer centro de reunión clandestino y espacios desde los que ejercer la protesta, por ser lugares sometidos a menos control por parte de las autoridades y dotados de una cierta jurisdicción propia. Estos primeros canales terminaron, sin embargo, por desbordarse, y la presión sobre las autoridades creció hasta el punto de generalizar la represión”⁵⁴¹.

En efecto, la protección que inicialmente representaban las parroquias fue desapareciendo a medida que la actividad del catolicismo progresista se extendía y que

⁵³⁹ Pamela RADCLIFF: "La Iglesia católica y la transición...".

⁵⁴⁰ Manuel CASTELLS: "Productores de ciudad: el movimiento ciudadano de Madrid", en Vicente PÉREZ QUINTANA y Pablo SÁNCHEZ LEÓN (eds.): *Memoria ciudadana...*, pp. 21-53, esp. p. 30.

⁵⁴¹ Marcelo CAPRARELLA y Fanny HERNÁNDEZ BROTONS: "La lucha por la ciudad: vecinos-trabajadores en las periferias de Madrid. 1968-1982", en Vicente PÉREZ QUINTANA y Pablo SÁNCHEZ LEÓN (eds.): *Memoria ciudadana...*, pp. 33-53, esp. p. 44.

los edificios religiosos sirvieron como tapadera de movimientos antifranquistas. Como veremos, el régimen franquista aumentó la vigilancia sobre ellas, las personas que las regían y las frecuentaban y la actividad que en ellas tenía lugar.

Siguiendo con el rol jugado por las parroquias en la constitución de las AAVV, y a pesar de la apertura de una ventana de oportunidad que supuso la Ley de Asociaciones, Xavier Domènech señala en *Historia del Presente* que, en el caso de Cataluña, los orígenes de la movilización vecinal estarían más bien en los Centros Sociales de Barrio, ligados a las parroquias. Estos Centros daban una cierta libertad ya que “dependían tan solo del permiso parroquial e incluso, cuando este no se conseguía, se podían crear como extensión de otra parroquia de otro barrio”. Así pues, permitían llevar a cabo una acción legal mientras reunía en su seno a un amplio espectro de personas que iban “desde el antifranquismo más militante hasta aquellas preocupadas por aspectos muy concretos de la vida de los barrios”⁵⁴².

En el mismo número de *Historia del Presente*, Iván Bordetas reproduce numerosos testimonios que muestran la importancia que tuvieron algunos curas y militantes católicos para la movilización social en los barrios populares. Así, una cuestión a tener en cuenta fue que los sacerdotes y los militantes de AC no eran sospechosos de antifranquismo, al menos durante los primeros años de organización de los movimientos antifranquistas. Bordetas cita parte de un documento enviado a la dirección del PCE en abril de 1965, en el que se habla de “la organización de las Comisiones de Vecinos, que se están eligiendo en Asambleas abiertas, completamente públicas, con el escudo de la AC” en Tarrasa⁵⁴³.

Algo parecido encontramos en el caso de Madrid, en lo que respecta a la creación legal de algunas AAVV. Para esta constitución era necesario el permiso del Ministerio de la Gobernación, razón por la cual era conveniente situar al frente de estas Asociaciones a “gente segura”, según la expresión de Paca Sauquillo. Esta abogada laboralista era, en ese

⁵⁴² Xavier DOMÈNECH: "En la protohistoria del movimiento vecinal bajo el franquismo", *Historia del presente*, Nº 16: Movimiento vecinal y cambio político (2011), pp. 27-42, esp. p. 37.

⁵⁴³ Iván BORDETAS JIMÉNEZ: "El movimiento vecinal en el tránsito de la resistencia a la construcción de alternativas", *Historia del presente*, Nº 16: Movimiento vecinal y cambio político (2011), pp. 43-61, esp. p. 47.

momento, militante de la ORT, y estaba ligada a las comunidades de base. En *Memoria ciudadana y movimiento vecinal*, Sauquillo relata que, para constituir la AV de Palomeras Bajas, en Vallecas, la Junta Directiva estaba “formada por el cura, Gabriel Rosón y dos o tres vecinos del barrio comprometidos sindicalmente, pero que no estaban fichados”⁵⁴⁴.

También existen casos similares en Castilla y León, como el de los “curas obreros zamoranos quienes, junto a laicos *jocistas* como Demetrio Martín López –primer presidente de la Junta de Castilla y León en 1983– pusieron en marcha la primera asociación de vecinos de la capital”⁵⁴⁵, y donde un párroco de Valladolid, el jesuita Buenaventura Alonso, fue “uno de los referentes claves en la oposición a la dictadura en la ciudad y promotor directo de las asociaciones de vecinos de su barrio, Pilarica, y el del anejo de Belén”⁵⁴⁶.

Finalmente, para el caso que nos ocupa, la propia Federación de Asociaciones de Barrios de Zaragoza (FABZ) reconoce también el papel de los movimientos católicos al recordar los 40 años de movimiento vecinal en Zaragoza, surgido alrededor de las parroquias de los barrios obreros y fomentado por comunidades cristianas de base y otros grupos de vecinos que pretendían resolver los problemas más inmediatos de los barrios: “son jóvenes de las JOC, trabajadores de la HOAC, de las Comunidades Cristianas Populares, de partidos de izquierda o, simplemente, vecinos antifranquistas” que comenzaban a reunirse para fomentar clubes juveniles y actividades culturales⁵⁴⁷,

⁵⁴⁴ Paca SAUQUILLO: "El movimiento vecinal madrileño en la conquista de las libertades", en Vicente PÉREZ QUINTANA y Pablo SÁNCHEZ LEÓN (eds.): *Memoria ciudadana...*, pp. 138-147, esp. p. 141.

⁵⁴⁵ Enrique BERZAL DE LA ROSA: "Sotanas, martillos y alpargatas...", p. 119.

⁵⁴⁶ Constantino GONZALO MORELL: “Los barrios se ríen de la ciudad. Las acciones satíricas del movimiento vecinal español. El caso de Valladolid, 1970-1986”, *Diacronie: Studi di Storia Contemporanea*, 3, 11 (2012), pp. 1-16, esp. p. 6; también en su tesis doctoral se ocupa Gonzalo del papel de la Iglesia en la conformación del movimiento vecinal vallisoletano. ÍD.: *Movimiento vecinal y cultura política democrática...*, pp. 201-207; para el caso andaluz, véase Javier CONTRERAS BECERRA: *Movimiento vecinal y movimiento andalucista. Construcción de la ciudadanía y aprendizaje democrático en Andalucía (1963-1987)*, Tesis doctoral dirigida por Teresa M^a Ortega, Universidad de Granada, 2018, pp. 170-189; por último, Martín y González se basan en el caso de Albacete para ofrecer una lúcida explicación de las relaciones entre movimiento católico y movimiento vecinal, aplicable al conjunto del territorio español: Oscar MARTÍN GARCÍA y Damián A. GONZÁLEZ MADRID: “La aportación católica...”, p. 309 y ss.

⁵⁴⁷ “30 años de la FABZ (y 40 de del movimiento vecinal)”, *La calle de todos*, diciembre 2008, pp. 15-19.

amparados por la relativa protección que todavía suponían las parroquias.

En el caso de Zaragoza, de hecho, la propia jerarquía eclesiástica promovió algunas acciones para solucionar los problemas de la creciente población de la ciudad, en fechas tan tempranas como 1956. Si bien no podemos confundir la caridad y el asistencialismo clásico de la Iglesia con la labor desplegada por militantes católicos desde presupuestos que buscaban la justicia social y un cambio profundo de las estructuras sociales, políticas y económicas, estas iniciativas permitieron a algunos sacerdotes y laicos tomar conciencia de la realidad social de los barrios de inmigrantes.

Así, el arzobispo de Zaragoza, Casimiro Morcillo, lanzó en 1956 lo que se conoció como “Operación Adobe” u “Operación Suburbios”, para construir parroquias y locales anexos como guarderías, comedores y escuelas en los nuevos barrios. En su carta pastoral “Con Cristo a los suburbios de Zaragoza”, Morcillo reconocía el crecimiento desordenado de las grandes ciudades, causado por la llegada de nueva población procedente del campo que no contaba con servicios básicos y no podía disfrutar de las mismas ventajas que el resto de los habitantes de la ciudad. Preocupado por este rápido crecimiento de “una corona de pobreza, de dolor y de abandono” en los alrededores de Zaragoza, y porque “mañana será tarde para convertir en vergel espiritual estos arrabales”, hacía un llamamiento a los jóvenes católicos de la ciudad para que colaboraran en la construcción de las infraestructuras parroquiales argumentando que “si no podemos dar a todas las familias el bienestar material que quisiéramos, procuremos darles los mismos bienes espirituales de que goza la ciudad”⁵⁴⁸. Así, de las 11 parroquias con las que contaba la ciudad de Zaragoza en 1942, se pasó a 52 en 1972⁵⁴⁹. Existieron también diversas iniciativas de construcción de viviendas, en las que participaron laicos, y también seminaristas y sacerdotes en un precedente de lo que fueron, más tarde, los curas obreros.

⁵⁴⁸ Casimiro MORCILLO: carta pastoral “Con Cristo a los suburbios de la ciudad” (Zaragoza, 27 de mayo de 1956).

⁵⁴⁹ Miguel Ángel PINTRE: “Iglesias «desapercibidas»: Una tipología posconciliar en Zaragoza, los templos parroquiales adaptados en construcciones preexistentes”, en Manuel GARCÍA GUATAS, Jesús LORENTE y Isabel YESTE (eds.): *La ciudad de Zaragoza de 1908 a 2008*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, Universidad de Zaragoza, 2009, pp. 395-406.

Uno de los barrios que más creció debido a la inmigración rural fue el Picarral, viendo también multiplicarse el número de parroquias que acogía. Situado en la margen izquierda del Ebro, en los años treinta comenzaron a instalarse diversas fábricas. Como problemas urgentes del barrio podemos mencionar la contaminación y los intensos olores provocados por las fábricas, las malas condiciones del suelo, que se inundaba fácilmente, y la falta de viviendas para la creciente población del barrio.

Para responder a este último problema, distintas instituciones como la Caja de Ahorros, el Ayuntamiento o la Organización Sindical promovieron la construcción de viviendas, entre las que se encuentran las 161 del movimiento apostólico Grupo Hogar Cristiano. En total, se construyeron 2522 viviendas en algo más de 10 años, aumentando el barrio su población hasta los 20.000 habitantes con los que contaba a principios de los años setenta⁵⁵⁰.

En 1965 la parroquia de Belén, producto de la “Operación Adobe”⁵⁵¹, se convirtió en una entidad independiente de la parroquia a la que pertenecía anteriormente, la de Altabás, y la comunidad de jesuitas de la Misión Obrera se hizo cargo de la misma a partir de 1966. Recordemos que, debido al crecimiento de la población del barrio, de esta parroquia se desmembraron las de Nazaret y Santa Ana, de las que se encargaba la misma comunidad de jesuitas llevando a cabo una acción común, pero manteniéndose Belén como centro de las actividades que se realizaban en el barrio⁵⁵².

En lo que se refiere al movimiento vecinal, la primera Asociación de Vecinos creada en la ciudad de Zaragoza fue la del Picarral, en abril de 1970, constituida tras varios intentos como Asociación de Cabezas de Familia⁵⁵³. Dado que en el barrio “no había nada

⁵⁵⁰ “Historia”, página web de la Asociación de Vecinos Picarral-Salvador Allende. Recuperado de internet (<https://avvpicarral.org/el-barrio-y-la-asociacion/>).

⁵⁵¹ Mario GRACIA CORTÉS: *40 años construyendo el Picarral*, p. 40.

⁵⁵² “Apuntes para la memoria”, página web de la parroquia de Belén. Recuperado de internet (<http://parroquiadebelen.org/historia/apuntes-para-la-memoria>).

⁵⁵³ Pilar AÑÓN: “La vocalía de mujeres del Picarral y la Asociación de Vecinos. Una lucha de barrio para una ciudad”, en *Zaragoza Rebelde. Movimientos sociales y antagonismos (1975-2000)*, Zaragoza, Colectivo ZGZ Rebelde, 2009. Recuperado de internet (<http://www.zaragozarebelde.org/vocalia-de-mujeres-picarral>).

[...] las primeras reuniones de la asociación de vecinos del Picarral eran todas en la parroquia”⁵⁵⁴ de Belén, la cual “tenía una actitud muy abierta frente a las reivindicaciones que hacíamos para el barrio”, según recuerda la militante *hoacista* y vecinal Pilar Añón, que afirma además que en la Asociación

“fue donde me relacioné con un equipo organizado, muy diverso, de personas que tenían un compromiso muy profundo y serio con la idea de conseguir colegios, alumbrado, guarderías y mejorar la calidad de vida de los barrios (...). Compartíamos [estas ilusiones] con muchas de las personas desde nuestra fe por querer llevar un cristianismo más humano y cercano a la problemática que se vivía los años anteriores a la democracia”⁵⁵⁵.

En efecto, no se trataba únicamente de utilizar los locales de la parroquia, sino que “hubo apoyo material pero también ideológico”⁵⁵⁶ desde que llegaron los jesuitas al barrio. Según José María Rubio, uno de los primeros en llegar fue Juan Acha, por lo que se encargó de “hacer lo que hiciera falta”, intentando suplir las carencias más básicas. Se trataba de cuestiones “elementales” como conseguir aceras y farolas o transportar a vecinos enfermos al hospital porque las ambulancias no llegaban hasta allí. Se fue así “creando conciencia de barrio” antes siquiera de que existiera la posibilidad de constituir asociaciones⁵⁵⁷.

Más adelante, comenzó a gestarse la constitución de la Asociación por parte de los jesuitas y

“Sobre todo Luis Anoro, y una serie de gente que se plantearon que, además de las actividades propias de la parroquia, como era un barrio con muchas necesidades, había que animar la formación de una plataforma, de tal manera que pudiesen reivindicar

⁵⁵⁴ Testimonio de Álvaro Alemany citado en Mario GRACIA CORTÉS: *40 años construyendo el Picarral*, p. 40.

⁵⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁵⁶ Testimonio de Antonio Sofín en Mario GRACIA CORTÉS: *40 años construyendo el Picarral*, p. 41.

⁵⁵⁷ Entrevista oral a José María RUBIO RUBIO, Zaragoza, 25 de julio de 2016.

juntos. Y ahí se empezaban celebrar reuniones, tanto de gente de la parroquia como de gente que no pertenecía a ella”⁵⁵⁸.

En efecto, otro de los sacerdotes especialmente implicados en la AVV fue Luis Anoro, quien era coordinador en la Provincia del Apostolado Social, entidad encargada de los jesuitas que trabajaban. Tal y como se explica en epígrafes anteriores, fue cura obrero y participó activamente en el movimiento sindical de la ciudad, razón por la cual estaba fichado por la policía. Sin embargo, él mismo señalaba que su “participación en la lucha obrera” se había dado “siempre compaginando esta tarea con la Asociación de Vecinos del barrio que ha sido mi lugar preferido y prioritario de actividad”⁵⁵⁹.

Respecto a la propia actividad de la Asociación y a las luchas emprendidas se encuentran, entre otras muchas, la reivindicación del asfaltado de las calles, a base de cientos de llamadas al alcalde Mariano Horno Liria⁵⁶⁰; la guardería que abrió la Vocalía de Mujeres, lo cual “se pudo llevar a cabo por la cesión de los locales de la parroquia de Belén”⁵⁶¹ y gracias a la implicación de María José Sirera y de otras monjas⁵⁶²; o la colaboración de la ACF del Picarral en la campaña llevada a cabo junto a otras Asociaciones en 1974 por la mejora del servicio de autobús urbano, participando este barrio de manera especialmente masiva en el boicot al transporte público (autobús y tranvía). Asimismo, las manifestaciones en protesta por las deplorables condiciones del suelo y por la contaminación del aire fueron frecuentes.

⁵⁵⁸ Testimonio de Álvaro Alemany en Mario GRACIA CORTÉS: *40 años construyendo el Picarral*, p. 42.

⁵⁵⁹ Luis ANORO: “Integración vida jesuítica - vida obrera”, en Ramir PÀMPOLS et al.: *Curas obreros. Entre la Iglesia...*, p. 10.

⁵⁶⁰ “30 años de la FABZ...”, p. 16.

⁵⁶¹ Pilar AÑÓN: “La vocalía de mujeres del Picarral...” y entrevista de Miquel Sunyol a Luis Anoro, Zaragoza, septiembre de 2005. Recuperado de internet (http://usuaris.tinet.cat/fqi_sj/arrupe/c_anoro_sp.htm).

⁵⁶² Francisco MARTÍNEZ HOYOS: “Compromiso cristiano...”, p. 77.



*Ilustración 14: fotografías de la parroquia de Belén y de los locales anexos, ca. 1970.
Fuente: Banco de imágenes del Picarral (AVV Salvador Allende-Picarral),
<https://fotosdelpicarral.wixsite.com/fotos/belen>*

Toda esta actividad tuvo como consecuencia el crecimiento de las tensiones con las autoridades, y la colaboración de los religiosos de la parroquia de Belén provocó, además,

problemas y desencuentros con la Compañía de Jesús⁵⁶³. Todo esto se concreta, en el caso de la ACF, en la suspensión de sus actividades en octubre de 1975, durante seis meses, por parte del Jefe Provincial del Movimiento. La ACF del Picarral no fue la única afectada por esta decisión, sino que también las de Delicias-Terminillo, Andrés Vicente, San José, Oliver, Las Fuentes y Venecia sufrieron esta suspensión, que fue revocada el 24 de diciembre tras las muestras de solidaridad de quince entidades ciudadanas y del Colegio de Arquitectos⁵⁶⁴.

A la estrecha relación entre la parroquia de Belén, los jesuitas de la Misión Obrera y la AVV del Picarral hay que añadir la Comunidad de Base que se creó en torno a la parroquia, y de la que formaron parte personas como Pilar Añón, Antonio Sofín y María José Sirera, además de los jesuitas. Según Jesús Gil, “las Comunidades Cristinas Populares y el movimiento vecinal son dos fenómenos que surgen paralelos”⁵⁶⁵. Sin embargo, y a pesar de todos estos vínculos, Alemany afirma que siempre se pretendió mantener la autonomía entre la parroquia y la Asociación de Vecinos, teniendo esta como plataforma de expresión en el ámbito civil. Esto permitía, además, incluir a gente ajena a la Iglesia católica y que, incluso, podía “mirar la parroquia o a los curas con recelo”⁵⁶⁶.

En cualquier caso, los lazos entre todas estas realidades no eran casuales ni circunstanciales, por lo que no existieron únicamente en el Picarral. La coincidencia de métodos y objetivos entre movimientos que reivindicaban y aplicaban la horizontalidad, como el catolicismo de base, las Comunidades Cristianas Populares y las asociaciones vecinales, se dio también en otros barrios. Por ejemplo, en Casablanca surgió una Comunidad de Base en torno a 1969, relacionada con la Asociación de Vecinos que terminó por crearse formalmente. Esta comunidad estaba formada por Laureano Molina, sacerdote en aquel momento, y cinco militantes de la HOAC. Vivían en un piso de la calle

⁵⁶³ Una muestra de esas tensiones en la web del sacerdote jesuita Miquel SUNYOL: “Mayo 1970: la Misión Obrera entre dos generales”, capítulo VIII, “La etapa de Zaragoza”. Recuperado de internet: (https://usuaris.tinet.cat/fqi_sj/arrupe/zarag_guion_sp.htm).

⁵⁶⁴ “30 años de la FABZ...”, p. 17.

⁵⁶⁵ Mario GRACIA CORTÉS: *40 años construyendo el Picarral*, p. 42.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 47.

Centro del barrio de Casablanca, entonces barrio rural de Zaragoza. Molina relata la excepcionalidad que suponía, en 1970, vivir en comunidad, todavía más al ser mixta, a pesar de que las comunidades cristianas de base “florecieron por todas partes a raíz del Concilio Vaticano II”⁵⁶⁷.

Al llegar al barrio, los miembros de esta comunidad contactaron con los Padres Paúles, quienes pusieron a su disposición los locales de la parroquia de San Vicente de Paúl, de la que eran responsables. Así, se convocaba a reuniones en dicha parroquia a través de carteles colocados en los comercios del barrio, y acudía “bastante gente” por “la novedad” que suponía la presencia de esta comunidad de hombres y mujeres jóvenes que vivían juntos sin ser familia. En las reuniones la gente participaba exponiendo los problemas y carencias del barrio (ratas, luz, escuelas...), y para solucionarlos se decidía a qué departamentos o instituciones públicas deberían dirigirse los escritos posteriormente redactados por las distintas comisiones⁵⁶⁸.

Laureano Molina compara la formación y el funcionamiento de las asociaciones de vecinos con el de las comisiones obreras a nivel laboral, pues relata que en este caso concreto la asociación del barrio tuvo como precedente la creación de comisiones para solucionar, cada una de ellas, un problema concreto: cada comisión redactaba el escrito en cuestión, lo presentaba a las autoridades y, en la siguiente reunión, informaba sobre los resultados. Se insistía todo lo necesario hasta solucionar el problema, tras lo cual estas comisiones desaparecían. Con el tiempo esta estructura se fue consolidando hasta dar lugar a la Asociación de Vecinos del barrio Casablanca⁵⁶⁹. Entre las mejoras conseguidas para el barrio destacan la campaña de desratización emprendida por Sanidad, el asfaltado de las calles y remodelación de las aceras o la mejora de la iluminación de las calles, además de las escuelas que comenzaron a construirse cerca del barrio.

Otro ejemplo en el que la parroquia se convirtió en centro neurálgico del

⁵⁶⁷Laureano MOLINA: “El Dios de mi pequeña historia”.

⁵⁶⁸ *Ibid.*

⁵⁶⁹ Entrevista oral a Laureano MOLINA GÓMEZ, Zaragoza, 4 de marzo de 2010.

movimiento ciudadano fue en el barrio de San José. La parroquia de San Agustín, regida desde 1969 por Teodoro Sánchez Punter, acogió no solo grupos de catequesis para jóvenes, sino también reuniones de movimientos sociales, encierros de trabajadores y un centro ocupacional para jóvenes. La línea pastoral aplicada por Sánchez Punter implicaba tener “una parroquia misionera y abierta”⁵⁷⁰ al barrio. Por ello, “tuvo un papel fundamental en la dinamización del barrio” y “antes de que existiera la asociación de vecinos la gente se reunía en la iglesia”. Así, algunos vecinos consideran que “Teodoro fue el precursor de lo que más tarde sería el movimiento vecinal”⁵⁷¹. Más adelante se convertiría en miembro activo de la junta de la Asociación, después de años de colaboración informal. Por todo ello, la Asociación de Vecinos inició una recogida de firmas para solicitar que el Centro Cívico del barrio, a inaugurar en el año 1998, llevase su nombre. Según la Presidenta de la Asociación en ese momento, no fue necesario insistir demasiado, y todas las entidades sociales del barrio firmaron la petición, que el equipo municipal aprobó⁵⁷².

En efecto, la labor de estos sacerdotes, y también de algunos militantes laicos, fue reconocida por los habitantes de los barrios en los que ejercieron su labor. Así, en 2005 se inauguró enfrente de la parroquia de Belén la plaza Juan Acha, en memoria de uno de los jesuitas que regentaba la parroquia entre los años sesenta y setenta. En Torrero, el capuchino Venancio de Huarte, creador del primer grupo HOAC en Zaragoza, cuenta con una calle, mientras la plaza Ángel Liso recuerda a quien fuera presidente de la HOAC y fundador de la AV del barrio.

Observamos cómo los nombres de curas obreros o fichados por la policía a causa del contenido de sus homilias se repiten en otros frentes. Asimismo, todos los barrios a

⁵⁷⁰ Ángel CALVO CORTÉS: “Un cura en los años del cambio. Teodoro Sánchez Punter”, documento Word disponible en *Subpórtica*, p. 18. Recuperado de internet: (<http://www.abosque.es/ex/subportica/Recuerdos/index.htm>).

⁵⁷¹ Leyre RUIZ: “El documental ‘Teodoro: una historia de barrio’ ve la luz en San José”, *Heraldo de Aragón*, 15 de noviembre de 2018. Recuperado de internet: (<https://www.heraldo.es/noticias/motor/2018/11/15/el-documental-teodoro-una-historia-barrio-luz-san-jose-1277382-2261130.html>).

⁵⁷² Diego NAVARRO (coordinación y producción): *Teodoro: una historia de barrio*, Ciudad del Viento, 2018.

los que hemos hecho referencia en los últimos párrafos estaban habitados por trabajadores, compartiendo problemáticas y reivindicaciones, a las que los sacerdotes progresistas atendieron. Nos hemos ocupado de las homilias y del compromiso sindical personal de algunos curas. Pero además, una parte muy importante de la función de suplencia que cumplieron fue al prestar locales parroquiales para celebrar reuniones de trabajadores, guardar o imprimir material. En el contexto de conflictividad laboral de los años sesenta y setenta, los encierros y las asambleas de trabajadores, así como las reuniones de CCOO, PCE y otros grupos se multiplicaron en las Iglesias y los locales parroquiales. Zaragoza no fue una excepción en este sentido, y ciertas parroquias, sobre todo las situadas en barrios de trabajadores, estaban atentamente vigiladas por la policía.

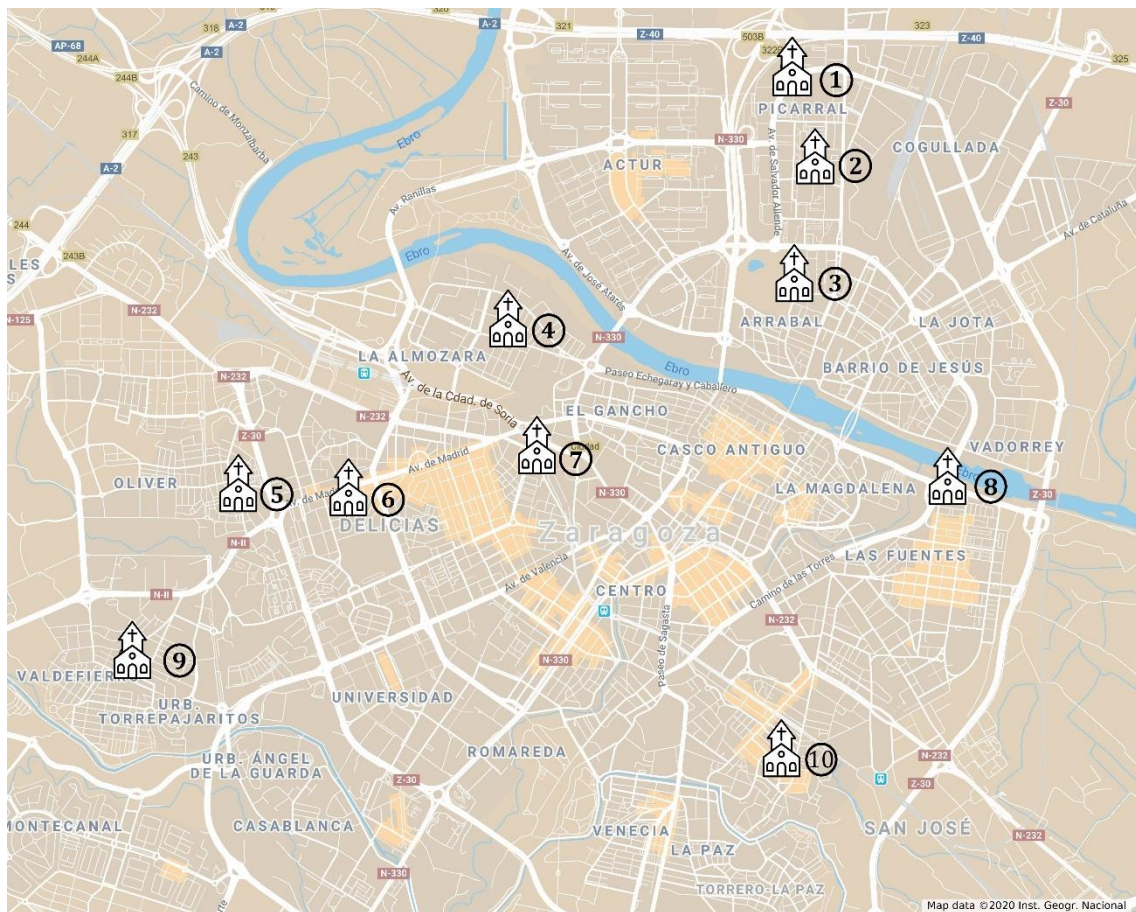


Ilustración 15: mapa de Zaragoza en el que se reflejan las parroquias que aparecen de manera reiterada en la documentación policial.

Fuente: elaboración propia a partir de documentación del AHPZ y el AGA

	Parroquia	Sacerdotes responsables	Razón por la que era vigilada
1	Nuestra Señora de Nazaret	Misión Obrera de la Compañía de Jesús Félix Cardiel	Homilías de Cardiel.
2	Nuestra Señora de Belén	Misión Obrera de la Compañía de Jesús Carmelo Martínez (coadjutor)	Martínez mantendría “contactos con elementos de las Comisiones Obreras y del Partido Comunista de España, a los que incluso ha dado albergue en su parroquia y facilitado locales, anejos a la misma, para celebrar reuniones”. Reuniones de CCOO presididas por Félix Cardiel.
3	Santa Ana	Jesús Gil García	Actividad de Gil.
4	Nuestra Señora del Rosario	Eduardo Royo (coadjutor)	Acogió un funeral por las víctimas del incendio de Tapicerías Bonafonte, el cual fue seguido de una manifestación.
5	Coronación de la Virgen	Vicente Rins (coadjutor)	Actividad de Rins, cura obrero y “muy progresista, relacionado con la HOAC y la JOC [...] y también con las CCOO, protegiendo sus actividades”. Celebración de reuniones de CCOO y Movimiento Democrático de Mujeres (testimonio de Vicente Rins)
6	Nuestra Señora de Guadalupe		Reuniones de CCOO presididas por Félix Cardiel.
7	Nuestra Señora de la Almudena	Martín Rodríguez Rojo (párroco)	Homilías de Rodríguez Rojo.

8	San Mateo Evangelista	Jesús Molinero Asín	Reuniones de CCOO presididas por Félix Cardiel.
9	Nuestra Señora de Lourdes	José Luis Mur Jimeno (coadjutor) Porfirio Pascual (diácono)	Homilía Porfirio Pascual.
10	San Lino	Sebastián García Salve (coadjutor)	Reuniones de CCOO presididas por Félix Cardiel.

*Tabla 1: relación de parroquias que aparecen de manera reiterada en la documentación policial.
Fuente: elaboración propia a partir de documentación del AHPZ y el AGA*

Observamos en el mapa adjunto, en primer lugar, que todas estas parroquias se situaban en barrios periféricos de la ciudad, no estando ninguna de ellas en el centro de Zaragoza. Se trataba de barrios de trabajadores como Picarral, Las Fuentes, Delicias, Oliver o Valdefierro, en los que el clero progresista ejercía, preferentemente, su sacerdocio. Por tratarse de sacerdotes jóvenes, muchos de ellos no eran párrocos sino coadjutores de parroquias que tenían al frente a un cura de mayor edad y orientación tradicional. Cabe preguntarse por la actitud de los responsables de las parroquias que, aunque no impidieron esta actividad ni delataron a sus coadjutores, no compartían sus posiciones. En función de las circunstancias, debieron de moverse entre una ignorancia más o menos voluntaria, la resignación y la ocultación de lo que ocurría en sus parroquias con el fin de evitar males mayores. La división entre la Iglesia pre y postconciliar no estaba dibujada por una línea infranqueable, y las relaciones personales y el carácter de los religiosos jugaron también un papel.

Así lo relata Vicente Rins, coadjutor en la iglesia de la Coronación de la Virgen, cuyo párroco era de extracción burguesa e ideología conservadora, pero con quien Rins mantenía una buena relación. En una ocasión, el arzobispo se puso en contacto con el párroco para recriminarle que la policía le había informado de la utilización de los locales parroquiales para reuniones de CCOO y de “Mujeres Democráticas” [Movimiento Democrático de Mujeres]. A lo que el párroco le habría respondido con estos argumentos,

según el testimonio de Rins:

“Mire don Pedro: cuando haya sindicatos libres, no hará falta esto. Hasta que haya sindicatos libres, los locales de la parroquia están para que se reúnan los obreros y no les preguntamos lo que piensan. Ahora, cuando haya sindicatos libres, ya no hará falta, allí vendrán solo pa temas de la parroquia”⁵⁷³.

Independientemente de la exactitud de sus palabras, incluso un sacerdote conservador aducía que los locales eclesiásticos podían cumplir una función de suplencia, ante la falta de libertad de sindicación. Si bien no se comprometía ideológicamente, pues “no les preguntamos lo que piensan”, sí parecía reconocer su derecho a reunirse. Esta anécdota demuestra también, como tantas otras, los contactos fluidos que existían entre el arzobispado y los servicios de inteligencia franquistas.

Algunas de las parroquias reseñadas en el mapa eran más bien vigiladas por la actividad subversiva de sus responsables, especialmente por las homilias que allí se pronunciaban. De otras solo tenemos noticia porque Félix Cardiel habría puesto diversos locales a disposición de CCOO “en numerosas ocasiones”, siendo las parroquias citadas “los lugares donde más asiduamente ha concurrido a tales reuniones”, de las que se le atribuye también ser la cabeza visible⁵⁷⁴.

La investigación sobre CCOO en Aragón realizada por Carlos Forcadell y Laura Montero va en la misma dirección al explicar que, con motivo de la renovación del convenio provincial del metal en 1969, las CCOO se reunían en parroquias cuando no se les permitía hacerlo en las instalaciones del Sindicato Vertical. Los locales de la basílica del Pilar acogieron la última de estas asambleas, que siempre eran vigiladas y solían terminar disueltas por la policía. De nuevo con motivo de la negociación en 1975 del convenio del metal, subsector industrial que jugó un papel de vanguardia en el nuevo movimiento obrero en Zaragoza, las asambleas de trabajadores terminaron realizándose en una Iglesia, la de San Carlos, en la que en febrero entraba la policía y detenía a 200

⁵⁷³ Entrevista oral a Vicente RINS ÁLVAREZ, Zaragoza, 18 de febrero de 2019.

⁵⁷⁴ Jefatura Superior de Policía de Zaragoza: “Nota informativa – Félix Cardiel Mateo” (Zaragoza, 12 de septiembre de 1974), AHPZ, fondos *Gobierno civil de Zaragoza*, A8847, carpeta 3, p. 1.

personas⁵⁷⁵.

Tenemos también noticia de una reunión de CCOO en un convento de monjas, en octubre de 1969, a la que habrían asistido “el titulado *jefe de las comisiones obreras* de Zaragoza, Alastuey; varios universitarios conocidos por sus actividades subversivas; varios elementos comunistas notorios y otros significados elementos de significación extremista”. En dicha reunión, según una nota informativa del Delegado Provincial del Ministerio de Información y Turismo, se habían discutido las tácticas a emplear para provocar “perturbaciones” en los campos laboral y universitario. Además, se habría acordado reunirse “siempre en edificios del mismo carácter religioso con el fin de burlar la acción policial”⁵⁷⁶, lo cual constituye una muestra de cómo se aprovechaba conscientemente la protección que suponía contar con la infraestructura de la Iglesia católica.

Así lo corrobora Álvaro Alemany al referirse a la celebración de reuniones en la parroquia de Belén:

“Sí, claro, era un cierto paraguas para todo eso [...]. Hay mil anécdotas de aquella época. La vigilancia de la policía... al fin y al cabo, era de otro siglo. Y en fin, no tenía medios ni nada tampoco –ríe-. No pasaba solo en nuestra parroquia, pasaba en otras de la ciudad. Pero, lógicamente, los vecinos buscaban apoyo en ellas porque era la única cobertura que podían tener. El régimen franquista era duro pero era oficialmente católico... en fin – carraspea–... y la policía no podía entrar tan fácilmente sin permiso en una iglesia”⁵⁷⁷.

En ese sentido, podemos citar el testimonio de Ramiro Reig, jesuita obrero en Valencia, que en 1971 era quien se encargaba, en el PCE, de los contactos con la Iglesia, y de tareas como buscar ciclostiles y locales o ir a hablar con otros curas. Así, él mismo relata que lo que le interesaba al PCE en sus relaciones con el clero no era tanto el cura “radical” que estaba trabajando en las fábricas y en los barrios, sino los “curas

⁵⁷⁵ Carlos FORCADELL y Laura MONTERO: "Del campo a la ciudad...", pp. 325, 331 y 335.

⁵⁷⁶ “Nota informativa - Reunión de las “comisiones obreras” en un convento” (6 de octubre de 1969), AGA (3) 107.2 42/9007, 2, documento A12 – H149 – n.º 32.

⁵⁷⁷ Mario GRACIA CORTÉS: *40 años construyendo el Picarral*, pp. 47-48.

intermedios” que tenían verdadera influencia dentro de la Iglesia⁵⁷⁸.

Todo esto conecta con lo que se ha denominado la función “parapolítica” o de suplencia que cumplieron algunos sectores de la Iglesia, sobre todo dando cobertura y apoyo material a los movimientos antifranquistas. Si bien es cierto que llegó un punto en el que estos curas y sus parroquias habían dejado de ser lugares seguros por estar bien identificados y vigilados, el clero progresista y los edificios de carácter religioso seguían contando con cierta protección, aunque solo fuese por el estatus legal que les reservaba el Concordato. Los propios religiosos eran conscientes de contar con importantes privilegios, también en el aspecto material, que se propusieron poner a disposición de movimientos sociales con los que no siempre se identificaban, pero de los que reconocían su derecho a reunirse.

3.3 LA EXPRESIÓN ESCRITA DEL DESACUERDO: CARTAS DE PROTESTA

El clero progresista se sirvió también de la palabra escrita para defender sus postulados, a través de textos que nos permiten conocer con mayor profundidad sus principales planteamientos y reivindicaciones. Se trata de cartas abiertas, publicadas en la prensa o enviadas a las autoridades eclesiásticas, a través de las cuales estos sacerdotes tomaban posición pública ante diversos asuntos de índole religiosa, social o política. Tanto en Zaragoza como a nivel nacional, especialmente en los casos vasco y catalán, este tipo de escritos fueron un instrumento utilizado de manera recurrente por el clero progresista y los movimientos apostólicos obreros.

Ya en 1937, tras el bombardeo de Guernica, 22 sacerdotes nacionalistas vascos dirigieron un escrito al Vaticano “en el cual defendían la actuación del gobierno vasco y responsabilizaban a los franquistas” del ataque al municipio vizcaíno⁵⁷⁹. Se utilizaba así, ya antes de la implantación de la dictadura franquista, un instrumento al que recurrirían frecuentemente los sacerdotes en desacuerdo con el régimen político. Otro ejemplo, sin

⁵⁷⁸ Xavier CORRALES ORTEGA: *De la misa al tajo...*, pp. 59-60.

⁵⁷⁹ Severiano ROJO HERNÁNDEZ: "El clero de Bilbao...", p. 298.

trascendencia a corto plazo aunque sintomático de lo que estaba por venir, lo encontramos en 1944 en una larga carta enviada al Vaticano por sacerdotes vascos. Se trataba, según Barroso, del “primer eslabón de una larga cadena de protestas clericales que desde el País Vasco elevaron su voz [...] para condenar los atropellos del Régimen y defender los derechos humanos más allá de los límites de su diócesis”⁵⁸⁰.

Se trata de dos ejemplos de escritos directamente dirigidos al Vaticano, firmados por un número relativamente escaso de religiosos y en una etapa en la que no se puede considerar que existiera una firme oposición católica al franquismo. Este instrumento será utilizado de manera más habitual por el clero progresista de todo el país a partir de los años sesenta, especialmente para manifestar sus posiciones frente a la jerarquía española o para denunciar ante ella los abusos de la dictadura. Así, en 1960, 339 curas vascos enviaron una carta a los obispos de Vitoria, San Sebastián, Bilbao y Pamplona, en la que denunciaban las torturas ejercidas por parte de las fuerzas policiales, “el culto cuasi-idolátrico del Jefe” que el Estado español utilizaba como medio de manipulación y anulación de la opinión pública, y la falta de libertades como la política, sindical, de conciencia, de prensa y de asociación. Asimismo, se reivindicaba el “derecho a la libertad y a la autodeterminación de todo pueblo, de todo grupo étnico, de toda personalidad física o moral”, y se denunciaba “la política, que hoy impera en España, de preterición, de olvido, cuando no de encarnizada persecución, de las características étnicas, lingüísticas y sociales” que Dios habría dado a los vascos. Así, en pro de los intereses espirituales del pueblo vasco, se reivindicaba el uso del euskera como instrumento necesario para la evangelización de la población⁵⁸¹.

A nivel estatal, uno de los documentos que más resonancia tuvo fue la carta abierta que circuló por todas las diócesis españolas en 1966 y que fue firmada por miles de sacerdotes –alrededor de 4.000, según algunas fuentes⁵⁸²–. Es lo que se conoció como la

⁵⁸⁰ Anabella BARROSO ARAHUETES: "Luces y sombras...", p. 210.

⁵⁸¹ Javier DOMÍNGUEZ: *Organizaciones obreras cristianas en la oposición al franquismo (1951-1975): con 65 documentos clandestinos e inéditos*, Bilbao, Mensajero, 1985, pp. 57-63.

⁵⁸² Servicios informativos de la Dirección General de Prensa: “Prensa francesa: 4000 sacerdotes españoles escriben al Vaticano: «El pueblo español está en peligro de perder la fe a causa de la posición tomada por nuestros cardenales en favor de Franco», *La Dépêche du Midi*, Toulouse, 23 de septiembre de 1966.

“Operación Moisés”, descubierta y desarticulada por la policía, y cuyo objetivo era difundir públicamente esta carta de denuncia de la actitud de la jerarquía eclesiástica española⁵⁸³, a raíz del comunicado de la Comisión Permanente del Episcopado Español titulado “La Iglesia en el mundo moderno”. Este comunicado, cuyo autor era el obispo José Guerra Campos, trataba sobre la aplicación de las reformas conciliares en España, y terminaba concluyendo que no era necesario ningún cambio. Estas conclusiones habrían provocado la división de los propios obispos, a pesar de lo cual el comunicado terminó aprobándose, provocando así la redacción y difusión de la citada carta abierta⁵⁸⁴.

Dirigida a “los Excelentísimos Señores obispos de España”, la carta afirmaba que la jerarquía eclesiástica despertaba “la desconfianza y el descrédito” de los fieles, debido a “su complicidad y compromiso con un orden temporal establecido” y único, como era el régimen de Franco. Así, según estos sacerdotes, la jerarquía no aceptaba que los católicos tuviesen otra opción política (“optasen por soluciones temporales que no sean la suya”), ni que los sacerdotes llevasen a cabo una acción pastoral que no se correspondiera con la línea marcada por el Estado, plenamente identificado con la Iglesia.

Así, los firmantes consideraban que la única manera de conseguir una “Iglesia auténticamente evangélica, libre y pobre” era a través de la total separación entre Iglesia y Estado. Esto se justificaba en los postulados conciliares, que la mayoría del episcopado español no terminaba de asimilar, y conllevaba la necesaria renuncia de la institución eclesiástica a los privilegios de los que gozaba. La carta terminaba señalando la necesidad de que la Iglesia hiciera penitencia, “muy especialmente su clero, muy especialísimamente su jerarquía”, reconociendo el “doloroso contraluz” de su “«glorioso» pasado” (entrecomillado en el documento original); al tiempo que advertía de la creciente crisis de fe de parte del clero y de los laicos, debida a la actitud anticonciliar de la jerarquía

Demócrata” (30 de septiembre de 1966), AGA (3) 107.2 42/9011.

⁵⁸³ Rafael DÍAZ-SALAZAR: *Iglesia, dictadura y democracia...*, p. 233.

⁵⁸⁴ Servicios informativos de la Dirección General de Prensa: “Prensa francesa: 4000 sacerdotes españoles escriben al Vaticano: «El pueblo español está en peligro de perder la fe a causa de la posición tomada por nuestros cardenales en favor de Franco», *La Dépêche du Midi*, Toulouse, 23 de septiembre de 1966. Demócrata” (30 de septiembre de 1966), AGA (3) 107.2 42/9011.

denunciada en el documento⁵⁸⁵.

En efecto, y como hemos explicado en el capítulo anterior, los postulados conciliares hacían difícil defender la relación entre el Estado franquista y la Iglesia española. La “Operación Moisés” fue una de las primeras expresiones escritas del choque entre los sectores pre y postconciliar de la Iglesia española, en un conflicto que no era exclusivo de España, pero que aquí tenía un tinte político más acusado.

En el caso de Zaragoza, también el clero progresista dirigió diversos escritos al arzobispo o a la prensa para expresar su posición en determinados episodios conflictivos que afectaron a la vida de la diócesis. Las fichas policiales de estos sacerdotes solían dar cuenta de los textos que el informado habría firmado, dando lugar a una lista que era, la mayoría de las veces, la misma. Es necesario señalar, sin embargo, que algunos de los sacerdotes entrevistados no recuerdan haber firmado muchos de los escritos que les atribuyen los documentos policiales⁵⁸⁶. Esto puede deberse a varias razones, además de a las comprensibles lagunas de la memoria. En primer lugar, la confianza entre estos sacerdotes y su implicación repetida en los mismos episodios podía hacer que autorizaran la utilización de su firma sin necesariamente haber leído con detalle los documentos en cuestión. Y, en segundo lugar, es posible que los redactores de las fichas policiales de estos religiosos copiaran de un informe a otro la lista de cartas, quizás sin detenerse en comprobar su veracidad e hinchando, de esta manera, los cargos atribuidos a los sacerdotes vigilados. La lista de escritos supuestamente firmados por los sacerdotes progresistas es prácticamente la misma en todas las fichas personales de estos curas, lo que podría dar fuerza a esta hipótesis.

Fuera como fuese, este repetido listado incluía el escrito dirigido al Arzobispo de Zaragoza el 21 de marzo de 1969, en favor de los seminaristas de tendencia progresista; la carta abierta en defensa de Domingo Laín Sanz, cura incorporado a la guerrilla colombiana del Ejército de Liberación Nacional (ELN), el 23 de febrero de 1970; o la

⁵⁸⁵ “A los Excmos. Sres. Obispos de España” (1966), AGA (3) 107.2 42/9011.

⁵⁸⁶ Es el caso, por ejemplo, de José María Rubio Rubio y de Gregorio Forniés Roche, entrevistados en Zaragoza el 25 de julio de 2016 y el 28 de octubre de 2019, respectivamente.

carta publicada en *Aragón Exprés* el 19 de mayo de 1971 censurando que la Iglesia poseyera tierras, con motivo de un litigio entre el Cabildo de Zaragoza y la Parroquia de Torres de Berrellén. El caso Fabara originó, además, un intenso cruce de cartas entre Arzobispo, Nuncio y sacerdotes dimisionarios; y también nos encontramos con cartas que criticaban la situación general de la diócesis o la actitud del arzobispo, como la carta abierta publicada en *Andalán* en 1974 criticando la pastoral de Cantero Cuadrado por el Día Nacional de Caridad. Como vemos, todos estos ejemplos se refieren a cuestiones locales o diocesanas pero, como es lógico, se enmarcaban en un contexto más amplio de contestación y cambio. La variedad de asuntos tocados es una buena muestra de la multitud de frentes en los que los planteamientos de uno y otro sector de la Iglesia chocaban.

Por ejemplo, la crisis que el Seminario de Zaragoza vivió en 1969 habría comenzado, precisamente, por la recepción de la ya citada carta de cinco folios en la que los seminaristas solicitaban vivir en casas particulares y planteaban la necesidad de reformar el programa de estudios del Seminario Menor. Como ya ha sido expuesto en el capítulo 2, el arzobispo Cantero Cuadrado no aceptó estas propuestas, y el episodio se saldó con la salida del Seminario de parte de los alumnos y profesores⁵⁸⁷. A raíz de este desenlace, 42 sacerdotes de la diócesis dirigieron un escrito al arzobispo, fechado el 21 de marzo de 1969 y cuyo contenido no conocemos, “en favor de los seminaristas de tendencia progresista”, según aparece en las fichas policiales de muchos de estos sacerdotes.

En esta misma época, además, algunos católicos de la archidiócesis denunciaron de manera recurrente los cargos políticos que ostentaba el arzobispo, quien en 1967 había sido nombrado, por designación directa de Franco, Procurador en Cortes, Consejero del Reino y miembro del Consejo de Regencia. A raíz de esto, el Ministerio de Información y Turismo informaba en 1969 de que Cantero “con motivo de su nombramiento de Consejero del Reino, viene recibiendo diariamente gran cantidad de cartas, pidiéndole la renuncia a este cargo, suponiéndose sean sus autores un grupo de unos 50 sacerdotes de

⁵⁸⁷ Entrevista oral a José BADA PANILLO, Zaragoza, 18 de diciembre de 2014.

la Archidiócesis, todos ellos progresistas”⁵⁸⁸.

Esto último nos permite comprobar cómo, basándose en los postulados conciliares sobre la necesidad de que la Iglesia se desligara de todo poder temporal, los cargos políticos ocupados por algunos obispos se convirtieron en blanco de las críticas del catolicismo progresista en repetidas ocasiones. Así, constituyeron un argumento recurrente para denunciar la colaboración de la jerarquía eclesiástica con la dictadura franquista y reivindicar la separación entre la Iglesia y el Estado, tal y como veíamos en el caso de la “Operación Moisés”.

Uno de los asuntos que acaparó la atención de la diócesis a principios de los años setenta fue el de los tres curas aragoneses que en otoño de 1969 habían entrado clandestinamente en Colombia para incorporarse a la guerrilla del Ejército de Liberación Nacional (ELN). Se trataba de Manuel Pérez, José Antonio Jiménez Comín y Domingo Laín. A raíz de esto, tenemos noticia de una carta abierta en defensa de Laín, publicada en la prensa el 23 de febrero de 1970, y firmada por 47 sacerdotes.

Otro de los episodios que provocó tensiones entre el clero contestatario y el arzobispado fue el litigio por la propiedad de unas tierras de la localidad zaragozana de Torres de Berrellén, situada a 20 km de la capital. Se trataba de un conflicto que, a priori, era de índole exclusivamente local, en torno a unas parcelas trabajadas por arrendatarios y que, según el párroco, pertenecían a la parroquia. Sin embargo, el Cabildo Metropolitano aducía que eran propiedad del Arzobispado, por lo que en 1966 se había decidido a ponerlas en venta a un precio inasumible para muchos de esos mismos colonos que las trabajaban. El párroco se puso del lado de los colonos que se resistían a la venta, lo que llegó a paralizar esta última y a provocar la intervención del Gobierno Civil y de la Sagrada Congregación del Clero, que dio la razón al Cabildo⁵⁸⁹.

Lo importante de este asunto es que provocó la reacción de parte del clero de la

⁵⁸⁸ “Comentarios relacionados con el Arzobispo de Zaragoza”, (Madrid, 21 de mayo de 1969), AGA (3) 107.2 42/9011.

⁵⁸⁹ El desarrollo del conflicto entre 1966 y 1972 puede consultarse en AGCZ, A8848, carpeta 9.

diócesis para posicionarse con el párroco de Torres de Berrellén, quien no formaba parte del clero progresista. Más allá de la defensa de los intereses concretos de los arrendatarios afectados, la carta publicada en *Aragón Exprés* el 19 de mayo de 1971 iba más allá, al utilizar este asunto concreto para censurar que la Iglesia poseyera tierras.

Así pues, como vemos, estos sacerdotes manifestaban públicamente su postura respecto a incidentes concretos de la más diversa índole, que les servían asimismo para posicionarse sobre cuestiones más generales como injusticias sociales, las relaciones Iglesia-Estado, o la escasa aplicación del Concilio Vaticano II por parte de la jerarquía española, entre otros.

Es el caso, por ejemplo, del documento firmado en octubre de 1972 por 63 sacerdotes de la diócesis de Zaragoza. Enviado al arzobispo Cantero Cuadrado, al nuncio apostólico Luigi Dadaglio y al cardenal Tarancón, en él encontramos planteamientos similares a los de la carta abierta de la “Operación Moisés”. El fondo del documento denunciaba la insuficiencia de la aplicación de las reformas conciliares en la diócesis de Zaragoza, al tiempo que se encontraba enmarcado en el contexto posterior a la celebración de la Asamblea Conjunta de 1971 y de las Jornadas Sacerdotales organizadas en 1972 en la capital aragonesa como reacción a dicha Asamblea. Los autores y los firmantes del escrito no se habían dado a conocer, aunque la DGS estimaba que entre ellos se encontraban jesuitas del Centro Pignatelli y sacerdotes vinculados a la revista *Eucaristía*, “todos ellos de tendencia progresista y se les supone autores del escrito en cuestión”, mientras el resto de los firmantes serían religiosos sin antecedentes ni tendencia ideológica explícita⁵⁹⁰.

De este documento daba noticia *Andalán*, calificándolo como “duro”, y resumiendo los principales puntos tratados en el mismo⁵⁹¹. El escrito, de nueve páginas de extensión, se dividía en cinco apartados:

⁵⁹⁰ DGS: “Remitiendo fotocopia de escrito” (Zaragoza, 16 de octubre de 1972), AGA (3) 107.2 42/9007.

⁵⁹¹ “Un duro documento sobre la diócesis de Zaragoza firmado por 63 sacerdotes”, *Andalán*, n.º 3, 15 de octubre de 1972, p. 2.

- I. “Estratificación del clero diocesano”
- II. “El poder y los recursos en la organización diocesana”
- III. “El modelo de cura deseado por el sistema eclesiástico”
- IV. “El pueblo atendido y el pueblo marginado”
- V. “Conclusiones”⁵⁹²

Así, se atendía a cuestiones organizativas, económicas y pastorales, señalando en el primer apartado la existencia de una “organización formal, muy burocratizada y altamente estratificada” (p. 1), que implicaba una marcada jerarquía entre “templos ricos” y “templos pobres, en territorio pobre y con gentes económicamente débiles”. Esta diferencia de recursos entre unas parroquias y otras era, además, reforzada por el hecho de que “la densidad de eclesiásticos aparece como directamente proporcional a los recursos e inversamente proporcional a las necesidades pastorales” (p. 2). A esto habría que sumar el hecho de que los sacerdotes “sumisos, que comulgan con la mentalidad del grupo dominante” eran destinados a cargos de responsabilidad o a lo que se consideraba como buenas parroquias. El escrito consideraba que “con ello, a la vez que se premia al individuo, se garantiza la permanencia de las viejas estructuras” (p. 3).

Esta primera parte del documento señalaba, además, la convivencia de dos estructuras: la nueva estructura postconciliar, a la que no se dotaba de los medios suficientes para cumplir las funciones que tenía asignadas, frente a una “vieja estructura sin apenas funciones, pero que retiene avaramente los recursos”. A esto se sumaba la ya mencionada fuerte jerarquización de la diócesis, que provocaba la falta de autonomía y autoridad de los responsables de la pastoral diocesana. Por todo ello, se concluía en esta primera parte que la estructura existente era incapaz de llevar a cabo las nuevas funciones pastorales implantadas por el Concilio, a pesar de los abundantes recursos con los que

⁵⁹² Documento sin título, escrito dirigido al arzobispo de Zaragoza Cantero Cuadrado firmado por 63 sacerdotes (Zaragoza, octubre de 1972), AGA (3) 107.2 42/9007. Las citas textuales de los siguientes párrafos, salvo indicación contraria, provienen de dicho documento.

contaba la diócesis.

La segunda parte, además de denunciar la falta de transparencia en lo que se refería a la economía diocesana, incidía en la misma idea del desigual reparto de los recursos y de poder, señalando que “no queremos decir con esto que el poder efectivo se apoye exclusivamente en el control económico, pero sí predominantemente” (p. 4). Asimismo, los autores del escrito consideraban que el núcleo más cercano al obispo detentaba un importante poder, lo cual chocaba con lo que debía ser la nueva línea pastoral, además de censurarla y de otorgarle “una especie de libertad vigilada” (p. 4).

Tras estas consideraciones sobre aspectos materiales relativos al reparto de poder, la tercera y la cuarta parte del escrito se centraban en el tipo de clero y de fieles que deseaba la institución eclesial. Según los 63 firmantes del escrito, los sacerdotes sumisos eran “premiados” con cargos de responsabilidad y en parroquias ricas. Así, se trataría de fomentar una “fidelidad” a la institución y a la jerarquía, entendiendo dicha fidelidad como una “obediencia ciega” que “convierte a los sacerdotes en instrumentos muy manejables que facilitan el gobierno autoritario” (p. 5) y en cuyos planteamientos no cabía la crítica a sus superiores.

En cuanto a los fieles, el “pueblo deseado, cultivado y atendido” por la Iglesia era de clase burguesa, con una mentalidad inmovilista y cuya relación con la institución eclesial era la de un “cliente aislado” y no la propia de “una relación horizontal profundamente cristiana” entre los miembros de la Iglesia. En contraposición a este “pueblo atendido”, el que iba a misa, existiría un “pueblo marginado”, el más necesitado de evangelización pero el más olvidado por la jerarquía eclesial. Así, “la evangelización [...] no constituye ninguna prioridad diocesana” (p. 5), a excepción de la labor realizada por movimientos como la HOAC, la JOC, la JARC o las Comunidades de base, cada vez más alejados de la Iglesia por todas las razones aducidas. Por todo ello, esta cuarta parte concluía que “la autoridad, los recursos económicos y humanos, se hallan al servicio de la estructura eclesial y no de la función eclesial”, lo cual constituiría incluso una “herejía estructural” (p. 5).

Basándose en los textos aprobados en la Asamblea Conjunta, las conclusiones

resumían todo lo expuesto y explicaban por qué el funcionamiento de la diócesis zaragozana era contrario a lo establecido por el Concilio Vaticano II y por la mencionada Asamblea Conjunta. *Andalán* resumía estas conclusiones resaltando el

“marcado autoritarismo en el gobierno de la diócesis, estructura diocesana organizada en función de lo económico por encima de lo pastoral, renuncia de los firmantes a cualquier cargo diocesano que reafirme esta estructura, opción muy clara por una total separación de Iglesia y Estado, conciencia de una grave división del clero diocesano y frustración del clero y pueblo en esta diócesis”⁵⁹³.

Las conclusiones volvían sobre la idea de la fuerte jerarquización y autoritarismo del poder en la diócesis, para señalar, además, que esta organización ni siquiera era efectiva ya que “las órdenes de la autoridad no son atendidas por los súbditos”, dando lugar a una “estructura autoritaria sin real y eficaz autoridad” (p. 7). Por ello, los sacerdotes firmantes manifestaban su voluntad de atender e integrar a las bases en su tarea pastoral, dando mayor importancia a esta última y fomentando la unidad de la comunidad cristiana.

En cuanto a la “opción muy clara por una total separación de Iglesia y Estado” que mencionaba *Andalán*, esta idea no es expresada de manera explícita por el documento, como sí ocurría en la carta abierta de la *Operación Moisés*. Sin embargo, sí se reflexionaba sobre la supuesta separación entre lo sagrado y lo profano que fomentaría la estructura diocesana criticada, que reservaba las cuestiones mundanas a la sociedad civil, “concepción que lleva a un ficticio apoliticismo”. Así, el escrito manifestaba que no existían posturas políticas neutrales, pues “o estamos con el poder o con el pueblo pobre y oprimido”, para terminar tomando una posición clara del lado del segundo (p. 8).

Todo lo explicado llevaba a los autores a señalar la frustración vivida por parte del clero y de los fieles. Esta sería una de las causas de las crecientes secularizaciones y de la desafección de muchos laicos hacia la Iglesia. Mientras la jerarquía los acusaba de infidelidad, este escrito denunciaba que “tal opción está muy condicionada por la

⁵⁹³ “Un duro documento sobre la diócesis de Zaragoza firmado por 63 sacerdotes”, *Andalán*, n.º 3, 15 de octubre de 1972, p. 2.

superficialidad de las reformas adoptadas”, limitadas a cuestiones litúrgicas y sin profundizar “en el auténtico sentido de la reforma en la vida y en el servicio a los hombres de la diócesis”. Así, se señalaba que se habían llevado a cabo “renovaciones puramente formalistas y superficiales, que han venido a encubrir el verdadero problema de fondo” (p. 9).

Los sacerdotes aragoneses coincidían por lo tanto en el diagnóstico ya señalado por la *Operación Moisés*, que consideraba que la creciente crisis de fe que ponía en peligro el futuro religioso de las siguientes generaciones solo podría ser solucionada con una verdadera e inequívoca aplicación de las reformas conciliares⁵⁹⁴. Como remedio a la “desilusión creciente” de muchos católicos, el escrito destinado a Cantero Cuadrado en 1972 recuperaba las conclusiones de la Asamblea Conjunta para abogar por “nuevas formas de existencia sacerdotal, de solidaridad con los hombres y de denuncia de las situaciones de injusticia y de pecado en el mundo” (p. 9), a pesar de las dificultades que esta opción de renovación profunda presentaba.

Se puede constatar, una vez más, cómo el conflicto entre los dos sectores de la Iglesia tenía una doble vertiente: la política, en lo que se refiere a la posición de cada uno de los sectores respecto a la dictadura franquista; y la eclesial, entre una Iglesia preconiliar que se resistía a las reformas planteadas por el cónclave vaticano, y otra postconiliar que apostaba, incluso, por ir más allá. Estas dos vertientes del conflicto estaban, obviamente, vinculadas, con consecuencias sobre las posiciones mantenidas respecto al sistema económico capitalista.

Así, por ejemplo, otro de los escritos dirigidos por los sectores católicos progresistas de la ciudad de Zaragoza a Pedro Cantero Cuadrado incidía en esta cuestión, a raíz de una carta pastoral del arzobispo enviada a las parroquias de la diócesis en mayo de 1974 con ocasión del Día Nacional de la Caridad. La carta fue, asimismo, publicada en *El Noticiero* y el *Heraldo de Aragón*⁵⁹⁵. En dicha carta, Cantero ponía el foco en la

⁵⁹⁴ “A los Excmos. Sres. Obispos de España” (1966), AGA (3) 107.2 42/9011, p. 4.

⁵⁹⁵ DGS: “Pastoral del Arzobispo de Zaragoza” (Zaragoza, 18 de junio de 1974), AGA (3) 107.2 42/9001.

necesidad de atacar directamente las causas de la pobreza, pues la caridad no podía consistir, únicamente, en dar donativos a quienes lo necesitaban. Al reflexionar sobre el reparto desigual e injusto de los bienes materiales, afirmaba que el régimen económico que permitía una mejor producción, distribución y aprovechamiento de dichos bienes era aquel que garantizaba la propiedad privada. Cantero hacía estas declaraciones en nombre de la Iglesia católica, basándose en la Doctrina Social de la misma, y por motivos morales y éticos al considerar que “el régimen de propiedad privada es, en sí mismo, un régimen justo”. Además, según la carta, la Iglesia católica rechazaba el principio colectivista, a pesar de lo cual no se negaba “la legitimidad y la conveniencia de la nacionalización de algunos bienes materiales concretos” en circunstancias especiales y en pos del bien común⁵⁹⁶.

Estas declaraciones de Cantero provocaron la respuesta del catolicismo progresista de Zaragoza, en forma de carta abierta firmada por varias organizaciones católicas y publicada en *Andalán*⁵⁹⁷. Al parecer, la carta había sido enviada también a otras publicaciones, de entre las cuales *Aragón Express* acusaba recibo pero solicitaba el nombre y domicilio de una persona por cada uno de los grupos firmantes. Se trataba de la HOAC y la JOC, Vanguardia Obrera, Grupo de sacerdotes solidarios Asamblea Conjunta, Grupos Cristianos Universitarios, el Apostolado de la Carretera y Grupos Cristianos de los barrios del Picarral, Torrero, la Química (Almozara) y Delicias. Tras recibir esta información, *Aragón Express* publicó también la carta.

Dichos grupos afirmaban estar “en total desacuerdo” con varios puntos de la carta de Cantero, “ya que creemos que no coincide con el pensamiento de la Iglesia”⁵⁹⁸. La carta de Cantero era calificada de ilógica, inconsecuente y confusa. Ilógica, porque buscaba la supresión de las desigualdades e injusticias sociales, económicas y culturales

⁵⁹⁶ Pedro CANTERO CUADRADO: “Carta pastoral ante el Día Nacional de la Caridad” (Zaragoza, 23 de mayo de 1974), AGA (3) 107.2 42/9001, p. 2.

⁵⁹⁷ “Carta abierta a don Pedro Cantero Cuadrado”, *Andalán*, n.º 43, 15 de junio de 1974, p. 11.

⁵⁹⁸ “Carta abierta al Arzobispo de Zaragoza don Pedro Cantero Cuadrado” (Zaragoza, 11 de junio de 1974), AGA (3) 107.2 42/9001, p. 1. Las citas textuales de los siguientes párrafos, salvo indicación contraria, provienen de dicho documento.

pero “sin eliminar al mismo tiempo aquello que produce estas desigualdades: la propiedad privada diferenciante de los medios de producción como derecho absoluto” (p. 1). Los firmantes de la carta continuaban reflexionando sobre el concepto de propiedad privada, señalando al Arzobispo que sus planteamientos al respecto eran confusos al no diferenciar entre la propiedad privada de “bienes de uso y consumo necesarios para llevar una vida digna” y la propiedad privada de los medios de producción. Mientras no se discutía el derecho a la primera, la carta se preguntaba si la segunda era reconocida como un derecho natural en algún documento de la Iglesia, para terminar respondiendo que no era así.

En cuanto al “principio colectivista”, se preguntaba al Arzobispo si se refería a la comunión de bienes o al socialismo. En el primer caso, “la Iglesia no solo no rechaza el principio colectivista, sino que lo aprueba y recomienda” (p. 1). Así, se recurría a los textos bíblicos, a las comunidades cristianas primitivas y al concepto de la comunión de bienes para “concluir que Dios y Cristo, particularmente, no aceptan la propiedad privada que da origen a una sociedad dividida entre ricos y pobres” (p. 2) y para señalar que el rechazo del principio colectivista que hacía Cantero Cuadrado no estaba justificado por la doctrina católica. En el segundo caso, en lo que se refiere al socialismo, la carta ofrecía varios ejemplos de textos del papa Pablo VI y de la Conferencia Episcopal Tarraconense en los que se señalaba que no existía ninguna incompatibilidad entre el cristianismo y el socialismo, siempre que este último respetara los derechos humanos.

Tras señalar lo que se consideraban incongruencias de la carta pastoral del arzobispo, se terminaba afirmando que en el fondo de esta se encontraba “una defensa a ultranza del sistema capitalista” (p. 2), hecha, además, en nombre de la doctrina oficial de la Iglesia católica. Esta defensa se hacía a pesar de que los últimos documentos vaticanos habrían condenado el capitalismo y el liberalismo, según los firmantes del documento. Así, los autores de esta carta abierta consideraban la pastoral de Cantero como un retroceso respecto a la evolución que la Iglesia había experimentado en lo que se refería a doctrina social y a la relación de los fieles con el socialismo, hasta llegar a aceptar que los católicos podían comprometerse políticamente con movimientos socialistas no totalitarios.

Los grupos cristianos responsables del documento iban más lejos, al decir que

“estamos seguros de que el sistema socialista, entre los sistemas existentes, es el más conforme con la doctrina cristiana” (p. 3). Por ello, consideraban que las ideas expresadas por Cantero no se correspondían ni con el pensamiento de la propia Iglesia en tanto que institución, ni con el del número creciente de cristianos políticamente comprometidos con el socialismo.

Como decíamos, la carta estaba firmada por diversos grupos cristianos, pero no por personas individuales. Sin embargo, la Dirección General de Seguridad (DGS) se encargó de averiguar la identidad de los responsables, a partir de la información remitida por los mismos a *Aragón Express* para que este diario publicara la carta. Así, la DGS diferenciaba dos grupos: “uno integrado por cinco sacerdotes de tendencia contestataria y progresista, a los que puede atribuirse la paternidad de la carta en cuestión”; y otro formado por jóvenes sin antecedentes “a los que no puede concederse capacidad y formación suficiente como para poder permitirse la libertad de replicar al Prelado”⁵⁹⁹. Se achacaba, una vez más, una perniciosa influencia de este clero sobre jóvenes fácilmente manipulables.

La nota informativa de la DGS estaba acompañada de una relación de los nombres de los firmantes y un resumen de sus antecedentes. A pesar de que no se descartaba que otros sacerdotes hubieran participado en la redacción del escrito, los nombres incluidos en la lista eran los de Manuel Fortuny, cura obrero y perteneciente a la comunidad de jesuitas de la parroquia de Belén; Gregorio Forniés, consiliario diocesano de la HOAC; Laureano Molina, responsable del Apostolado de la Carretera; Jesús Gil y Antonio Javier Uranga, ecónomos en las parroquias de Santa Ana y de Nuestra Señora de Nazaret, respectivamente, situadas ambas en el barrio del Picarral. Entre los antecedentes relatados, es de destacar que se señalaba que la mayoría de ellos habían firmado otros escritos dirigidos al arzobispo o a la prensa.

No encontramos en estas cartas apenas críticas directas a la dictadura franquista, sino que el blanco de estos escritos es la jerarquía eclesiástica. Por lo tanto, estos documentos son, fundamentalmente, una expresión de la división existente en el seno de

⁵⁹⁹ DGS: “Pastoral del Arzobispo de Zaragoza” (Zaragoza, 22 de junio de 1974), AGA (3) 107.2 42/9001.

la institución eclesiástica entre una jerarquía conservadora que no se identificaba con las conclusiones del Concilio Vaticano II, y unas bases que, en algunos casos, llevaban años aplicando el espíritu conciliar. Sin embargo, es necesario matizar algunos aspectos.

En primer lugar, no podemos interpretar el conflicto entre los dos sectores de la Iglesia católica únicamente en torno a la dicotomía jerarquía/bases. El caso de la archidiócesis de Zaragoza es muy revelador de esa división debido a las posiciones de Pedro Cantero Cuadrado, pero no es extrapolable al conjunto de las diócesis del país. Representante del sector más reaccionario de la jerarquía y muy cercano al régimen franquista por los cargos públicos que ocupaba, la relación de Cantero con el clero progresista de la diócesis fue especialmente tensa. Una buena muestra de ello son los escritos analizados.

Sin embargo, la jerarquía eclesiástica no mantuvo una posición única, especialmente durante los últimos años del franquismo. Si bien una buena parte de los obispos continuó siendo fiel al régimen, otra parte de la jerarquía eclesiástica sí había asumido los postulados conciliares y comenzaba a separarse de la dictadura, de manera más o menos explícita. Fue el caso de obispos jóvenes, en su mayor parte auxiliares, como Javier Osés en Huesca, quien no solo tuvo buenas relaciones con los movimientos católicos de base y el clero progresista, sino que los protegió, colaboró con ellos y contribuyó a su desarrollo⁶⁰⁰. Podemos decir, por tanto, que las relaciones y conflictos existentes en cada diócesis dependieron, en gran medida, de quien ocupara la sede episcopal.

Por otra parte, tampoco el clero de base formaba un bloque monolítico, sino que solo una minoría del mismo podía ser considerado abiertamente progresista. Hemos visto cómo unos cincuenta sacerdotes participaban de manera más o menos directa en distintos episodios, pero se puede afirmar que había unos treinta realmente activos y concienciados políticamente. La propia policía era consciente de esta proporción de fuerzas, cuando decía que “si se tiene en cuenta que en la Diócesis de Zaragoza hay más de 500 sacerdotes

⁶⁰⁰ Pablo Martín DE SANTA OLALLA SALUDES: *Javier Osés: un obispo...*; ÍD.: "Javier Osés, obispo en el Posconcilio...".

del clero secular y otros tantos religiosos, aquella cifra de 25 [dimisionarios por el caso Fabara] resulta bien elocuente a la hora de valorar la importancia y peligrosidad del clero auténticamente contestatario”⁶⁰¹. A pesar de lo cual no se debe menospreciar la relevancia y el impacto simbólico que el discurso de esta minoría tenía, expresado públicamente a través del tipo de cartas que hemos analizado.

Así lo afirma Raison du Cleizou al analizar el pequeño porcentaje de religiosos franceses que durante los años setenta se posicionaron abiertamente a la izquierda del espectro político. Siguiendo a otros autores, Raison du Cleizou afirma que este clero tenía una influencia muy superior a su importancia numérica, y esto por tres razones. Una de ellas, aplicable también al caso español, es que estos sacerdotes tomaron la palabra públicamente con frecuencia, frente a una mayoría silenciosa⁶⁰². Además, en el periodo final del régimen franquista, caracterizado por la crisis de las relaciones Iglesia-Estado, estos religiosos fueron representantes de la evolución de la Iglesia hacia la modernización y defensoras de unas nuevas relaciones con el Estado, por lo que su voz encontró un hueco en el contexto de cambio político.

Así, los escritos aquí analizados no expresaban una crítica explícita a la dictadura, ni tampoco se utilizaron estas cartas colectivas para denunciar conflictos laborales o torturas policiales, como sí se hizo en otras diócesis⁶⁰³. Hemos visto cómo el vehículo más importante de crítica social y política fueron las homilías, fundamentalmente en lo que se refiere a la movilización obrera. Sin embargo, lo que sí contienen todas estas cartas es un rechazo frontal de las relaciones entre la Iglesia y la dictadura franquista. Los cruces de correspondencia con el arzobispo son, además, bien representativos del conflicto abierto en la diócesis.

La tensión creciente que estas cartas y declaraciones muestran terminó por explotar

⁶⁰¹ Jefatura Superior de Policía de Zaragoza: “Reunión de Jefes Superiores. Estudio presentado por el Jefe Superior de Zaragoza, sobre los puntos que se citan en el orden del día” (noviembre de 1974), AGCZ, fondos *Gobierno Civil de Zaragoza*, Caja A41629.

⁶⁰² Yann RAISON DU CLEUZIQU: "La politisation sacerdotale comme iconoclasme religieux", *Histoire, monde et cultures religieuses*, 42, 2017, pp. 103-126, esp. p. 105.

⁶⁰³ Ejemplos en Javier DOMÍNGUEZ: *Organizaciones obreras cristianas...*

con el conocido como caso Fabara, que constituyó la máxima expresión del conflicto entre Cantero Cuadrado y el clero progresista de la diócesis de Zaragoza. Una vez más, los nombres que hemos ido viendo aparecían en la misma lista, la de los sacerdotes que dimitieron en solidaridad con el destituido cura de Fabara, Wirberto Delso, en un episodio que trascendió a la prensa nacional e internacional. Además, para algunos supuso la culminación de un creciente desencanto y de una progresiva separación de la institución eclesial, pues una parte de los sacerdotes que dimitieron nunca volvieron a sus cargos.

En el siguiente epígrafe analizaremos también el conflicto que tuvo lugar, unos meses antes de la destitución de Delso, entre el párroco de Mequinenza y la empresa hidroeléctrica ENHER, el Arzobispado y el Gobierno Civil de Zaragoza. El propio Delso fue otro de los protagonistas de este episodio, que algunos consideran como el antecedente directo del caso Fabara⁶⁰⁴.

3.4 EL ESTALLIDO DE LAS TENSIONES: DE MEQUINENZA A FABARA

Dos localidades cercanas entre sí, pertenecientes a la provincia de Zaragoza y cercanas a Cataluña, fueron en 1973 escenario del conflicto abierto entre Cantero Cuadrado y los curas progresistas más activos de la diócesis. La primera de ellas es Mequinenza, cuyo párroco, Eduardo Royo, se opuso al recrecimiento del pantano de Ribarroja por parte de la empresa ENHER⁶⁰⁵. Dicho recrecimiento suponía la expropiación e inundación del pueblo, por lo que Eduardo Royo y los párrocos y adjutores de Nonaspe, Fabara –Wirberto Delso– y Maella se encerraron, el 25 de enero de 1973, en la casa parroquial para resistirse a dicha inundación. “El motivo de su actitud, que alegan se funda en «exigencias evangélicas», es el de apoyar a los vecinos que todavía permanecen en el viejo casco de Mequinenza”⁶⁰⁶, y manifestaban su intención de permanecer en la casa parroquial en el caso de que fuera inundada. Así lo hicieron, hasta

⁶⁰⁴ Entrevista oral a J.B.N, Zaragoza, 26 de octubre de 2016.

⁶⁰⁵ Gustavo ALARES LÓPEZ: "Sembrar democracia...", p. 348.

⁶⁰⁶ “Los sacerdotes de Mequinenza, junto a los vecinos que aun quedan en el pueblo”, *La Vanguardia*, 9 de febrero de 1973, p. 25.

que el 9 de abril la fuerza pública desalojó a Eduardo Royo y la casa quedó inundada⁶⁰⁷. A pesar de ello, Royo se negó a trasladarse a la nueva casa parroquial, y se instaló en una casa del pueblo viejo, donde permanecían algunas familias.

El hecho abrió un conflicto con el arzobispo Cantero Cuadrado, quien, mediante una nota oficial, pedía al párroco que cejase en su actitud. Una vez desalojado, Royo fue destituido de su cargo, y Cantero Cuadrado nombró a un nuevo párroco para Mequinenza. El final del conflicto fue escenificado, de manera muy simbólica, el 18 de septiembre, fecha en la que se nombró al sucesor de Royo y se inauguró la nueva iglesia. A este acto asistieron Cantero Cuadrado; el Gobernador Civil de Zaragoza, Enrique Trillo Figueroa; el presidente de la Diputación Provincial, Pedro Baringo; y las autoridades de Mequinenza. Momentos antes, Eduardo Royo celebraba en la antigua parroquia su última misa⁶⁰⁸.

La resistencia de Eduardo Royo, así como la solidaridad de otros párrocos de la zona, muestra el movimiento que estamos tratando de describir, así como las redes tejidas entre todos estos sacerdotes. Esta solidaridad llegó a su máxima expresión en el conflicto más sonado y de mayor duración entre sacerdotes contestatarios con las autoridades locales y el arzobispado, el conocido como caso Fabara. Este conflicto saltó incluso a las páginas de la prensa internacional, y se desató por la destitución del ecónomo de Fabara Wirberto Delso⁶⁰⁹.

Comenzó en junio de 1974, cuando el cura del pueblo zaragozano de Fabara, Wirberto Delso, recibió una carta del arzobispo Pedro Cantero Cuadrado en la que este le comunicaba el cese de su cargo y le señalaba “pastoralmente necesario” que se dedicara

⁶⁰⁷ C. MARTÍN: “Mequinenza: siguen los problemas”, *Andalán*, n.º 26, 1 de octubre de 1973, p. 2 y “Desalojada e inundada la casa parroquial de Mequinenza”, *ABC*, 12 de abril de 1974, p. 51.

⁶⁰⁸ “El nuevo templo de Mequinenza, inaugurado por el arzobispo de Zaragoza”, *La Vanguardia*, 19 de septiembre de 1973, p. 29.

⁶⁰⁹ Para un relato pormenorizado del caso Fabara véase Pablo MARTÍN DE SANTA OLALLA SALUDES: “El clero contestatario a finales del franquismo. El «caso Fabara»”, *Hispania sacra*, 58, 117 (2006), pp. 223-260; También Alberto SABIO ALCUTÉN: *Peligrosos demócratas...*, pp. 252-261, hace referencia a este caso, entre otros. Las referencias al respecto en la prensa de la época son numerosas, así como la documentación encontrada en el AHPZ, especialmente en la caja A8848, carpetas 8 y 9.

durante algún tiempo a la oración, el estudio y la reflexión de la Teología y Pastoral. Esto se hacía

“en vista de los informes que, por diversos y autorizados conductos, han llegado a este Arzobispado acerca de la situación religiosa y moral de la feligresía de la Parroquia de Fabara; comprobados con motivo de la Santa Visita Pastoral a dicha Parroquia; teniendo en cuenta que la mencionada situación de la feligresía de Fabara obedece en gran medida a las ideas, actitudes y hasta el léxico de Vd. en el desempeño de su cargo pastoral de Económico de la citada Parroquia de Fabara”⁶¹⁰.

¿Cuáles eran esos “informes” llegados por “autorizados conductos”? Si tenemos en cuenta la mencionada oposición de una parte del pueblo a la actitud del párroco, que había llegado a negarse a asistir a sus misas o a prohibir a sus hijos hacerlo, podemos hacernos una idea. Concretamente, había sido la Acción Católica de Fabara quien había informado a Cantero Cuadrado de las actividades del párroco, a raíz de lo cual el arzobispo había visitado el pueblo.

Parece, además, que el conflicto de Mequinenza había hecho que la paciencia de las autoridades locales de Fabara llegara a su límite. La autodenominada Comunidad Cristiana de Fabara consideraba que Delso “fue tenido como cabeza de este grupo de sacerdotes”, y que “las gestiones de las «fuerzas vivas» del pueblo, (...) implícitamente reconocidas por el Sr. Arzobispo”, habían sido fundamentales para que Cantero destituyera al párroco de Fabara⁶¹¹. Se trata de una muestra más del choque entre poder político y religioso que se dio en algunos pueblos, y al que hemos aludido en epígrafes anteriores. Las quejas de las autoridades municipales de Fabara en lo que respecta a la actitud de Delso venían de lejos, y Cantero Cuadrado terminó cediendo a las presiones.

Asimismo, el episodio pone de relieve la connivencia entre la jerarquía de la diócesis, autoridades franquistas y fuerzas policiales. Un télex enviado por el Gobernador

⁶¹⁰ Carta del Arzobispo de Zaragoza al Rvdo. Sr. D. Wirberto Delso Díez (Zaragoza, 14 de junio de 1977), Archivo de la Embajada de España cerca de la Santa Sede (AEES) R237 bis. Citado en Pablo MARTÍN DE SANTA OLALLA SALUDES: "El clero contestatario...", pp. 225-226.

⁶¹¹ “Informe dirigido a las Comunidades Cristianas de Aragón”, s.d., AHPZ, fondos *Gobierno Civil de Zaragoza*, Caja A8848, Carpeta 8, p. 2.

Civil de Zaragoza al Director General de Política interior en agosto de 1974 incluía la lista de dimisionarios, destacando a “los más conflictivos”, e informaba de que

“este gobierno Civil ha prestado su colaboración al Sr. Arzobispo en cuanto ha sido necesario y posible para que adoptarse libremente su decisión, facilitándole la identificación política de dichos sacerdotes, datos generales y distintas ayudas que le fueron solicitadas”⁶¹².

En efecto, la documentación del Gobierno Civil de Zaragoza incluye correspondencia entre esta institución y los obispos de las diócesis total o parcialmente situadas en la provincia (Zaragoza, Tarazona y Teruel). También se recogen las sucesivas quejas expresadas al arzobispo por parte de las autoridades locales de algunos pueblos, que solicitaban el traslado del cura díscolo en cuestión, como terminó ocurriendo en Fabara.

En este caso, además, el Gobernador Civil de Zaragoza informó puntualmente al Vicepresidente del Gobierno y Ministro de la Gobernación, José García Hernández, del desarrollo de los hechos. Una vez enterado de la intención del arzobispo de cesar a Delso, García expresaba su deseo de que “lo hiciese lo antes posible, dado el comportamiento público de tal Sacerdote y sus implicaciones políticas”⁶¹³. El Gobernador Civil, Federico Trillo-Figueroa, le informaba unos días más tarde de que se había producido el cese del “sacerdote que durante mucho tiempo ha supuesto una preocupación para todos incluyéndome a mí”. Se ponía así fin a la “perturbación que causaba al pueblo y muy especialmente a la juventud”⁶¹⁴. El Ministro celebró la adopción de tal medida, esperando que Cantero Cuadrado se mantuviera firme en tal decisión para poner “término a esa campaña de marxistización que tales clérigos vienen desarrollando”, en referencia a los

⁶¹² Gobernador Civil de Zaragoza: télex 222, referencia 52250, enviado al Director General de Política interior (Zaragoza, 7 de agosto de 1974), AHPZ, fondos *Gobierno Civil de Zaragoza*, A8848, carpeta 8.

⁶¹³ José García Fernández, Vicepresidente Primero del Gobierno y Ministro de la Gobernación: carta dirigida a Federico Trillo-Figueroa, Gobernador Civil de Zaragoza (Madrid, 11 de junio de 1974), AHPZ, fondos *Gobierno Civil de Zaragoza*, A8848, carpeta 8.

⁶¹⁴ Federico Trillo-Figueroa, Gobernador Civil de Zaragoza: carta dirigida a José García Fernández, Vicepresidente Primero del Gobierno y Ministro de la Gobernación (21 de junio de 1974), AHPZ, fondos *Gobierno Civil de Zaragoza*, A8848, carpeta 8.

de Fabara, Nonaspe y Mequinenza⁶¹⁵.

Sin embargo, el asunto no quedó ahí ni se limitó a esos tres curas del Bajo Aragón, para desvelo del Gobernador y del Ministro. El conflicto trascendió el ámbito local y adquirió especial relevancia cuando 24 sacerdotes de la diócesis firmaron una carta en la que renunciaban a sus cargos pastorales en el caso de que no se readmitiera a Delso en el suyo y en el mismo pueblo en el que hasta entonces había ejercido el sacerdocio. A esta dimisión se terminaron sumando 10 sacerdotes más, dando lugar a un largo intercambio de cartas y negociaciones entre Cantero Cuadrado y los sacerdotes dimisionarios, el llamado “Grupo Solidario”. Entre ellos se encontraban, por ejemplo, Jesús Borao, Porfirio Pascual o Ángel Delgado.

También parte del pueblo de Fabara mostró su solidaridad con Wirberto, solicitando su vuelta. La comisión de fiestas del pueblo dimitió y se negó a celebrar los festejos previstos hasta que se repusiera a Delso como párroco. Se recogieron firmas para esto mismo, aunque los testimonios con los que contamos difieren en cuanto al número de vecinos firmantes, moviéndose entre las 118 firmas que señala Cantero Cuadrado y las 515 de las que habla, entre otras fuentes, la Comunidad Cristiana de Fabara⁶¹⁶, en cualquier caso sobre una población de unos 1600 vecinos.

En cuanto a la corporación municipal de Fabara, no tardaron en enviar una carta de agradecimiento a Cantero Cuadrado por la solución puesta al problema⁶¹⁷. Así pues, la opinión en el pueblo estaba dividida: una parte de la población, los más jóvenes si damos credibilidad a los distintos testimonios, apoyaba a Delso; mientras otra habría presionado para su destitución. Algunos documentos describen un ambiente enrarecido, “a causa de que unos ven con agrado la determinación del Arzobispo y otros con desagrado”⁶¹⁸. Es

⁶¹⁵ José García Fernández, Vicepresidente Primero del Gobierno y Ministro de la Gobernación: carta dirigida a Federico Trillo-Figueroa, Gobernador Civil de Zaragoza (Madrid, 24 de junio de 1974), AHPZ, fondos *Gobierno Civil de Zaragoza*, A8848, carpeta 8.

⁶¹⁶ “Informe dirigido a las Comunidades Cristianas de Aragón”, s.d., AHPZ, fondos *Gobierno Civil de Zaragoza*, Caja A8848, Carpeta 8, p. 2 y Pablo MARTÍN DE SANTA OLALLA SALUDES: “El clero contestatario...”, p. 247.

⁶¹⁷ Carta citada en Pablo MARTÍN DE SANTA OLALLA: “El clero contestatario...”, p. 238.

⁶¹⁸ Jefatura Superior de Policía: “Nota informativa. Sacerdote Don Wirberto Delso Díez” (14 de agosto de

difícil saber qué postura era mayoritaria, pues dependiendo de los testimonios consultados cada una de las partes consideraba que la otra era “minoritaria”. En cualquier caso, todo esto es representativo de la división producida en la localidad, muestra, quizá, de un conflicto más amplio.

Las distintas gestiones, conversaciones y cartas con el “Grupo Solidario” llevaron a Cantero a ofrecer a Delso un cargo de menor rango en Alcañiz, que este rechazó, y no volvió a ejercer el sacerdocio. Del grupo de curas dimisionarios, algunos volvieron a sus puestos mientras otros se secularizaron, formaron familias y se ganaron la vida como trabajadores, pero la importancia del conflicto reside en el enfrentamiento entre el sector más reaccionario de la Iglesia del momento, el representado por Cantero Cuadrado, y la parte del clero que había asumido el Concilio Vaticano II y que renegaba del nacionalcatolicismo.

El enfrentamiento era expresado por *Andalán* en los siguientes términos:

“en muchas zonas y sectores sociales del país, la Iglesia católica está representando un importante factor de cambio hacia una sociedad más justa, más libre, más humana [...]. en otras partes esa misma Iglesia encarna las esencias del integrismo más recalcitrante [...]. La destitución de Wirberto Delso y las continuas trabas del arzobispo y su curia a la labor de estos grupos cristianos progresistas, no es sino un freno más que las clases dominantes del país intentan poner a la irreprimible marcha de éste hacia unas nuevas coordenadas de justicia y libertad”⁶¹⁹.

Andalán enmarcaba así el conflicto en un contexto de inevitable cambio que estaba teniendo lugar en el conjunto del país y al que una parte de la Iglesia contribuía, no sin dificultades y trabas por parte de sus superiores.

El acontecimiento apareció durante meses en la prensa nacional e internacional, y fue importante por la solidaridad generada entre otros sacerdotes. El órdago lanzado a Cantero Cuadrado terminó desfavorablemente para este grupo de sacerdotes, pero puso

1974), AHPZ, fondos *Gobierno Civil de Zaragoza*, Caja A8848, Carpeta 8.

⁶¹⁹ Luis GRANELL: “El caso Fabara, un freno más”, *Andalán*, n.º 47, 15 de agosto de 1974, p. 3.

de manifiesto, una vez más, el carácter autoritario del arzobispo. También dejó claro que parte de los poderes locales del país no estaban todavía preparados para las nuevas “ideas, actitudes y léxico” que estaban por venir, tanto para la Iglesia como para el resto de la sociedad.

4 LA HOAC-F Y LA JOC-F: FORMACIÓN, APOSTOLADO Y COMPROMISO SOCIAL

En este capítulo abordaremos una parte de los movimientos especializados de Acción Católica, aquellos en los que se desarrolló una mayor conciencia social y tuvieron un papel importante en la creación de prácticas democráticas y en el desarrollo o el sustento del antifranquismo en la diócesis de Zaragoza. Si bien la mayoría de los movimientos especializados vivieron una importante evolución que los llevó desde un apostolado proselitista a un compromiso cristiano consciente y encarnado en la realidad del “ambiente” correspondiente⁶²⁰, algunas de estas especializaciones destacaron por las tomas de posición públicas de las propias organizaciones, la tarea de denuncia que ejercieron a través de sus medios de difusión, los procesos de concienciación a los que dieron lugar sus métodos de formación y la consecuente implicación de sus miembros en movimientos antifranquistas.

Las más representativas fueron las especializaciones obreras, creadas en 1946 con el objetivo de evangelizar el mundo del trabajo. Se trata de la Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC) y la Juventud Obrera Cristiana (JOC), junto a sus homólogas femeninas (HOACF y JOCF). Reconstruiremos su desarrollo como organizaciones, además de explicar en qué consistía su actividad militante y qué importancia tuvo para la concienciación social y política de sus miembros e influenciados.

⁶²⁰ Los movimientos especializados de Acción Católica se organizaban “por ambientes”, lo que significa que se establecieron distintas organizaciones destinadas a ejercer el apostolado entre iguales, adaptándose al contexto y las circunstancias del grupo social o profesional al que estaban destinados, para que dicho apostolado fuera más eficaz. Así, a partir de 1946 se crearon especializaciones como la Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC), la Juventud Obrera de Acción Católica (JOAC), la Juventud Estudiante Católica (JEC), el Movimiento Rural de Adultos (MRA), la Juventud Agrícola Católica (JAC) o la Juventud Independiente Católica (JIC), todas ellas con una rama masculina y otra femenina.

Para ello, además de en fuentes secundarias específicas sobre la HOAC-F y la JOC-F, me he basado, fundamentalmente, en los archivos diocesanos de HOAC y JOC y en entrevistas orales a militantes, exmilitantes y exconsiliarios de estos movimientos apostólicos. En lo que respecta a los archivos de HOAC y JOC, en ambos casos se da una concentración de documentación en torno a algunos periodos, con grandes lagunas en otros.

Asimismo, no existen, o no he podido localizar, los archivos de la HOACF y la JOCF. Así pues, ha sido más difícil reconstruir la historia de las especializaciones femeninas por la ausencia de documentos de archivo. Solo hemos podido acceder la actividad de la HOAC y la JOCF de Zaragoza cuando realizaban actividades con sus compañeros hombres o cuando las cuatro organizaciones –HOAC, HOACF, JOC y JOCF– firmaban documentos de manera conjunta. Se ha tratado de suplir esta carencia con entrevistas personales a mujeres militantes, aunque muchas de ellas formaron parte de los movimientos de apostolado una vez que las ramas masculinas y femeninas se habían unificado.

En efecto, la mayoría de las personas entrevistadas ingresó en la HOAC-F y la JOC-F a partir de mediados de los años sesenta, lo que dificulta también la reconstrucción de etapas previas, especialmente en lo que se refiere a la experiencia personal de los militantes. Aun así, las quince entrevistas realizadas han proporcionado datos y puntos de vista que han complementado la documentación de archivo y aportado su visión personal a las grandes problemáticas que marcaron a estas organizaciones a lo largo de su historia.

A pesar de estos problemas, lo cierto es que los archivos de la HOAC y la JOC de Zaragoza ofrecen abundante documentación, aunque sea parcial, que me ha permitido trazar la historia de estas dos organizaciones en la diócesis. Además, la documentación de la HOAC y la JOC ofrece una ventaja importante, determinada por la naturaleza de las propias organizaciones. Uno de los ejercicios más practicados por los movimientos especializados de AC era la *Revisión de Vida*, que servía para juzgar a la luz del Evangelio “hechos de vida” que afectaban a la clase trabajadora, pero también para revisar y reflexionar sobre toda la actividad llevada a cabo en las organizaciones. Esa revisión, de la que se tomaba nota de manera personal o en grupo, nos permite conocer con cierto

detalle las acciones llevadas a cabo y los problemas internos, así como el proceso de reflexión utilizado para abordarlos y solucionarlos.

Los mismos métodos de formación y de pedagogía activa utilizaron los movimientos rurales de AC, como la Juventud Agrícola y Rural Cristiana (JARC). No los hemos incluido en este capítulo por haberse ocupado de ellos José Hurtado⁶²¹, quien relata que la vida de la JARC en las diócesis aragonesas fue corta y que el movimiento encontró dificultades para desarrollarse debido a las reticencias del arzobispo Cantero Cuadrado. Aun así, existieron núcleos durante los años sesenta en las diócesis de Huesca y de Teruel, y la JARC conoció una cierta extensión gracias al nombramiento de Jesús Boraio como consiliario en 1967. Así, “Boraio se convirtió en el principal impulsor de la JARC en la diócesis de Zaragoza y gran animador en el resto de la región, cuyo máximo desarrollo se produce entre 1968 y 1974”⁶²². La JARC aragonesa quedó disuelta en 1976.

A pesar del distinto contexto en el que actuaban, es relevante señalar los puntos en común entre la JARC y las especializaciones obreras. En primer lugar, el movimiento rural atravesó los mismos debates de identidad que veremos en el caso de la JOC, en torno a si la JARC debía constituirse como un movimiento político o, más bien, mantenerse como un movimiento cristiano educador y liberador. Asimismo, los protagonistas entrevistados por Hurtado inciden en que “la formación crítica es la aportación más importante de la JARC”⁶²³, como veremos para los movimientos obreros. Además de esta formación, la práctica militante desarrollada en el movimiento rural católico supuso un “entrenamiento ciudadano” del que salieron líderes sindicales y políticos relevantes durante la transición a la democracia en el campo aragonés.

Tampoco nos ocuparemos de las *Vanguardias Obreras* puestas en marcha por la Compañía de Jesús con objetivos similares a los de la HOAC y la JOC⁶²⁴. Y ello porque, a pesar del interés que tuvo la experiencia y de las especificidades que presenta por su

⁶²¹ José HURTADO: “JARC: un movimiento cristiano...”

⁶²² *Ibid.*, p. 7.

⁶²³ *Ibid.*, p. 17.

⁶²⁴ Izumi KANZAKI: “Vanguardia obrera...”.

diferente origen y dependencia jerárquica, las fuentes consultadas sugieren que las Vanguardias Obreras no tuvieron demasiado peso en la diócesis de Zaragoza. Los jesuitas de la Misión Obrera que hubo en la ciudad de Zaragoza colaboraron estrechamente con la JOC local, llegando incluso a ser consiliarios del movimiento, como fue el caso de Juan Acha o de Luis Anoro.

En definitiva, lo que pretende este capítulo a través de sus diferentes epígrafes es articular la historia de la HOAC y la JOC a nivel estatal con la de las mismas organizaciones en la escala diocesana y personal. Es decir: analizar cómo las dinámicas, evoluciones y conflictos que se dieron en el conjunto de las organizaciones tuvieron su correlato en el caso de la diócesis de Zaragoza y, también, por parte de los militantes. Con esto se pretende aportar luz sobre cómo se entendía y concretaba la misión de las organizaciones de apostolado obrero a pie de fábrica, cómo se aplicaron los métodos de formación y qué representaron en las vidas de los militantes *hoacistas* y *jocistas*, y cómo encontramos en el caso de Zaragoza experiencias concretas del compromiso temporal análogas a otras diócesis.

Para ello, comenzaremos haciendo un repaso de las principales características, dinámicas y debates que se vivieron en la HOAC-F y la JOC-F a nivel nacional. En segundo lugar, nos ocuparemos de los métodos de formación utilizados por estos movimientos de apostolado seglar, pues se trata de un aspecto que resultó fundamental en la definición de su identidad y en el desarrollo de su trayectoria. Un tercer epígrafe expondrá cómo y en qué medida se implantaron la HOAC-F y la JOC-F en la diócesis de Zaragoza, para terminar ofreciendo una muestra del tipo de actividades que llevaban a cabo sus miembros como militantes *hoacistas* y *jocistas*.

4.1 HISTORIA DE LA HOAC-F Y LA JOC-F EN LA ESPAÑA FRANQUISTA

No nos detendremos aquí en detallar la historia de estas dos organizaciones, que han sido bien estudiadas por autores como Montero para el conjunto de la AC⁶²⁵, López⁶²⁶ y Berzal de la Rosa⁶²⁷ para la HOAC o Castaño⁶²⁸ para la JOC. Expondremos únicamente los principales hitos que definen o marcan a estas organizaciones y que nos interesan para el desarrollo de esta tesis, al tiempo que insertaremos el devenir de HOAC y JOC en la diócesis de Zaragoza en el marco general a nivel nacional.

La historia de la Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC) y de la Juventud Obrera Cristiana (JOC) se integra en la dinámica del apostolado laico que el Vaticano promovió desde principios del siglo XX para, ante una creciente secularización social, promover la “evangelización entre iguales”. Se trataba de dar más protagonismo a los laicos, anticipando así cuestiones que quedaron fijadas décadas después en los documentos del Concilio Vaticano II, en una estrategia basada en la idea de que la “reconquista social” del catolicismo sería más eficaz si era realizada por los semejantes de aquellos a quienes se pretendía evangelizar. Además, la AC tenía también como fin la formación de líderes católicos que desempeñaran en un futuro responsabilidades políticas, asegurando así la presencia y la influencia del catolicismo en las esferas de poder.

Con estos objetivos fue creada y promovida la Acción Católica (AC), cuyos

⁶²⁵ Feliciano MONTERO: "Origen y evolución de la Acción Católica española", en Julio DE LA CUEVA MERINO, Ángel Luis LÓPEZ VILLAVARDE y Alfonso BOTTI (eds.): *Clericalismo y asociacionismo católico...*, pp. 133-159; Feliciano MONTERO: *La Acción Católica y el franquismo. Auge y crisis...*; Feliciano MONTERO: "La ACE en el franquismo...".

⁶²⁶ Basilisa LÓPEZ GARCÍA: *Aproximación a la historia de la HOAC...*; ÍD.: *La presencia del Movimiento Obrero Católico...*; ÍD.: "La presencia pública de la HOAC..."; ÍD.: "Discrepancias y enfrentamientos...".

⁶²⁷ Entre muchos otros trabajos, véase Enrique BERZAL DE LA ROSA: *Del Nacionalcatolicismo a la lucha antifranquista...*; ÍD.: "Aportación de la HOAC castellano-leonesa a la lucha por la democracia", en José María CASTELLS, José HURTADO y José María MARGENAT (eds.): *De la dictadura a la democracia: la acción de los cristianos en España (1939-1975)*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 2005, pp. 313-332; ÍD.: "Movimientos seculares..."; ÍD.: "De la doctrina social a la revolución integral: cultura política y sindical de la oposición católica al Franquismo en Castilla y León", *Historia del presente*, 1, 2002, pp. 68-84.

⁶²⁸ Josep CASTAÑO COLOMER: *La JOC en España...*

principales rasgos y estructura fueron establecidos bajo el pontificado de Pío XI (1922-1939). La iniciativa vaticana regulaba así el movimiento católico de laicos ya existente en algunos países, organizando el apostolado de los seculares bajo la autoridad episcopal de cada país. Por lo general, la AC se estructuró en cuatro ramas: Hombres, Mujeres, Juventud masculina y Juventud femenina. Asimismo, tenía como base la parroquia, en una estructura que iba desde esta al plano nacional, pasando por un nivel intermedio correspondiente a la diócesis.

En el caso de España fueron las Bases de 1926 las que estructuraron la AC e implantaron el modelo de Pío XI. Esas Bases fueron actualizadas en 1932 para adaptarse a la coyuntura republicana y, aunque consolidaban la organización por ramas, se llevaron a cabo las primeras iniciativas de especialización obrera y campesina juveniles⁶²⁹. Los movimientos especializados “por ambientes” llevaban la estrategia de la evangelización entre iguales un paso más allá, siendo la Juventud Obrera Cristiana (JOC) el primer y más significativo ejemplo. Creada en Bélgica en 1925 por el sacerdote Joseph Cardijn, nació con el objetivo de que fueran los propios jóvenes trabajadores quienes llevaran a cabo el apostolado entre sus iguales, al tiempo que se promovía la formación y la “elevación” de esos mismos jóvenes. Todo ello en un contexto de extensión de las ideologías socialista y comunista entre la clase obrera europea, y en el que iniciativas como la JOC servían para evitar esa difusión del “germen marxista” y anticlerical entre los jóvenes.

La JOC fue extendiéndose de manera más o menos autónoma respecto de la estructura jerárquica de las diferentes iglesias nacionales, dando el salto de Bélgica a Francia en 1926, y de ahí a otros 20 países durante los años 30. Los primeros grupos JOC en España se formaron en 1932 a partir de la iniciativa de sacerdotes con preocupación por las cuestiones sociales que, gracias a sus contactos o viajes al extranjero, habían conocido la JOC belga y francesa⁶³⁰.

No podemos decir que la JOC española contara con una estructura consolidada

⁶²⁹ Feliciano MONTERO: "Origen y evolución de la Acción Católica...", pp. 139-141.

⁶³⁰ *Intercambio JOC*, “Rasgos de la historia de la JOC en España”, cuadernillo editado por la JOC en 1997, p. 6.

durante los años treinta. Se trató más bien de grupos aislados con diferente grado de dinamismo e implantación según las ciudades y las zonas. Asimismo, a pesar de que algunos de sus miembros provenían de la Juventud de AC y de que se mantenían relaciones con otras iniciativas dependientes del episcopado, la JOC no pertenecía a la estructura jerárquica eclesial, sino que se consideraba vinculada al movimiento internacional.

En cualquier caso, la Guerra Civil hizo desaparecer la mayor parte de la actividad de la JOC, mientras la Segunda Guerra Mundial en la que se hallaban inmersas Bélgica y Francia dificultó la reconstrucción del movimiento desde el extranjero. A pesar de ello, algunos núcleos del movimiento *jocista* español sobrevivieron a la guerra, mientras desde la AC se ensayaban las primeras iniciativas de apostolado obrero a partir de 1939.

Por lo tanto, es necesario diferenciar entre las dos etapas de existencia de los movimientos de apostolado obrero: la previa a la Guerra Civil, en la que se dieron los primeros pasos hacia la especialización obrera y agrícola, pero que podemos considerar como embrionaria y constituida por movimientos aislados y más o menos autónomos entre sí; y la posterior a la guerra, cuando en un contexto nacionalcatólico caracterizado por el triunfalismo se establecieron las especializaciones obreras de AC. Asimismo, hasta 1956 conviven la JOC y la JOAC. La primera nace desde el movimiento belga y depende de la organización internacional, mientras la segunda formaba parte de los movimientos especializados obreros creados por iniciativa de la jerarquía eclesiástica e integrados en la AC española.

Las Bases de Acción Católica, promulgadas en 1939, instauraban la AC general y parroquial, lo cual implicaba que el apostolado debía tener como núcleo básico la parroquia y estar enmarcado en cada una de las cuatro Ramas generales. Pero, tal y como expresa Berzal de la Rosa, “sin menoscabo de la rigidez de las Bases de 1939” desde 1940 se llevaron a cabo una serie de iniciativas que, de alguna manera, iniciaban el proceso de especialización⁶³¹. También Castaño destaca, al hablar de la JOC, que las Bases de 1939

⁶³¹ Enrique BERZAL DE LA ROSA: *Del Nacionalcatolicismo a la lucha antifranquista...*, p. 37.

mencionaban la posibilidad de establecer especializaciones por profesiones “para ejercer el apostolado entre semejantes por medio de los semejantes”⁶³², cuando las necesidades espirituales así lo exigieran. Bajo este supuesto empezaron a crearse Secretariados obreros dependientes de las ramas correspondientes (Hombres, Mujeres, Juventud Masculina y Femenina), que sirvieron más adelante como embrión de la HOAC, la HOACF, la JOC y la JOCF.

Como explica Berzal de la Rosa,

“Así, a la altura de 1946 ya tenemos reunidos los ingredientes necesarios para el nacimiento de la HOAC: la obsesión recristianizadora de la jerarquía eclesiástica y la preferencia por el “apostolado entre los iguales”, el descontento ante la ineficacia del nacionalsindicalismo, la preocupación por la “apostasía de las masas obreras” y el empeño de una serie de personajes que, en poco tiempo, se convertirán en pieza clave de todo este proceso. La iniciativa, cien por cien jerárquica, se genera en ese caldo de cultivo”⁶³³.

De esta manera, a partir de las Normas para la Especialización Obrera de Acción Católica, discutidas en septiembre de 1946 y publicadas en mayo de 1947, los Secretariados obreros existentes en el seno de cada rama de AC se transformaron en “movimientos especializados”: Hermandad Obrera Masculina y Femenina de Acción Católica (HOMAC y HOFAC) y Juventud Obrera Masculina y Femenina de Acción Católica (JOMAC y JOFAC), cuyos nombres irán simplificándose y derivando en HOAC, HOACF, JOAC y JOACF, respectivamente.

Tanto López para la HOAC⁶³⁴ como Castaño Colomer para la JOC⁶³⁵ establecen tres etapas para explicar la historia de estos movimientos en España. Así, la primera década, entre 1946 y 1956, fue la de organización e implantación de la estructura de ambas organizaciones sobre el territorio; los años que fueron de 1956 a 1966

⁶³² Josep CASTAÑO COLOMER: *La JOC en España...*, p. 22; Enrique BERZAL DE LA ROSA: *Del Nacionalcatolicismo a la lucha antifranquista...*, pp. 37-38.

⁶³³ Enrique BERZAL DE LA ROSA: *Del Nacionalcatolicismo a la lucha antifranquista...*, p. 39.

⁶³⁴ Basilisa LÓPEZ GARCÍA: *Aproximación a la historia de la HOAC...*

⁶³⁵ Josep CASTAÑO COLOMER: *La JOC en España...*

representaron la plenitud de los movimientos (“la época del compromiso temporal” para López) y; por último, el período que comienza en 1966 y que Castaño clausura en 1970 y López en 1974 estuvo marcado por la crisis. En su estudio, López abarca además hasta 1981 para tratar el “proceso de reconstrucción y reidentificación de la HOAC”.

Así pues, en 1946 empezó a ponerse en marcha la estructura de la JOACF, la JOAC, la HOACF y la HOAC. Los primeros años son los de definición, organización y extensión de los movimientos en las diócesis, a partir de la iniciativa episcopal o de experiencias previas. Al mismo tiempo, en distintas partes del territorio existían grupos autónomos de la JOC, que habían sobrevivido a la guerra o se habían reconstruido después de la misma. Si bien los Centros JOC funcionaban con desigual éxito según los lugares, la presencia de esos grupos inspirados en el movimiento belga sacó a la luz las diferencias con la JOAC dependiente de la jerarquía, así como algunas tensiones. La comparación entre ambos movimientos ponía de relieve el menor dinamismo y obrerismo de la JOAC, así como el desperdicio de energías que podía suponer la existencia de dos experiencias con objetivos similares.

En 1954 fue nombrado consiliario nacional de la JOAC Mauro Rubio, quien había estudiado de cerca a la JOC belga y francesa. Asimismo, en 1955 se convirtió en presidente nacional Eugenio Royo, quien solicitó a la AC cambiar la denominación de JOAC a JOC, por diversas razones que exponía en una carta, todas ellas en pos de aumentar la fuerza de la organización juvenil. Por ejemplo, Royo argumentaba que las siglas JOAC eran identificadas por parte de los obreros con un organismo que colaboraba con el poder, lo que restaría legitimidad a la organización y alejaría a potenciales militantes. Además, los intentos por integrar a otros movimientos obreros juveniles católicos en la JOAC encontraban resistencias, ya que los diversos grupos JOC, especialmente los de Valladolid y Barcelona, que eran los más potentes, se negarían a integrarse en JOAC. Lo mismo ocurría con el movimiento de apostolado de los jesuitas Vanguardias Obreras Juveniles, quienes estaban dispuestas a integrarse en la JOC, pero

no en la JOAC⁶³⁶.

La jerarquía dio finalmente su brazo a torcer, y en junio de 1956 autorizó el cambio de nombre de la organización: la Juventud Obrera de Acción Católica se convertía en Juventud Obrera Cristiana, vinculada al movimiento internacional pero dependiente de la Acción Católica Española (ACE), e integraba en su seno a los distintos grupos que todavía existían de manera independiente.

Esta fusión vino precedida de declaraciones recelosas de Zacarías de Vizcarra, obispo consiliario de la AC, hacia la actividad de la JOC y la influencia extranjera que suponía su presencia en España. Las críticas se centraban, entre otras cuestiones, en el grado de autonomía que debían tener los movimientos especializados respecto a la jerarquía, y en que el movimiento JOC pretendería, además, trasladar a España realidades propias de países con un contexto político muy diferente. Es pertinente señalar, además, los temores y resistencias que unos movimientos especializados por “ambientes” levantaban en una parte del catolicismo. Al crear organizaciones específicas para estudiantes, obreros, campesinos o profesionales se estaría reconociendo la existencia de diferentes clases sociales, frente a una visión organicista de la sociedad. En último término, se estaría incluso introduciendo la lucha de clases en el seno mismo de la Iglesia católica, con todo lo que ello conllevaba.

Esos celos de la jerarquía anticipaban conflictos mayores, que fijaban algunas de las cuestiones que marcaron la trayectoria de HOAC-F y JOC-F, su relación con la jerarquía, y el vínculo de esta con el régimen. Las primeras tensiones partieron de la desconfianza que en medios falangistas generaba una organización como la HOAC, que era vista como una intrusión en el territorio de la OSE. Las críticas sobre la falta de representatividad y de eficacia del Sindicato Vertical que se empezaron a verter desde los medios de comunicación de la HOAC y la JOC no hicieron sino aumentar las tensiones.

Fue el caso del periódico *¡Tú!*, de la HOAC, que llevaba a cabo una relevante tarea

⁶³⁶ *Ibid.*, p. 48.

de información sobre la problemática obrera entre los trabajadores españoles, con el privilegio y la libertad que suponía no pasar por la censura previa gubernamental por ser una publicación de la Iglesia. Los temas tratados y el tono de denuncia de la publicación dieron lugar a choques entre el gobierno y la jerarquía⁶³⁷, que desembocaron en la suspensión del periódico en 1951. Esto provocó, según López, una primera crisis en la HOAC, pues gran parte de sus esfuerzos iban dedicados al *¡Tú!*. Por ello, fue necesario buscar nuevos medios con los que concretar y desarrollar la tarea de la HOAC, que se volcó, fundamentalmente, en la formación de sus militantes. Así, los años cincuenta estuvieron marcados por el diseño e implantación de los distintos métodos de formación de la HOAC, de los que el más importante era el Plan Cíclico.

Estos conflictos tan tempranos se explican también por el contexto en el que tenían lugar, durante los primeros años del franquismo, momento en el que se estaban repartiendo las cuotas de poder entre Estado, Iglesia y Falange. Los choques entre esas dos últimas instituciones pusieron de manifiesto, ya durante los años cuarenta, la postura de la jerarquía respecto a los movimientos obreros de AC: la actitud del episcopado basculó entre la protección de los movimientos católicos más avanzados, siendo esto un medio de defender la autonomía y los privilegios que el Concordato otorgaba a la Iglesia frente al Estado; y los intentos por controlar a los sectores eclesiales más adelantados para evitar desviaciones que pusieran en aprietos al conjunto de la institución.

Volviendo a la dinámica interna de las propias organizaciones, varios procesos de cambio tuvieron lugar en su seno y permiten explicar los conflictos que acabamos de mencionar, así como el papel que desempeñaron ciertos sectores del catolicismo español durante los años sesenta y setenta. Se trata del paso definitivo de la AC general a la especializada, y de cómo el compromiso social fue sustituyendo al componente piadoso y proselitista de los primeros años. Esas dos evoluciones fueron de la mano entre sí.

Hemos explicado cómo la HOAC y la JOC nacieron como secretariados especializados bajo unos estatutos de AC, los de 1939, que consagraban en realidad un

⁶³⁷ Basilisa LÓPEZ GARCÍA: "Discrepancias y enfrentamientos ...".

modelo de AC unitaria y parroquial. A pesar de ello, los movimientos especializados fueron desarrollándose, por lo que se hizo necesario un cambio normativo que reconociera esta realidad. Esto se materializó en la reforma estatutaria que se llevó a cabo en 1959 y que, según Lopez, tenía como objetivo “hacer de la ACE un instrumento más acorde con el proceso de regeneración de la sociedad española” al poner “el acento en lograr una AC más abierta y comprometida con la realidad” y reconocer de manera implícita la labor de los movimientos especializados y sus métodos de formación⁶³⁸.

Sin embargo, según Montero, la reforma no rompía plenamente con las Bases de 1939, sino que se trataba de una solución ambigua que implantaba un “dualismo estatuario” que daba cobertura tanto a la AC general como a la especializada, lo que se pondrá de relieve con el tiempo y será causa de tensiones. Además, el desarrollo reglamentario de la reforma no llegó a materializarse, ya que los estatutos de 1967, en plena crisis de los movimientos apostólicos, intentarán dar marcha atrás hacia la AC general⁶³⁹.

En efecto, esa ambigüedad entre la estructura de la AC general y la especializada, cuya presencia pretendía extenderse en las parroquias, se concretó precisamente a este nivel. Según López, “las relaciones en el marco de la parroquia chocaron con la concepción de una AC centralizada y de servicios, mantenida por sus párrocos”, de cuya “actitud dependió, en buena medida, la potenciación de los Movimientos Especializados”⁶⁴⁰. Así, ese nuevo modelo marcado por la especialización generó pronto problemas y tensiones entre una visión más jerárquica y parroquial y otra enraizada en la realidad y con más autonomía.

Pero las dificultades y resistencias encontradas no impidieron que los nuevos estatutos sirviesen para infundir dinamismo a la AC, así como para hacer más eficaz la tarea de apostolado y favorecer la evolución hacia un mayor compromiso social. Este es

⁶³⁸ Basilisa LÓPEZ GARCÍA: *Aproximación a la historia de la HOAC...*, p. 162.

⁶³⁹ Feliciano MONTERO: *La Acción Católica y el franquismo...*, pp. 15-16.

⁶⁴⁰ Basilisa LÓPEZ GARCÍA: *Aproximación a la historia de la HOAC...*, p. 164.

el segundo proceso al que nos referíamos, experimentado en mayor o menor medida por casi todos los movimientos de AC. Así, si bien aquí nos centraremos en el compromiso temporal de los movimientos obreros, es de destacar también, por ejemplo, la importante evolución de las Mujeres de AC⁶⁴¹.

En el caso de la HOAC, López ha calificado el periodo que va de 1956 a 1966 como el del compromiso temporal, al que se llegó después de una evolución de los movimientos desde la actividad más piadosa y proselitista de los primeros años.

Ese compromiso se ejercía a través de tres instrumentos: la prensa de HOAC y JOC, no sujeta a censura civil sino bajo responsabilidad del episcopado; los comunicados públicos para arrojar un juicio sobre una situación social o política determinada, habitualmente firmados conjuntamente por HOAC, HOACF, JOC y JOCF; y el compromiso de militantes *jocistas* y *hoacistas* en el mundo sindical, ya fuese a través de estructuras legales como jurados de empresa, o de las primeras Comisiones Obreras⁶⁴².

Esta presencia de militantes católicos en el movimiento obrero fue favorecida por la importancia que en la HOAC-F y la JOC-F se otorgaba a la formación de dirigentes obreros. Si bien en un principio esto partía de la falta de líderes bien formados que pudieran llevar a cabo la necesaria evangelización de sus semejantes, con el tiempo esa preparación técnica y espiritual adquirió nuevas funciones. Esos líderes obreros debían estar bien formados no solo para hacer proselitismo, sino que debían también tener una presencia y un compromiso en las distintas iniciativas sociales que luchaban por la mejora de las condiciones de vida y de trabajo de la clase obrera. Esto no significa que el componente proselitista desapareciera, ya que se trataba también, en último término, de ejercer testimonio a través de sus actos para conseguir militantes para la HOAC-F y la JOC-F.

Fueron los dos elementos que estamos repasando –el encaje de los movimientos

⁶⁴¹ Mónica MORENO SECO: "De la caridad al compromiso: las mujeres de Acción Católica (1958-1968)", *Historia contemporánea*, 26, 2003, pp. 239-265.

⁶⁴² Basilisa LÓPEZ GARCÍA: *Aproximación a la historia de la HOAC...*, p. 149.

especializados en la estructura jerárquica de la AC y la asunción de un mayor compromiso social— los que generaron una serie de tensiones que atraviesan la historia de la HOAC-F y la JOC-F durante el franquismo. Y de esas dos cuestiones se derivaba, además, una tercera: la tensión entre la identidad cristiana y la identidad obrera, que fue otro de los componentes centrales de las sucesivas crisis que se vivieron en el seno de los movimientos, y también a nivel individual para muchos militantes. Se trataba de discernir cuál de esos dos componentes era más importante y, en consecuencia, cuál era la misión específica de la HOAC y la JOC: la evangelización de la clase obrera o la lucha por su liberación (social, económica y política) a través de la formación y la capacitación. Si bien se consideraba que evangelización y liberación podían —y debían— ir de la mano, los medios concretos puestos al servicio de uno u otro objetivo fueron, en muchas ocasiones, separados. Por ello, el conflicto se expresó también en términos de “fidelidad”: ser fieles a la clase obrera se revelaba en la práctica difícilmente compatible con la fidelidad a la Iglesia católica, tradicionalmente aliada de las clases dominantes.

La relación con la jerarquía eclesiástica fue, precisamente, otra de las cuestiones que marcó la historia de la HOAC-F y la JOC-F. Ya en 1953, el obispo consiliario de AC, Vizcarra, consideraba necesario publicar en *Ecclesia* unas puntualizaciones sobre la autonomía de los movimientos obreros de AC⁶⁴³. La deriva de las organizaciones y de sus medios de difusión, así como la creciente implicación de sus militantes en conflictos laborales, no hicieron sino aumentar los choques con el poder político y dar la sensación de que el episcopado ya no era capaz de controlar a los movimientos especializados. La conjunción de estos factores hizo que en 1966 estallara la conocida como crisis de Acción Católica, que se extendió hasta 1968 en su fase más conflictiva pero que no se cerró definitivamente hasta 1970⁶⁴⁴, marcando el posterior desarrollo de la HOAC y la JOC.

Ya en 1965, la reunión plenaria del episcopado celebrada el 23 y el 24 de julio en Santiago de Compostela se centró en el análisis de estos movimientos seculares, y casi

⁶⁴³ Josep CASTAÑO COLOMER: *La JOC en España...*, p. 33.

⁶⁴⁴ Para una explicación detallada de la crisis de AC, ver Basilisa LÓPEZ GARCÍA: *Aproximación a la historia de la HOAC...* La información de los siguientes párrafos procede, mayoritariamente, de este trabajo.

todos los presentes coincidieron en su preocupación acerca de la independencia que estas organizaciones estaban adoptando respecto de la jerarquía, la participación de muchos de sus militantes en organizaciones ilegales y en huelgas, y el hecho de que no pocos de los consiliarios alentaran esta participación. Para solucionar esto se acordó formar una Comisión Episcopal del Apostolado Seglar (CEAS) bajo la presidencia del obispo consiliario de AC, José Guerra Campos.

El siguiente episodio de la crisis tuvo lugar en las *VII Jornadas nacionales de la AC*, celebradas en junio de 1966 en el Valle de los Caídos, y en las que participaron todas las Ramas y movimientos especializados. De estas Jornadas se extrajeron unas conclusiones que fueron remitidas a la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal, la cual rechazó y desautorizó estas conclusiones “por su acusado temporalismo”, prohibió las reuniones nacionales de verano de los diferentes movimientos –punto que fue posteriormente atenuado por el Pleno de la Conferencia–, y destituyó a seis de los principales consiliarios nacionales.

Fue el principio de una serie de maniobras por parte del episcopado destinadas a reducir la autonomía de los movimientos especializados, controlando sus reuniones, cesando a consiliarios díscolos o tratando de interferir en la elección de los Presidentes nacionales. Esto se concretó con la elaboración de unos nuevos estatutos para la AC, que tenían como fin recuperar el control sobre los movimientos apostólicos. La Conferencia Episcopal aprobó en noviembre de 1967 dichos estatutos, los cuales entraron en vigor en febrero de 1968⁶⁴⁵. Habían sido elaborados sin contar con representantes de las distintas Ramas y especializaciones, y trataban de restaurar la AC general y parroquial, recortando de manera considerable la autonomía de las especializaciones.

El resultado fue que “con la entrada en vigor de los nuevos Estatutos la vida de la HOAC en las diócesis empeoró”, llegando a ser suprimida la Hermandad en algunos casos, como Valladolid y Badajoz; mientras ciertos presidentes y consiliarios fueron cesados. La decepción se extendió entre muchos militantes que hacían “caso omiso a las

⁶⁴⁵ Enrique BERZAL DE LA ROSA: "Movimientos seglares...", p. 70.

nuevas normas” y empezaban a plantearse ejercer su compromiso fuera de la AC⁶⁴⁶.

En un Pleno celebrado el 18 marzo de 1968 los dirigentes de la HOAC y la JOC tomaron una serie de resoluciones en contra de los últimos movimientos de la jerarquía, entre ellas la negativa a aceptar los nuevos Estatutos. La tolerancia de la Conferencia Episcopal hizo que se multiplicaran las excepciones a la hora de aplicarlos. Aun así, entre abril y mayo de 1968 dimitieron 106 dirigentes de AC, dejando los movimientos descabezados y bajo el control de los obispos. De los movimientos especializados de la AC sólo sobrevivieron en condiciones la HOAC, la JOC, la JOCF y el Movimiento rural de adultos, y esto porque reivindicaron y negociaron un marco jurídico específico dentro de los nuevos estatutos⁶⁴⁷.

Tras una serie de episodios en los que peligró la propia pertenencia de la HOAC a la AC, la crisis se dio por clausurada con los acuerdos tomados por la Conferencia Episcopal en febrero de 1970. En estos acuerdos, entre otras decisiones, “se dispensa[ba] temporalmente a la HOAC masculina de los vínculos estatutarios con los órganos centrales de la AC”⁶⁴⁸. Se daba así por terminado el conflicto institucional, que se había llevado por delante la autonomía de la mayoría de los movimientos especializados y había obligado a la jerarquía a reservar un trato especial para la HOAC y la JOC. A pesar de ese marco jurídico propio que consiguieron mantener, la crisis fue letal para la dinámica interna de las organizaciones obreras y para su militancia⁶⁴⁹.

⁶⁴⁶ Basilisa LÓPEZ GARCÍA: *Aproximación a la historia de la HOAC...*, p. 208.

⁶⁴⁷ Feliciano MONTERO: "La ACE en el franquismo...", p. 38.

⁶⁴⁸ Acuerdos tomados por la Conferencia Episcopal sobre la HOAC, 25 de febrero de 1970, pp. 67-68. Citado en Basilisa LÓPEZ GARCÍA: *Aproximación a la historia de la HOAC...*, p. 216.

⁶⁴⁹ Como explica Berzal, "las consecuencias de esta crisis en los movimientos especializados fueron devastadoras: algunos, como la juventud rural (JARC) y la independiente (JIC), desaparecieron para siempre, otros como la JEC pasaron por un tiempo de marginación, y sólo HOAC, JOC y Movimiento Rural de Adultos consiguieron, tras arduas batallas dialécticas y epistolares y un evidente desgaste de sus militantes, resistir dentro de la AC reivindicando un marco jurídico propio en la nueva estructura nacional. Cuando en 1972, ya en medio de un contexto aperturista y de relevos episcopales auspiciados por Pablo VI, una nueva Comisión Episcopal de Apostolado Seglar redactó unas Bases que intentaban restablecer la AC especializada, era demasiado tarde: la crisis había sumido a la AC en una preocupante atonía pastoral y social, negativamente reforzada con la división interna de la Iglesia y la exitosa –y no menos contestataria– aparición del movimiento de Comunidades de Base: entre 1964 y 1978 abandonaron la AC el 95% de sus miembros, y de los 500.000 socios que tenía en 1966, apenas quedaban 15.000 en 1979. La

Además de señalar las consecuencias que tuvo sobre la actividad cotidiana de los movimientos especializados, podemos tener en cuenta algunas consideraciones sobre la crisis de AC. Tal y como señalan la mayoría de los trabajos al respecto⁶⁵⁰, el componente identitario fue central, sin que por ello debamos olvidar que fue la “excesiva” autonomía de los movimientos de apostolado seglar uno de los elementos que la hicieron estallar y la articularon en su aspecto formal. Pero esa autonomía no habría sido tan problemática si, como bien explicaba Montero, la crisis no hubiera tenido también un componente político.

En efecto, al conflicto disciplinario y a la crisis de identidad Montero añadía las discrepancias políticas entre los movimientos especializados y una jerarquía todavía mayoritariamente franquista. Por ello, la crisis no concernía únicamente a la AC, sino que era además una muestra de cómo comenzaba a resquebrajarse el modelo nacionalcatólico, en el que los privilegios que el Concordato otorgaba a la Iglesia estaban previstos para una situación de afinidad entre el Estado y la institución eclesial⁶⁵¹.

El resultado fue que, a pesar de mantener unos estatutos específicos que garantizaban su autonomía, HOAC y JOC perdieron a buena parte de sus militantes. La crisis de AC fue la cristalización de la ya mencionada crisis de identidad que hacía que muchos militantes se preguntaran cuál era la misión específica de unos movimientos apostólicos que habían dejado de lado la evangelización para centrarse en el compromiso sociopolítico. Esa crisis de identidad se resolvió para muchos por la vía de la ruptura con la Iglesia, en la que habían perdido la confianza, para pasar a vivir su fe en comunidades de base y a ejercer su compromiso temporal en unas organizaciones sindicales y políticas cada vez más fuertes y organizadas. Circunstancia que hacía que, al mismo tiempo, ya no fuese tan relevante el papel de suplencia que habían cumplido las organizaciones

JOC pasará de 87.000 a principios de los sesenta a 800 en 1979, y las Mujeres de AC, de 150.000 a 11.000. Enrique BERZAL DE LA ROSA: "Movimientos seglares...", pp. 70-71.

⁶⁵⁰ Víctor Manuel ARBELOA: "Para una historia de la JOC..."; Basilisa LÓPEZ GARCÍA: *Aproximación a la historia de la HOAC...*; Feliciano MONTERO: *La Acción Católica y el franquismo...*

⁶⁵¹ Feliciano MONTERO: *La Acción Católica y el franquismo...*, p. 242.

religiosas durante dos décadas.

Asimismo, autores como Montero consideran que la crisis de los movimientos especializados con la jerarquía preparó la transición de la Iglesia, al poner sobre la mesa el conflicto político y lo obsoleto del modelo concordatario. Esto habría empujado a parte de la Iglesia a preparar su relación con un futuro Estado democrático o, al menos, con un modelo más orientado a la autonomía entre ambas instancias. Además, la crisis de AC escenificó y acentuó el enfrentamiento existente entre la Iglesia conciliar y la preconiliar, división que fue determinante para comprender la conflictiva relación entre la dictadura y una parte de la institución eclesial durante los últimos años de vida de Francisco Franco.

En cualquier caso, y como decíamos, esta crisis provocó la desbandada de buena parte de los miembros de las organizaciones apostólicas especializadas, en lo que se conoce como trasvase de militantes. El destino de estos fue variado. Berzal de la Rosa afirma que hubo una parte de la militancia cristiana que se radicalizó y se decantó por tendencias autogestionarias⁶⁵². Además, la editorial ZYX sirvió como “refugio” para parte de los *hoacistas* que no quisieron desvincularse por completo de la organización apostólica, pero buscaron un espacio que les otorgara mayor autonomía y margen de actuación. La editorial había sido fundada en 1963 por militantes y dirigentes de HOAC, precisamente con el objetivo de contar con una estructura desligada de la jerarquía en el caso de que esta decidiera cortar las alas a la HOAC.

Lo que parece claro es que militantes y dirigentes católicos destacados se comprometieron en las organizaciones más activas en la lucha antifranquista, fundamentalmente en el movimiento obrero y el vecinal. Esto no significa que esa militancia fuera nueva, sino más bien que la crisis de AC pudo ser el empujón definitivo para abandonar la doble militancia y dedicarse en exclusiva a movimientos laicos y de

⁶⁵² "La acusada marxistización de determinados colectivos católicos, la reedición ideológica del trotskismo y otros muchos «marxismos», la exitosa aparición de Comunidades de Base y de Cristianos por el Socialismo, y el enfrentamiento con la jerarquía eclesiástica fueron factores que alentaron el surgimiento, en un sector significativo del catolicismo más progresista, de una radicalización izquierdista que en el terreno del movimiento obrero dio pábulo a prácticas y tendencias autogestionarias, llegando a generar destacadas disensiones dentro del PCE y de CCOO". Enrique BERZAL DE LA ROSA: "Movimientos seculares...", p. 73.

carácter explícitamente político y social, fuera del paraguas de la Iglesia católica.

Otra consecuencia directa del enfrentamiento con la jerarquía fue el agravamiento de la crisis existente en la HOACF, organización que lastraba un profundo debate sobre la unificación con la HOAC masculina⁶⁵³. El resultado fue que una parte de las militantes se integraron en una nueva HOAC mixta, enfrentada a la postura jerárquica, mientras un sector de la HOACF se resistía a esa unificación para mantener la autonomía de las mujeres en el apostolado obrero. Así pues, la HOACF siguió existiendo como movimiento diferenciado de la HOAC mixta, con el añadido de que esa organización femenina asumió los postulados jerárquicos durante y después de la crisis de AC, lo que conllevó el alejamiento de la organización femenina del resto del apostolado obrero⁶⁵⁴.

En cualquier caso, podemos decir que la HOACF había evolucionado desde postulados más bien moderados a una creciente concienciación gracias a la utilización del método de reflexión *jocista Ver-Juzgar-Actuar*. Así, a mediados de los años sesenta la HOACF reivindicaba de forma explícita un mayor protagonismo de la mujer dentro y fuera del hogar, así como su capacitación y promoción “para responsabilizarse en el campo Sindical, Económico y Político”⁶⁵⁵. Además del potencial de empoderamiento que la militancia activa tuvo para algunas mujeres, a pesar de las mayores dificultades que encontraban respecto a sus compañeros varones, esta transformación de la HOACF constituye, según Moreno, un ejemplo de la evolución de una parte de la Iglesia y de la difusión de principios que sustentaron la oposición al franquismo. Así, “alejándose del doble paternalismo –de clase y de género– [...] y de una acción reducida a caridad, este movimiento consiguió [...] que mujeres de extracción popular [...] se incorporaran a las protestas sociales que cuestionaron la dictadura en los años sesenta y setenta”⁶⁵⁶.

En lo que respecta a la JOC y la JOCF, que ya realizaban de manera conjunta gran

⁶⁵³ Mónica MORENO SECO: "Mujeres, trabajadoras y católicas...".

⁶⁵⁴ Para una explicación detallada del proceso de unificación y de las implicaciones de la crisis de AC para la HOACF, ver Sara MARTÍN GUTIÉRREZ: *Obreras y católicas...*, pp. 331-374.

⁶⁵⁵ Mónica MORENO SECO: "Mujeres, trabajadoras y católicas...", p. 142.

⁶⁵⁶ *Ibid.*, p. 157.

parte de su actividad, su fusión se decidió en los Consejos nacionales que ambas organizaciones celebraron en Santander en 1970. Esta fusión se llevó a cabo de manera progresiva a lo largo del curso 1970-1971⁶⁵⁷.

Una vez resuelto el conflicto formal con la jerarquía, los esfuerzos de los movimientos apostólicos se centraron en evitar su desaparición y en recuperar la vitalidad perdida. En el caso de la HOAC, “a partir de 1970, el presidente de la HOAC Francisco Mera y el consiliario Antonio Martín intentaron reorganizar la HOAC desde el restablecimiento de la confianza de los militantes y la jerarquía. La década de los años setenta fue una etapa de reconstrucción”⁶⁵⁸ que dio algunos frutos, pero no consiguió recuperar la fuerza de décadas precedentes.

En ese mismo Consejo Nacional de JOC y JOCF celebrado en 1970 se puso de manifiesto que, si bien el conflicto con la jerarquía estaba cerrado, el debate sobre la identidad y el rumbo que debían seguir la JOC no quedaba resuelto. Por ello,

“desde hace tiempo se han estado produciendo tensiones entre los dirigentes nacionales por razón del distinto criterio a seguir en la marcha de la JOC: unos piensan que ésta debe continuar sintiéndose Iglesia y movimiento de jóvenes trabajadores con un objetivo evangelizador y pedagógico; otros opinan que la JOC debe centrarse en su misión educadora entre la juventud trabajadora”⁶⁵⁹.

Estas tensiones y debates terminaron desembocando en otras dos crisis en el seno de la JOC, la primera de ellas entre 1973 y 1974. Vino motivada por la creciente importancia de movimientos políticos de izquierdas a finales del franquismo y la militancia de no pocos *jocistas* en esas organizaciones. Así, la posición que la JOC y sus militantes debían mantener respecto a los movimientos políticos antifranquistas provocó tensiones en el seno de la organización⁶⁶⁰. Según José Antonio Lahoz, de la JOC de

⁶⁵⁷ Josep CASTAÑO COLOMER: *La JOC en España...*, pp. 127-130.

⁶⁵⁸ Sara MARTÍN GUTIÉRREZ: *Obreras y católicas...*, p. 379.

⁶⁵⁹ Josep CASTAÑO COLOMER: *La JOC en España...*, p. 130.

⁶⁶⁰ “La tercera fue una crisis política (1973): fue al interior de la JOC; al hacerse presentes distintas ideologías políticas y sindicales dentro del Movimiento Obrero español, la JOC tuvo dificultades para moverse con serenidad y claridad entre estas ideologías político-sindicales”. SECRETARIADO GENERAL

Zaragoza,

“había un grupo de militantes que apostaban porque la JOC fuera un movimiento correa de transmisión de partidos políticos [...]. Y otra gente veíamos que la JOC tenía identidad propia y que luego cada militante podía estar en un sindicato, no contemplábamos lo de partidos políticos pero que lo que veíamos es que la JOC tenía que tener su propia identidad y punto”⁶⁶¹.

Esta divergencia se puso de manifiesto en el Consejo Nacional celebrado en Málaga en 1973 y la escisión entre las diversas zonas de la JOC quedó constatada en el Consejo Nacional de 1974, en Valladolid⁶⁶².

La segunda crisis tuvo lugar a finales de los años setenta, y volvió a tener la cuestión de la identidad y de la misión específica de la JOC como eje central. Así, no estuvo tan determinada como las anteriores por el contexto político español, y de hecho fue una crisis que afectó al conjunto de la JOC a nivel internacional. El debate se dio entre quienes entendían la JOC como movimiento de educación y evangelización, siendo el componente cristiano no solo una característica más sino uno los rasgos definatorios de la JOC; y quienes, en cambio, consideraban que la JOC era un movimiento de educación y acción, en el que la evangelización no tenía por qué ser uno de sus objetivos centrales. Según Lahoz, este debate escondía otras cuestiones, ya que “no es la C [de Cristiana] lo que se pone en tela de juicio, lo que en realidad se pone en tela de juicio es la autonomía y la dependencia de un movimiento no domesticado por la jerarquía”⁶⁶³.

Vemos entonces cómo las cuestiones de identidad y personalidad de los movimientos apostólicos aparecían, una vez más, como inseparables de la relación que

DE LA JOC: *Identidad de la JOC*, Madrid, Ediciones de ACE - Publicaciones JOC, 1995, p. 24.

⁶⁶¹ Entrevista oral a José Antonio LAHOZ, Zaragoza, 31 de octubre de 2019. José Antonio Lahoz (Moneva, Zaragoza, 1945) fue seminarista, y siendo diácono se mudó con dos compañeros del Seminario al barrio Oliver de Zaragoza para implicarse en el mundo obrero. Allí se implicaron en la JOC y en el movimiento vecinal del barrio. Los tres terminaron abandonando sus estudios sacerdotales. Lahoz trabajó en distintas fábricas de la zona y en la construcción, fue Presidente de la JOC de Zaragoza y Presidente Nacional, y un activo impulsor de la Asociación de Vecinos del barrio Oliver.

⁶⁶² *Ibid.*

⁶⁶³ *Ibid.*

se debía mantener con el episcopado. El resultado fue una nueva escisión de la JOC en dos movimientos diferentes en 1980, uno denominado Juventud Obrera Católica Española (JOCE), no integrado en la AC; y la JOC, dentro de la AC pero sin vinculación con la JOC Internacional durante un tiempo⁶⁶⁴. La división se dio por zonas, decidiendo cada una vincularse al movimiento correspondiente. En el caso de la JOC de la zona Aragón-La Rioja, la organización apostólica se mantuvo dentro de la AC, no sin conflictos y debates de carácter identitario y político.

4.2 LA IDENTIDAD DE LA HOAC-F Y LA JOC-F: REVISIÓN DE VIDA, OBRERISMO Y COMPROMISO TEMPORAL

Ya se ha señalado la importancia que tuvieron tanto la identidad como los métodos de formación de la HOAC-F y la JOC-F en su desarrollo y en el rol que cumplieron estas organizaciones durante el franquismo. Ese papel fue desempeñado a través de lo que estos movimientos cristianos llamaron el “compromiso temporal”. En este epígrafe nos ocuparemos de cómo los métodos de formación y de reflexión utilizados en el seno de las organizaciones apostólicas los condujeron a una particular concepción de la sociedad y de la posición que, como cristianos comprometidos, debían asumir en ella.

La evolución de los movimientos especializados a través de la formación fue de la mano de muchos de los procesos que hemos explicado en el capítulo 2. Los cambios en la religiosidad y la apuesta por una fe consciente son inseparables de la utilización de la revisión de vida de la JOC como método básico de reflexión individual y colectiva que, asimismo, llevaba al creyente a buscar la coherencia entre su fe y sus actos en la vida cotidiana.

Al mismo tiempo, el descubrimiento de la pastoral obrera contribuyó enormemente al cambio de mentalidad de muchos seminaristas y sacerdotes, que entraron en contacto con esta nueva manera de ejercer el sacerdocio a través de las experiencias de trabajo durante las vacaciones de verano de los seminaristas o gracias a la revista *Yunque*, editada

⁶⁶⁴ *Intercambio JOC*, “Rasgos de la historia de la JOC en España”, pp. 54-59.

por el seminario diocesano de Vitoria con la participación de los Grupos de Jesús Obrero de unos 50 seminarios⁶⁶⁵. Todo ello despertó en estos jóvenes sacerdotes una conciencia social y una preocupación por la situación de la clase obrera que tuvo su concreción en su labor como consiliarios de HOAC-F y JOC-F y en la actividad de los curas obreros. En efecto, de esos Grupos de Jesús Obrero habrían salido muchos consiliarios que, una vez que empezaron a ejercer esta tarea y entraron en contacto con los trabajadores, pudieron poner en práctica esas intuiciones que habían ido desarrollando en el plano teórico.

Fue el caso del exsacerdote zaragozano Vicente Rins, quien fuera consiliario de la JOC del barrio Oliver de Zaragoza desde 1965, y a nivel diocesano entre 1968 y 1973, cuando se secularizó. Rins califica a los Grupos de Jesús Obrero, con los que entró en contacto durante sus años de seminarista, como “un descubrimiento enorme”. Relata que durante sus 4 años en la Universidad Pontificia de Salamanca se reunían todas las semanas para hacer revisión de vida y asistir a los grupos de HOAC y JOC, y que esas experiencias le hicieron tomar conciencia de que “ahí yo lo que tenía muy claro es que mi vida pastoral, después, de cura, básicamente iba a ser en el mundo obrero y en la JOC”⁶⁶⁶. Así fue, y esas primeras experiencias marcaron no solo su paso por la JOC y su manera de ejercer el sacerdocio, sino también su trayectoria política y social. Por lo tanto, estos métodos contribuyeron no solo a crear un tipo de militante cristiano, sino también el nuevo modelo de sacerdote del que nos hemos ocupado.

Pero, ¿cuáles eran exactamente estos métodos de formación, y en qué consistían? Los más importantes fueron, sobre todo, la “Revisión de Vida Obrera” y el *Ver-Juzgar-Actuar*, métodos desarrollados en la JOC y que constituyen las dos expresiones de un mismo proceso. La revisión de vida consiste en analizar y juzgar los “hechos de vida” a la luz del Evangelio, a través de un método preciso que consta de las tres etapas mencionadas: observar la realidad; juzgar sus causas, consecuencias e implicaciones; y actuar para cambiar las situaciones injustas. Esta metodología se aplicaba, con las

⁶⁶⁵ Josep CASTAÑO COLOMER: *La JOC en España...*, p. 26.

⁶⁶⁶ Entrevista oral a Vicente RINS ÁLVAREZ, Zaragoza, 18 de febrero de 2019.

adaptaciones pertinentes, para revisar también las acciones llevadas a cabo en el seno de los movimientos apostólicos.

Fue Joseph Cardijn, fundador de la JOC, quien a finales de los años veinte dio forma a las bases pedagógicas del movimiento a partir de este “método reflexivo de acción”⁶⁶⁷. Se trataba así de romper con los métodos magistrales de enseñanza, rechazando la relación vertical entre profesor y alumnos que existía también en las escuelas obreras socialistas y comunistas.

Al ser la JOC un movimiento internacional, sus métodos de formación y de reflexión fueron implantándose y adaptándose a los diferentes países a medida que la JOC se extendía por Europa. La JOC, y con ella su método pedagógico, fue importada a Francia entre 1926 y 1928 a través de Georges Guérin, vicario en una parroquia urbana de los suburbios parisinos⁶⁶⁸. Al *Ver-Juzgar-Actuar* se fueron añadiendo otros instrumentos utilizados por la Acción Católica General francesa, como el método de encuesta. Así, “l’apport de l’Action catholique spécialisée dans l’entre deux-guerres vient surtout de l’adjonction d’«un nouveau travail d’enquête nationale articulée à une “révision de vie”, c’est-à-dire à la relecture des faits à la lumière de l’Évangile»”⁶⁶⁹.

En efecto, el método de encuesta se convirtió en un elemento básico de la JOC y, más adelante, también de la HOAC. Constituía un potente instrumento de observación de la realidad para realizar la primera etapa de la trilogía *jocista*. A través de encuestas detalladas, repartidas entre trabajadores o vecinos, se pretendía conocer a fondo su situación para identificar los problemas de la clase obrera, analizarlos e identificar dónde y cómo se podía actuar para solucionarlos. La encuesta era además planteada como un método de pedagogía activa, basada en “enseñar preguntando”⁶⁷⁰.

⁶⁶⁷ Anthony FAVIER: "La révision de vie. Une pratique religieuse méconnue au cœur du catholicisme français", *Archives de sciences sociales des religions*, 186, 2 (2019), pp. 141-162, esp. p. 142.

⁶⁶⁸ Gérard CHOLVY: "Aux origines de la JOC française : le temps des conquêtes (1927-1943) ", *Revue d'histoire ecclésiastique*, 2000, 95, 1, p. 215-242, citado en *ibid.*, p. 142.

⁶⁶⁹ Marie-Emmanuelle CHESSEL *et al.*: *L'Entreprise et l'Évangile. Une histoire des patrons chrétiens*, Paris, Presses de Sciences Po, 2000, citado en Anthony FAVIER: "La révision de vie...", p. 143.

⁶⁷⁰ María Isabel RODRÍGUEZ PERALTA: *El método de Encuesta como estrategia de aprendizaje. Una*

¿Y cómo llevaba todo esto al compromiso sindical, político y social? Una explicación más detallada de los pasos que componían la revisión de vida obrera y el *Ver-Juzgar-Actuar* aplicados por la JOC puede ser muy ilustrativa en este sentido. Como decíamos, estos métodos eran utilizados tanto para revisar las acciones llevadas a cabo por los jóvenes en el marco de la JOC, como para analizar los llamados “hechos de vida”, que podían ser cualquier aspecto que afectara a la situación cotidiana de la juventud trabajadora.

Así pues, se trataba de elegir una acción militante o un hecho concreto para que constituyera la base de toda la reflexión a llevar a cabo en grupo, tras un trabajo personal por parte de cada militante. Para el análisis de los “hechos de vida” se recomendaba partir de cuestiones sencillas y concretas que formaran parte de la vida de los jóvenes trabajadores. Una vez elegido el “hecho de vida”, el grupo JOC debía “ponerse de acuerdo sobre qué es lo fundamental” del mismo y observar cómo el fenómeno en cuestión se daba en otros jóvenes. Esto lo explica bien José Antonio Lahoz al relatar cómo era puesto en práctica el método de formación *jocista* por parte de los militantes y los jóvenes influenciados por la JOC:

“empiezan a analizar cuál es su situación: «nuestra situación es esta», vamos a ver quién más está sufriendo esta situación... [...] es decir, mi situación no es solo mía, que eso es lo que le da valor a los procesos educativos. La situación es mía pero la misma situación que estoy viviendo yo la viven otra serie de jóvenes trabajadores. Que a lo mejor lo concreto es distinto, pero lo fundamental es... entonces a partir de ahí la metodología a lo que te lleva es a decir cuáles son las causas de esta situación que vivo yo y que viven toda una serie de jóvenes trabajadores, entonces ahí entran las causas estructurales, entran las causas coyunturales, y entran las causas personales”⁶⁷¹.

Vemos entonces cómo eran necesarias varias condiciones para que el *Ver-Juzgar-Actuar* fuese realmente eficaz. Así, si bien se partía de una situación que afectaba directamente a los participantes en la revisión de vida en cuestión, era necesario que estos

experiencia concreta en formación inicial del profesorado, Tesis doctoral dirigida por Manuel Lorenzo Delgado, Universidad de Granada, 2007.

⁶⁷¹ Entrevista oral a José Antonio LAHOZ, Zaragoza, 31 de octubre de 2019.

tomaran conciencia de que esa problemática no les afectaba únicamente a ellos, sino que era común a toda la juventud trabajadora. De esta manera se podía universalizar la experiencia personal y concreta de los militantes, creando un sentimiento de pertenencia a una realidad común de clase. Consistía también en hacer comprender a los jóvenes que existían causas estructurales que era necesario identificar, profundizando en ellas para “conocer qué estructuras (políticas, económicas, sociales, religiosas...) y qué dinámicas ideológicas o psicológicas” eran las que sostenían el hecho o la situación analizada⁶⁷². Por último, y antes de arrojar un juicio sobre la situación analizada, era necesario identificar las consecuencias de la misma. Se trataba de prestar atención, por ejemplo, a quién estaba siendo perjudicado o favorecido, cómo afectaba a la clase obrera y a la Iglesia, y si algún grupo o persona estaba preocupado por la misma situación, para unirse a ellos si así era⁶⁷³.

Una vez analizada esa realidad que afectaba de una u otra manera a los jóvenes trabajadores, se pasaba a la siguiente etapa, reflexionando sobre “qué se piensa de todo ésto [*sic*] que se ha descubierto en el Ver” y por qué. Se trataba de juzgar la situación a la luz del Evangelio, pero también de la historia y las luchas del movimiento obrero. Una vez hecho este juicio, “se pasa a definir qué sentimientos y exigencias se han descubierto y experimentado, y qué respuestas está pidiendo la vida o la acción revisada”. Esta reflexión debía servir, además, para fomentar la transformación personal a través de la fe y la Palabra de Dios, pero también gracias a la escucha del resto de compañeros y de la “historia y experiencias de luchas de la clase obrera y de los movimientos de liberación de la humanidad”. La etapa dedicada a “Juzgar” podía así convertirse en un momento en el que se compartía la fe, la reflexión y el cambio personal, “que en ocasiones puede culminar con la celebración de la Eucaristía”⁶⁷⁴.

Por fin, el “Juzgar” debía dar lugar a una toma de posición, que desembocaba en la última etapa, la correspondiente a “Actuar”. Lahoz lo expresa de la siguiente manera, tras

⁶⁷² SECRETARIADO GENERAL DE LA JOC: *Identidad de la JOC*, p. 112.

⁶⁷³ *Ibid.*, p. 112-113.

⁶⁷⁴ *Ibid.*, p. 114-115.

referirse a la identificación de las diversas causas de la situación de la juventud trabajadora:

“Entonces a partir de ahí, ¿y esto dónde nos tiene que llevar? Hay dos opciones: gente que opta por el esparadrapo y decir «hay que aminorar las consecuencias», pero en la JOC decimos «vale, hay que aminorar las consecuencias, pero lo fundamental es atacar las causas»⁶⁷⁵.

El *Ver-Juzgar-Actuar* permitía de esta manera superar algunos de los “vicios” y planteamientos que caracterizaban la acción social de la Iglesia. En primer lugar, este método dejaba a un lado el paternalismo, al fomentar la reflexión y la acción por parte de los propios afectados. En segundo lugar, no se trataba de llevar a cabo acciones caritativas que pusieran un parche a su situación, sino que existía una vocación de transformación profunda de la realidad de la juventud trabajadora. Al proponerse analizar con detalle y atacar las causas de las injusticias que vivían se reconocía un origen estructural de su situación de explotación, que no se debía ni al azar ni a la falta de esfuerzo o de inteligencia de los propios afectados, sino a la existencia de un sistema socioeconómico injusto. En consecuencia, y dado que la última parte de la trilogía *jocista* consistía en “Actuar”, todo esto implicaba que era posible –e, incluso, obligado, según la noción del compromiso temporal– atacar la raíz de esas injusticias, con lo que ya no tenía cabida la resignación cristiana esperando la redención en la vida eterna. El potencial de concienciación, politización y compromiso que contenían estos métodos de análisis y de reflexión era, por lo tanto, enorme.

La aplicación de este método de formación-acción tenía, además, objetivos más inmediatos. Tras haber identificado y juzgado una situación concreta de injusticia vivida por alguno de estos jóvenes trabajadores, se trataba de decidir una pequeña acción para solucionarla. Podía ser algo tan simple como, por ejemplo, convencer a sus compañeros de trabajo para reclamar un descanso para comerse el bocadillo. Era necesario planificar de manera detallada y concreta las acciones, teniendo en cuenta sus objetivos tanto a nivel colectivo como personal. Es decir, la acción no solo debía llevar a una transformación de

⁶⁷⁵ Entrevista oral a José Antonio LAHOZ, Zaragoza, 31 de octubre de 2019.

la situación de la juventud trabajadora en tanto que clase obrera, sino también a un cambio personal, de valores y de conciencia de los jóvenes participantes.

Esta era la base de lo que la JOC consideraba como su tarea primordial: la formación integral de la juventud a través de la acción. María Arrondo, quien ocupara cargos de responsabilidad en la JOC española en Francia y a nivel europeo, afirma que

“la actividad de la JOC, el objetivo fundamental, era llegar a los jóvenes, concienciarlos y movilizarlos, que esto contribuyera a una movilización frente a sus situaciones para mejorar la situación de vida y participar en ese proceso. Lo que a mí me interesó muchísimo fue el método pedagógico de trabajo [...]. Tenían un trasfondo muy importante: la formación por la acción, o sea, no cabía que tú te formaras al nivel teórico. Entonces, ¿qué suponía esto? Pues suponía que utilizabas un método de ver, juzgar, actuar y de captación de jóvenes y de movilización de esos jóvenes empezando por sus inquietudes, necesidades... aspectos que les concernían o les podían interesar. Y sobre todo mucha reflexión sobre objetivos y resultados. Y un proceso como muy participativo. Daba igual que fuera para la organización de una fiesta, todo tenía un método pedagógico, siempre había unos objetivos a corto plazo, a medio plazo, objetivos inmediatos, y aunque fuera una fiesta siempre tenía una reflexión de organización”⁶⁷⁶.

La “reflexión sobre objetivos y resultados” de la que habla Arrondo no es otra que la aplicación de la revisión de vida y del *Ver-Juzgar-Actuar* a las propias acciones realizadas por los jóvenes de la JOC. Como hemos mencionado, todas las acciones planificadas eran revisadas, no solo con el objetivo de mejorar su puesta en marcha, sino también como manera de inducir a la reflexión y a la formación de los jóvenes. Por lo tanto, las acciones eran importantes no solo por sus resultados, sino por el proceso de planificación, aplicación y revisión de que eran objeto. Asimismo, al darse cuenta de que

⁶⁷⁶ Entrevista oral a María ARRONDO ARRONDO, Zaragoza, 8 de enero de 2019. María Arrondo (Fustiñana, Navarra, 1944), la mayor de 8 hermanos, a los 18 años emigró desde su localidad natal a la región de París, donde vivían unos parientes, para trabajar como empleada de hogar. Allí fue tomando conciencia de la discriminación que sufría por razones de clase, género y nacionalidad, cuestiones que plasmó en su libro *Moi, la bonne*, traducido al español como *Yo, la chacha*. Gracias a un cura español de la parroquia a la que asistía conoció la JOC, organización en la que se integró. Ocupó responsabilidades a nivel nacional e internacional, especialmente en la sección de empleadas de hogar. Volvió a España en 1976 y se instaló en Zaragoza, integrándose en USO y en el PSA. Fue candidata por este partido a las elecciones legislativas de junio de 1977, y por el PSOE a las municipales de abril de 1979, en las que resultó elegida. Ejerció como concejala de servicios sociales en el Ayuntamiento de Zaragoza entre 1979 y 1987. Desde ese cargo puso en marcha la Casa de la Mujer y la estructura de servicios sociales de la ciudad.

podían planificar y llevar a cabo una acción determinada sin intervención de los adultos, los jóvenes tomaban conciencia de su capacidad de actuar para transformar la realidad, con el consecuente empoderamiento que esto representaba. La autonomía de los jóvenes que promovía la JOC será fundamental en la posterior militancia sindical, política y social de muchos *jocistas*.

Arrondo habla también de “objetivos inmediatos”, a corto y medio plazo. Para que la formación por la acción fuera posible, era preciso asegurarse de que los compromisos adquiridos fueran concretos y realistas, para que los jóvenes trabajadores se implicaran realmente en su consecución y que la acción *jocista* no supusiera una frustración que podría llevar a abandonar el movimiento. Los pasos emprendidos debían también ser educativos, promoviendo la transformación de los jóvenes participantes y de otros del entorno; y, por último, el compromiso con la acción debía ser libre y partir del cambio interior de los propios jóvenes⁶⁷⁷.

Por último, la existencia de procesos participativos, como el mencionado por Arrondo, fue fundamental en la difusión de valores democráticos y en el entrenamiento ciudadano que supuso para muchos la militancia en movimientos católicos de base. Centros de la JOC, parroquias y retiros espirituales pudieron convertirse en pequeños espacios de libertad en los que se llevaban a cabo prácticas participativas y horizontales, esenciales en la formación de una conciencia democrática que habría ayudado al posterior asentamiento de un sistema político pluralista.

Por otra parte, en el plano religioso y pastoral, el método *jocista* dotaba de espiritualidad a la vida cotidiana, pretendiendo confrontar la fe con la realidad concreta del creyente, interpretando esta última a través de la palabra de Jesús. Es precisamente la articulación entre la fe y la vida diaria lo que llevará a concebir la práctica religiosa como algo integral, no limitado a los sacramentos, sino que el cristiano debe aplicar sus principios religiosos a todos los elementos de su vida:

⁶⁷⁷ SECRETARIADO GENERAL DE LA JOC: *Identidad de la JOC*, p. 116.

“En proposant d’intégrer le quotidien dans une pratique à finalité religieuse, l’Action catholique peut alors mettre en œuvre une formule novatrice. La révision de vie procure au militant le sentiment qu’il n’est pas chrétien qu’à l’église, dans ses rites et ses œuvres, mais également dans sa vie personnelle et ses engagements militants propices à un monde plus juste et conforme à l’Évangile ainsi qu’à la volonté de Dieu”⁶⁷⁸.

Se implantaba de esta manera una coherencia entre la intimidad de la fe y el compromiso temporal, de donde emanaba una fuerte “mística militante” que podría explicar la potente implicación de muchos *jocistas* y *hoacistas* en los movimientos sociopolíticos en los que se integraron.

Si explicamos en detalle las herramientas de formación *jocistas* es debido a que, tanto en España como en Francia, los métodos de trabajo de la JOC se extendieron a otras especializaciones de AC. Esto ocurrió especialmente a partir de 1959, año de aprobación de los nuevos estatutos que fomentaban la Acción Católica especializada y reconocían la Revisión de Vida como método de formación adaptado a los “ambientes”⁶⁷⁹.

Así, los años sesenta fueron los de extensión del método *jocista* al conjunto de la AC, así como de adaptación del *Ver-Juzgar-Actuar* a los objetivos y las características de la HOAC. La identidad de esta organización estaba muy marcada por el pensamiento de Guillermo Roviroso, laico al que se considera fundador del movimiento, y de Tomás Malagón, consiliario nacional de la HOAC entre 1954 y 1964. Entre los dos establecieron las bases ideológicas y metodológicas de la Hermandad en los materiales elaborados por Roviroso para la organización de los cursillos *hoacistas*⁶⁸⁰, o en obras como *Encuesta y formación de militantes*, de Malagón⁶⁸¹.

La base de la formación en la HOAC fue también la revisión de vida obrera, aunque Montero señala que se aplicó más bien como “una adaptación o versión peculiar del

⁶⁷⁸ Anthony FAVIER: "La révision de vie...", p. 145.

⁶⁷⁹ Feliciano MONTERO: *La iglesia: de la colaboración...*, p. 63.

⁶⁸⁰ Este tipo de materiales están recopilados en las *Obras completas* de Guillermo Roviroso, publicadas por Ediciones HOAC en seis tomos entre 1995 y 2007.

⁶⁸¹ Tomás MALAGÓN: *Encuesta y formación de militantes*, HOAC Madrid, 1969.

[método de formación] planteado por la JOC en los años veinte”⁶⁸². Así, mientras el método de encuesta y el *Ver-Juzgar-Actuar* se utilizaban en la JOC de una manera cooperativa y abierta, en la HOAC el método de encuesta tendría un carácter más dirigido y guiado a través de un “camino sistemático de reflexión según un plan previamente trazado”. Y esto para no limitar la formación a una situación concreta, sino favorecer la creación de un proyecto obrero y cristiano global para el militante, que debía guiar su comportamiento en todos los aspectos de su vida⁶⁸³. Asimismo, Montero explica que esa aplicación guiada del método de encuesta, unida al resto de métodos formativos propios de la HOAC, servía como etapa previa y necesaria para poder practicar correctamente la revisión de vida⁶⁸⁴.

La parte central de los instrumentos formativos de la HOAC era el Plan Cíclico, que comenzó a diseñarse tras la suspensión del *¡Tú!*. Se organizó como un programa de tres años de duración en el que los participantes debían ir constituyendo su conciencia cristiana. Se trataba de “estudiar y reflexionar desde el método de encuesta treinta y seis temas cíclicamente expuestos desde la perspectiva del Evangelio y de la DSI”⁶⁸⁵. Cada curso era fraccionado en trimestres, y los temas se desarrollaban con preguntas y respuestas en los cuadernos de los propios militantes.

Una vez definido el Plan Cíclico y formadas las personas que debían llevarlo a la práctica, en enero de 1953 comenzó a ponerse en marcha en 45 diócesis. Su implantación conllevó una reorganización de la estructura de la HOAC para convertir la formación en su tarea primordial, lo que no estuvo exento de dificultades. En efecto, tres años después del establecimiento del Plan se constató que en muchas diócesis no se impartía el tercer curso, y que un porcentaje relativamente pequeño de militantes realizaban el Plan Cíclico,

⁶⁸² Feliciano MONTERO: *La iglesia: de la colaboración...*, p. 71.

⁶⁸³ El método de Encuesta era aprendido en la HOAC a través de los “Cursillos Nocturnos”, que eran “un curso diseñado, esencialmente, para enseñar los fundamentos prácticos y metodológicos de la Encuesta y aprender a desarrollar una encuesta colectiva desde el ver, juzgar y actuar en torno a una determinada realidad”. Basilisa LÓPEZ GARCÍA: *Aproximación a la historia de la HOAC...*, p. 45.

⁶⁸⁴ Feliciano MONTERO: *La iglesia: de la colaboración...*, p. 71.

⁶⁸⁵ Basilisa LÓPEZ GARCÍA: *Aproximación a la historia de la HOAC...*, p. 64.

en comparación con otras actividades de formación de la HOAC⁶⁸⁶.

A pesar de ello, el grupo “D. Eugenio Merino” de la HOAC zaragozana valoraba positivamente el Plan Cíclico en una fecha tan temprana como 1955, en la que todavía no se había impartido el tercer y último año. Si bien se reconocía que el Plan no podía considerarse como “plenamente logrado”, sí estimaban que era el “mejor plan de formación que hasta ahora se haya ensayado en la Acción Católica”. Esto se hacía después de recordar los distintos medios probados hasta entonces por la HOAC, medios que no habían sido totalmente eficaces pero que “gracias a Dios, la tenacidad de nuestros dirigentes ha hecho que todos los fracasos se convirtieran en campo experimental, y agrupando los éxitos y las experiencias, ha creado un plan de formación-acción, ascendente y gradual que se llama «PLAN CÍCLICO DE LA HOAC»”⁶⁸⁷.

Se señalaba, como vemos, que la formación y la acción eran dos caras de una misma moneda, aunque el paso a la acción se hacía de manera muy gradual. Así, el primer año del plan “el militante estudia, durante todo el año, encuestas de religión, organización y sociología” de forma que se abordaba “un tema frente a la vida, comparándolo al modelo que es Cristo, a través del Nuevo Testamento”. Durante el segundo año se formaban equipos de tres militantes para continuar con la formación y la revisión de vida a través de la encuesta y del estudio del Evangelio y de la Doctrina Social de la Iglesia, y este equipo quedaba consolidado durante el tercer año. En ese último año del Plan Cíclico el equipo recibía “consejo y aliento espiritual” por parte de un sacerdote y, además, cada militante debía valorar si era apto para el apostolado. Una vez valorado esto y considerado el mejor método a seguir por parte del equipo para llevar a la práctica lo aprendido, era

⁶⁸⁶ *Ibid.*, p. 70.

⁶⁸⁷ Ponencia “Medios de la HOAC” presentada por el grupo “D. Eugenio Merino” a la VII Asamblea Diocesana, Zaragoza, febrero de 1955. Documento de archivo recogido en “HOAC de Zaragoza. Primeros retazos para una historia”, recopilación de documentos facilitada por Rafael Nogués, p. 21-24. El documento continuaba expresando su optimismo respecto a la eficacia del Plan Cíclico afirmando que “nos abre horizontes insospechados, que ensancha nuestro corazón antes encogido por hallarse en medio de un círculo vicioso, del cual no podíamos salir. Hoy, al tener ante nosotros este arma providencia[1], nuestra alma siente una alegría que hacía tiempo que no sentía, al presentir las maravillas que se van a realizar en el campo obrero, en el mundo de la sinceridad evangélica, donde están clavadas sus raíces con tal profundidad y vitalidad, que el árbol que de aquí salga, dará frutos hasta ahora insospechados, o por lo menos olvidados hace muchos años”, p. 22.

por fin el momento de lanzarse “a la conquista de los ambientes y de las estructuras”⁶⁸⁸. Esto se hacía a través del llamado “Equipo de conquista”.

Podemos hacer varias consideraciones respecto a esta explicación del Plan Cíclico: en primer lugar, la utilización del término “conquista” revela una lógica todavía apegada al triunfalismo nacionalcatólico, y no tanto a la liberación de la clase obrera. En segundo lugar, este Plan organizado en tres años, necesario para “pasar a la acción”, podía resultar demasiado largo para que los militantes vieran los frutos de su entrega a la HOAC. La realización del Plan exigía una disciplina importante, para llevar a cabo el estudio en profundidad de diversos temas a lo largo de tres años. Si tenemos en cuenta que la formación de la HOAC estaba dirigida, mayoritariamente, a trabajadores industriales o manuales, podemos suponer el esfuerzo personal que implicaba preparar el estudio de los temas propuestos y asistir a las reuniones tras las largas jornadas de trabajo.

Además, el hecho de no dar el paso a la acción en los “ambientes” de trabajo hasta el tercer año podía impacientar a los militantes más activos, o instalarlos en una mecánica mucho más teórica que la de la JOC. Esto era justificado por la necesidad de que los apóstoles *hoacistas* contaran con una formación en profundidad y unos valores cristianos sólidos. Lo cual no obstaba para que este mismo equipo “D. Eugenio Merino” considerara que “con solo principios, por muy grandes que sean, no se puede arreglar el mundo. Hay que llegar a lo concreto, a lo específico y a lo práctico”⁶⁸⁹. El principio *jocista* de la formación por la acción era así mantenido, pero la realidad era que los métodos formativos de la HOAC se revelaban como mucho más exigentes y largos, mientras el *Ver-Juzgar-Actuar* utilizado por la JOC permitía una aplicación más inmediata y apegada a la realidad de los jóvenes.

⁶⁸⁸ “Equipos homogéneos que se lanzan al mundo del trabajo para conquistarlo, dirigirlo y elevarlo por medio de los equipos de ambiente. A la conquista de un mundo mejor, por la estructuración de un mundo más cristiano, para lo cual lanza los equipos de influencia”. Ponencia “Medios de la HOAC” presentada por el grupo “D. Eugenio Merino”, p. 24.

⁶⁸⁹ “Hay que buscar la aplicación en todas las actividades humanas de las grandes verdades evangélicas que, por muy verdades que sean, sino [*sic*] les damos la forma adecuada en cada caso particular, no nos servirán más que de adorno”. Ponencia “Medios de la HOAC” presentada por el grupo “D. Eugenio Merino”, p. 24.

Así, puede que la diferente aplicación de los métodos de formación fuera una de las razones por las que el paso de la JOC-F a la HOAC-F no siempre se daba de manera fácil. Las relaciones entre ambas organizaciones no eran todo lo fluidas que cabría esperar, y se había constatado que muchos *jocistas* no pasaban al movimiento de adultos al contraer matrimonio, momento en el que se consideraba que se debía integrar la HOAC-F⁶⁹⁰. Para hacer frente a esta situación, los presidentes nacionales de los cuatro movimientos de AC obrera –HOAC, HOACF, JOC y JOCF– se reunieron en abril de 1965, “con el objeto de estudiar los problemas que plantean a cada una de las organizaciones las diferencias de mentalidad y formación de militantes”⁶⁹¹.

Entre las causas que se señalaban se incluía la rigidez del plan formativo de la HOAC, especialmente para los jóvenes que llevaban años militando en la JOC y que no consideraban necesario realizar el Cursillo de Primer Grado de la HOAC ya que “la mayoría de *jocistas* han superado la problemática que plantea dicho cursillo”, obligatorio para iniciarse en la organización de adultos. Este punto es muy bien expresado por Teresa Callejo, quien fuera presidenta de la JOCF de Zaragoza entre 1966 y 1969. Al dejar la JOC en 1972 se planteó cómo continuar concretando su compromiso cristiano:

“Entonces yo ya me ubiqué en el Picarral [...], allí empecé a simultanear todavía el grupo este de adultos que ya dudábamos si la HOAC, si no la HOAC, y a mí me decían es que... a mí lo que me puso los pelos como escarpas es que después de estar fregada diez años luchando por la vida, por lo humano y lo divino que me digan que tengo que meterme en un sitio donde tengo hacer tres años de formación, que era el Plan Cíclico. Digo «por ahí sí que no paso». «Tienes que hacer el Plan Cíclico, y luego el compromiso». Digo «pues como que no»⁶⁹².

⁶⁹⁰ Según un documento enviado a todas las Comisiones diocesanas, “de hace tiempo se constata que los *jocistas* no pasan a los respectivos movimientos de adultos, llegada la hora. Esto se produce en casi toda España, con muy escasas excepciones. Hay, pues unas causas muy generalizadas, que se desean descubrir [...]. En la gran mayoría de las diócesis solo ingresan en la HOAC un porcentaje de los *jocistas* que se casan que oscila entre el 5 y el 20 por cierto, pero en otras diócesis es nulo”. Josep CASTAÑO COLOMER: *La JOC en España...*, pp. 110-111.

⁶⁹¹ *Ibid.*, p. 109.

⁶⁹² Entrevista oral a Teresa CALLEJO, María Fernanda RUIZ y Cándido GUILLÉN, Zaragoza, 4 de noviembre de 2019. Teresa y María Fernanda fueron militantes de la JOCF de Zaragoza desde los años sesenta. Teresa Callejo (Linares del Arroyo, Segovia, 1941) se trasladó con su familia a Aranda de Duero en torno a 1944 debido a que la localidad segoviana en la que vivían estaba destinada a la desaparición para

Sus palabras transmiten un sentimiento de falta de reconocimiento de su experiencia militante y de su compromiso en el seno de la JOCF, así como un énfasis en la entrega personal que este había supuesto. Esto, entre otros factores, determinó que Teresa no se integrara en la HOAC y decidiera seguir viviendo su fe y su compromiso social en otro tipo de estructuras, como Comunidades de Base o Cáritas Diocesana.

Vemos entonces cómo la obligación de realizar el Plan Cíclico, entre otras diferencias de planteamiento y metodología entre ambas organizaciones, imprimía a la HOAC una rigidez con la que la mayoría de los *jocistas* no encajaban. En general, puede decirse que los métodos de formación empleados por la HOAC exigían una gran entrega y disciplina. Sirva un testimonio citado por Basilisa López como muestra de esto, ya que el militante Rafael Gallegos consideraba complicado llevar a cabo el Plan Cíclico de la HOAC porque para llevarlo a la práctica “es necesario meterse a monje”⁶⁹³, mientras otros militantes lo consideraban demasiado teórico y poco enfocado a la acción.

Esto explicaría no solo el complicado paso de la JOC a la HOAC, sino también las dificultades que la HOAC encontraba para retener a sus militantes. Germán Sánchez, exmilitante y expresidente de la HOAC de Zaragoza durante los años setenta, al relatar

construir un embalse. A los diez años dejó la escuela y empezó a trabajar haciendo recados, y después aprendió el oficio de vendedora de pescado. Teresa tuvo el primer contacto con la JOC en Aranda de Duero, cuando tenía alrededor de 20 años. Después emigró a Zaragoza, donde trabajó como empleada de hogar, en una empresa textil y como vendedora de pescado. En varios de sus puestos de trabajo se implicó en luchas y negociaciones sindicales por mejorar sus condiciones de trabajo. Fue Presidenta diocesana de la JOCF de Zaragoza entre 1966 y 1969, ha participado en movimientos parroquiales y vecinales de distinto tipo y ejercido responsabilidades en Cáritas diocesana como voluntaria, organización en la que continúa implicada como voluntaria de base. María Fernanda Ruiz (Zaragoza, 1947) tuvo su primer contacto con los movimientos apostólicos a los 6 años, con las Benjamins de Acción Católica. Unos años después conoció la JOCF a través de la parroquia de Begoña, en el barrio de las Delicias. Empezó a trabajar a los 16 años y desarrolló casi toda su carrera profesional como perforista y analista en Filtros Mann. Fue presidenta diocesana de la JOC entre 1969 y 1972. Una vez abandonó la JOC militó en Larga Marcha hacia la Revolución Socialista y el Partido del Trabajo, y más adelante en Izquierda Unida de manera menos activa. Ha estado comprometida en la primera línea de muy diversas iniciativas asociativas. Guillén (La Zaida, Zaragoza, 1944) fue seminarista, y siendo diácono se fue a vivir con dos compañeros del Seminario al barrio Oliver de Zaragoza para comprometerse en el mundo obrero. Allí se implicaron en la JOC y en el movimiento vecinal del barrio. Los tres terminaron abandonando sus estudios sacerdotales. Guillén trabajó en factorías como Fuyma, Lackey o Curver, implicándose en diversas reivindicaciones laborales. Su nombre aparecía en la lista negra de trabajadores elaborada por la patronal zaragozana y la Policía a finales de la dictadura franquista.

⁶⁹³ Basilisa LÓPEZ GARCÍA: *Aproximación a la historia de la HOAC...*, p. 70.

los esfuerzos hechos para reconstruir la organización tras la crisis de AC reconoce que “para el equipo nuestro eso fue una criba, que mucha gente venía y no le gustaba la dureza del plan que tenía de la formación la HOAC”⁶⁹⁴. Aun así, Sánchez valora positivamente la formación recibida en el seno de la HOAC, que le permitió combinar su fe religiosa con su compromiso sindical:

“Eso fue un proceso que fuimos descubriendo poco a poco. Yo, hombre, si yo tenía una inquietud religiosa sobre la justicia y *tol tinglao*, conozco una organización que me lleva a descubrir más profundamente el Evangelio, entonces ya ves una correlación que te da mucha fuerza para decir «ahora tengo los razonamientos más sólidos, más confrontados», y era... eso fue un proceso muy largo [...], el plan de formación de la HOAC, las encuestas sistemáticas, eso te daba una cosmovisión de la cosa que nos lo tomábamos muy en serio”.

Así, los militantes de la HOAC hacen una valoración positiva del Plan Cíclico y del resto de métodos formativos de la organización. Y ello porque esa disciplina iba de la mano de una coherencia entre la militancia y la vida y, para algunos, de una mística profunda. Eso marcó el compromiso cívico de quienes pasaron por la organización, imprimiendo una gran capacidad de entrega, tal y como explica José Babiano:

“Lo cierto es que la HOAC exigía a sus militantes un nivel de entrega a la organización muy elevado. La asistencia a los cursos de formación era un requerimiento muy importante. En estos cursos se procedía a una disciplina férrea y existía un estrecho control sobre los asistentes. La realización de encuestas, la revisión de vida obrera

⁶⁹⁴ Entrevista oral a Germán SÁNCHEZ y Francisco CLARIANA, Zaragoza, 29 de octubre de 2019. Ambos comenzaron a militar en la HOAC en 1973 y fueron iniciados en la organización por el consiliario Gregorio Forniés. Trabajador industrial, Sánchez (Arcos de Jalón, Soria, 1945) tenía una inquietud religiosa previa a su ingreso en la organización apostólica, pero se sentía insatisfecho con la práctica religiosa tradicional. Por ello, el sacerdote Ramón Arribas le habló de la JOC y la HOAC, organización a la que se acercó a través de unas charlas impartidas por abogados laboristas en el centro HOAC de Fuenclara, en Zaragoza, en 1973. En 1975 fue despedido de Van Hool por su participación en una huelga. Una vez legalizados los sindicatos se afilió a UGT como parte de la estrategia *hoacista* de estar presentes en todo el espectro sindical. Clariana (La Almunia de Doña Godina, Zaragoza, 1945) empezó a trabajar como aprendiz en Factorías Nápoles, que tras varios cambios en la propiedad terminó por pertenecer a la empresa belga Van Hool. Allí conoció a Sánchez, compañero de trabajo que le hizo conocer la HOAC, en la que ingresó en 1973, a pesar de haberse declarado ateo hasta entonces. Ejerció como jurado de empresa y fue Presidente diocesano de la HOAC entre 1973 y 1980, cargo desde el cual utilizaba los locales de la organización apostólica para realizar reuniones sindicales clandestinas. Ya en la legalidad se afilió a CCOO y estuvo vinculado al PSOE.

conducía a los miembros de las organizaciones obreras de AC a la mística del compromiso temporal, es decir, llevaba a intervenir en las empresas para mejorar la condición obrera”⁶⁹⁵.

Además de esta formación de carácter religioso y humano, tanto la HOAC-F como la JOC-F llevaron a cabo intensos programas de lo que se conocía como “formación técnica”. Sus militantes no solo debían de estar comprometidos, sino que era imprescindible que estuvieran bien formados para realizar eficazmente su apostolado y ser capaces de defender sus derechos, especialmente cuando ejercían como jurados de empresa o enlaces sindicales.

En el caso de la HOAC-F, fueron fundamentales los Grupos Obreros de Estudios Sociales (GOES). Según las normas aprobadas en 1950 por la Dirección Central de AC, los GOES eran “un importante núcleo intelectual de la HOAC cuya función debía ser dar, tras su estudio, una aplicación correcta de las normas emanadas de la Sede Apostólica”⁶⁹⁶. Sin embargo, se convirtieron también en un importante instrumento de aprendizaje y concienciación sobre la realidad social, laboral, económica y política del país.

Consistían en estudios exhaustivos realizados por los militantes, abordando aspectos políticos, económicos, sociales o sindicales, que eran enviados a la Comisión Nacional para publicar las conclusiones de cada GOES en el Boletín de Dirigentes⁶⁹⁷. Los GOES se clasificaban en tres tipos: A) Sindical, B) Cívico y C) Económico. Cada año se asignaba un número y un tema a cada GOES, que se constituía voluntariamente y que comportaba una aportación económica fijada por cada grupo, que rondaba las 10 pesetas por persona y trabajo⁶⁹⁸.

Los primeros GOES se formaron en Zaragoza en 1952, y uno de los fundadores de

⁶⁹⁵ José BABIANO: "Los católicos en el origen de Comisiones Obreras", *Espacio, tiempo y forma. Serie V, Historia contemporánea*, 8, 1995, pp. 277-294, esp. p. 290.

⁶⁹⁶ “Normas aprobadas para los GOES” (16 de noviembre de 1950), ACNHOAC, Caja 73 (GOES).

⁶⁹⁷ Basilisa LÓPEZ GARCÍA: *Aproximación a la historia de la HOAC...*, p. 101 y ss.

⁶⁹⁸ Correspondencia entre el responsable nacional de los GOES en Madrid y los responsables de Huesca y Monzón (enero y febrero de 1968), ACNHOAC, Caja 73 (GOES), Carpeta 1 (Correspondencia).

la HOAC en Zaragoza explica que los temas tratados “abordaban problemas del tiempo: estrecheces, vivienda, reforma de empresa, cogestión, cooperativismo, capitalismo, hedonismo, libertad, materialismo, sentido humano del trabajo, etc.”⁶⁹⁹.

La JOC-F editaba materiales sobre temas como el sistema político, historia del movimiento obrero, economía o religión. Además de esta formación sobre temas generales, la JOC trataba de instruir a sus militantes dándoles herramientas para actuar sobre casos concretos. Un ejemplo significativo lo encontramos en el año 1961, cuando se publicaron un Decreto y una Orden del Ministerio de Trabajo que obligaban a las empresas que debían constituir Jurado –es decir, las que tuvieran más de 100 empleados– a redactar un reglamento de régimen interior. Este reglamento debía ser elaborado con participación de los Jurados de empresa, los cuales habían sido constituidos poco tiempo antes. La JOC de Zaragoza, además de denunciar “los defectos de las elecciones y del sistema representativo sindical” y de criticar algunos aspectos concretos de esta legislación sobre los reglamentos de régimen interior, señalaba “el poco asesoramiento que han tenido muchos de estos trabajadores para dar su opinión en un asunto que era de leyes”⁷⁰⁰.

Así, la JOC había emprendido varias acciones para evitar “la desilusión de muchos obreros que de buena voluntad fuesen a defender cosas y se encontrasen con el ridículo de la falta de preparación”, tratando así de garantizar que los trabajadores fuesen capaces de hacer valer sus derechos. Por ejemplo, se había utilizado el periódico *Juventud Obrera* para informar y orientar “la acción obrera” ante esta legislación, se había redactado un Reglamento tipo y, lo más importante, se había actuado directamente sobre la formación jurídica de los trabajadores en diversas reuniones específicamente dedicadas a los Jurados de empresa⁷⁰¹.

⁶⁹⁹ Rogelio MAZÓN: “Crónica memorizada de la HOAC por un fundador” (Zaragoza, noviembre de 1995), AHOACZ.

⁷⁰⁰ Comisión Diocesana JOC-Zaragoza: “Informe de actividades al Excmo. y Rvdmo. Sr. Arzobispo de Zaragoza” (septiembre de 1961), AJOCZ, Caja 1 - *JOAC 1995. JOC Zaragoza 58-62*, p. 6.

⁷⁰¹ *Ibid.*, p. 7.

Con todo lo visto se comprueba que la HOAC-F y la JOC-F no solo daban a sus militantes el espacio para reflexionar sobre sus problemas y la voluntad para solucionarlos, sino que también buscaban dotarles de las herramientas necesarias para llevar a buen puerto ese cometido. Se trataba de que la clase obrera fuese protagonista de su propia liberación, tanto en un sentido evangélico como económico y social.

En cuanto a la JOC, además, su objetivo fundamental era “la educación integral de la Juventud Trabajadora a través de la acción”⁷⁰², y ese carácter integral de su formación es lo que hacía que sus métodos y materiales se ocuparan de todo tipo de cuestiones. La cultura, la sexualidad, el trabajo, el tiempo de ocio o el barrio, tanto desde un punto de vista “técnico” como incitando a la reflexión personal, eran objeto de la actividad *jocista*. Esto tenía como objetivo que los jóvenes trabajadores fueran capaces de pensar y de organizarse de manera autónoma en todos los aspectos de su vida.

En resumen, si nos hemos ocupado con cierta profundidad de estos métodos de formación es porque son uno de los elementos que llevaron a los militantes católicos a ejercer con intensidad su compromiso temporal y a considerarlo como una obligación evangélica. Las personas entrevistadas coinciden en señalar la formación como el elemento más importante de estas organizaciones apostólicas, y como el motor que los llevó a desarrollar una conciencia política y a comprometerse. Además, la importancia que tuvo su formación en la HOAC-F y la JOC-F fue más allá de su militancia en estos movimientos. Al contrario, muchos de ellos relatan que la utilización del método basado en *Ver, Juzgar y Actuar* los acompañó a lo largo de su vida y articuló su compromiso social y político, también una vez abandonadas las organizaciones apostólicas. Además, algunos exmilitantes destacan que, pese a haber abandonado los estudios a una edad temprana, los conocimientos que adquirieron gracias a la formación técnica de la HOAC-F y la JOC-F les permitieron tener una cultura general que no habrían podido adquirir por otros medios.

Igualmente, estos métodos fueron la esencia de la militancia en la HOAC-F y en la

⁷⁰² “Material: asambleas y equipos de acción” (ca. 1976), AJOCH, Caja 11 – Huesca, p. 4-5.

JOC-F, articulando y vertebrando toda su actividad, también porque servían para definir el cometido de las organizaciones. Unas organizaciones que rechazaban de plano su identificación como sindicatos o embriones de sindicatos católicos, y que ejercían su actividad en el contexto de una dictadura que les obligaba a definir su razón de ser a partir de una labor aceptable de cara a la galería.

Así, la formación y la reflexión que se llevaban a cabo en el seno de la HOAC-F y la JOC-F marcaron la actividad de las organizaciones y la manera en la que se llevaba a cabo la militancia. Además, todas las acciones realizadas eran revisadas a través de esta metodología y, en consecuencia, replanteadas para ser más eficaces en el plano educativo y de transformación.

Para terminar, es pertinente señalar que la identidad de la JOC-F y la HOAC-F estaba también marcada por un fuerte obrerismo, en el que la figura de Jesús Obrero o la festividad de San José Artesano, celebrada el 1 de mayo, fueron fundamentales para reivindicar la dignidad y el orgullo de pertenecer a la clase trabajadora. También la personalidad y las ideas de sus fundadores, Joseph Cardijn para la JOC y Guillermo Rovirosa para la HOAC, ambos revestidos de un aura carismática, inspiraron el funcionamiento de las organizaciones y la militancia de *jocistas* y *hoacistas*. La combinación de todos estos elementos dio lugar a una estructura y a un pensamiento particulares, así como a una concepción determinada de la militancia.

4.3 LA HOAC-F Y LA JOC-F EN LA DIÓCESIS DE ZARAGOZA: DESARROLLO Y PROBLEMÁTICAS

Este epígrafe reconstruye cómo fue la puesta en pie, desarrollo y extensión de la HOAC-F y la JOC-F en la diócesis de Zaragoza, desde su creación en 1946 hasta la transición a la democracia. Se busca con ello establecer el marco en el que se generó una militancia católica obrera que contribuyó a las luchas por los derechos de los trabajadores y trabajadoras de los años sesenta y setenta. El estudio realizado pretende también contribuir a la historia de HOAC-F y JOC-F a nivel estatal, aportando claves desde el plano diocesano para comprender mejor las problemáticas que atraviesan la historia de estas dos organizaciones que tanta importancia tuvieron en el proceso de desenganche de

la Iglesia respecto al franquismo.

El objetivo de este epígrafe es centrarse en lo que podríamos llamar la historia institucional de estas dos organizaciones apostólicas en la diócesis de Zaragoza: cuándo y cómo se pusieron en marcha, qué grupos, núcleos y centros existían en la diócesis, qué crisis y conflictos vivieron, y cómo salieron de ellos. Expondremos de manera separada el desarrollo de la HOAC-F y la JOC-F desde su creación hasta la transición, si bien las relaciones entre las cuatro ramas fueron habituales y las problemáticas que atravesaron, similares. Pero mantuvieron ciertas características diferenciadas debido, fundamentalmente, a dos factores: la influencia que el movimiento internacional JOC tenía sobre su homóloga española y las diferentes necesidades que jóvenes y adultos tenían como trabajadores cristianos. Ya hemos explicado también las diferencias de sus métodos de formación, que determinaron algunas particularidades en cuanto a la identidad y la misión de ambas organizaciones.

4.3.1 La JOC-F zaragozana

4.3.1.1 Los inicios de la JOC y la JOCF

La JOC de Zaragoza se fundó en 1933, y fue puesta en marcha por iniciativa del consiliario de la Unión Diocesana de Juventud de Acción Católica (JAC), quien “consideró que si la incipiente JAC no se extendía al campo obrero dejaba incompleta su misión”⁷⁰³. La etapa que nos interesa es la relativa a la JOC bajo el franquismo, que algunos documentos redactados por militantes distinguen de la anterior de esta manera: la primera etapa habría sido “de defensa y fidelidad a nuestra fe cristiana en ambientes obreros completamente ateos, hasta 1936; y la segunda de defensa y fidelidad a la clase obrera frente a un cristianismo comodón y aburguesado, que quería conservarnos aislándonos del ambiente obrero”⁷⁰⁴.

En lo que respecta a la etapa posterior a la guerra, Castaño Colomer distingue entre

⁷⁰³ “Algunos datos para la historia cronológica de la JOC en Zaragoza” (s.f.), AHOACZ, procedente del archivo de Jesús García Artal, p. 1.

⁷⁰⁴ *Ibid.*, p. 3.

los lugares en los que el apostolado de los jóvenes obreros partió de la actividad de grupos JOC autónomos y aquellos “otros lugares [en los que] tomó cuerpo la JOAC [Juventud Obrera de Acción Católica] a partir de la misma rama de los Jóvenes de AC, y se extendió mediante los cursillos de iniciación concertados por la Comisión Nacional con el obispo local o con algunos consiliarios diocesanos de AC”⁷⁰⁵. Este fue el caso de Zaragoza, como el propio Castaño Colomer y la documentación de archivo relatan, al señalar esta última que la acción apostólica entre los jóvenes obreros zaragozanos se puso en marcha “bajo la dirección del Secretariado de Apostolado Obrero, dependiente del Consejo Diocesano de los Jóvenes de AC”⁷⁰⁶, concretándose después la JOAC a partir de las ya mencionadas normas de especialización promulgadas en 1947.

Sabemos también que el primer presidente diocesano de la JOAC fue Jesús García Artal, obrero metalúrgico proveniente de la JOC del barrio Delicias, quien en 1949 ingresó en la HOAC y llegó a ser también presidente diocesano de esta organización⁷⁰⁷.

La JOC y la JOCF se organizaban por edades o “adaptaciones”, contando con grupos de Aprendices, Jóvenes (entre 18 y 21 años) y Pre-adultos (a partir de 21 años). El militante era el elemento central y el motor del movimiento JOC-F, que funcionaba por campañas anuales en torno a un tema u objetivo establecido para cada curso por la Comisión Nacional. Este objetivo estructuraba toda la acción de la organización, que llevaba a cabo encuestas masivas para tener un conocimiento en profundidad de la situación de la juventud trabajadora en torno al tema de la campaña. Una vez realizadas y analizadas esas encuestas en los grupos JOC se establecían unas conclusiones al respecto, se solía redactar un manifiesto para expresar la posición de la JOC-F y se planificaban acciones para que los jóvenes se movilizaran y atajasen los problemas identificados. El *Ver, Juzgar y Actuar* estructuraba así la actividad anual de la JOC-F.

⁷⁰⁵ Josep CASTAÑO COLOMER: *La JOC en España...*, p. 26.

⁷⁰⁶ “Juventud Obrera Católica. Diócesis de Zaragoza. Informe que sobre el estado actual, problemas y proyectos presenta la Comisión Diocesana” (Zaragoza, 5 de junio de 1957), AJOCZ, Caja 1 - JOAC 1995. JOC Zaragoza 58-62, Carpeta JOC Zaragoza 58-62, subcarpeta *Papeles sueltos archivo JOC*, p. 1.

⁷⁰⁷ “HOAC de Zaragoza. Primeros retazos para una historia”, recopilación de documentos facilitada por Rafael Nogués, p. 3.

La actividad de los primeros años consistió, fundamentalmente, en la formación e iniciación de nuevos grupos y militantes. Así, se organizaban cursillos de formación obrera, actividades deportivas y lúdicas, se enviaban representantes a las reuniones nacionales, se recibían revistas tanto nacionales como extranjeras y se realizaban las campañas y cursos provenientes de las respectivas Comisiones Nacionales⁷⁰⁸. Se trata de una etapa preparatoria, a través de todas estas tareas de formación e información, de lo que se dará en los años sesenta y setenta, cuando se desarrolle una crítica social más clara y los militantes de la JOC se integren, o incluso promuevan, el movimiento obrero clandestino y otro tipo de resistencias al franquismo.

En cualquier caso, los primeros años de la JOC de Zaragoza debieron de estar caracterizados por una lánguida actividad, tanto en la organización masculina como, especialmente, en la femenina. Contamos con muy poca información sobre la JOCF de Zaragoza, ya que el archivo histórico de la actual JOC está mayoritariamente compuesto por documentación procedente de la rama masculina. Es por ello difícil reconstruir los comienzos de la JOCF de Zaragoza, si bien sabemos que se inició años más tarde que la masculina, como ocurrió a nivel nacional. Castaño explica que la JOCF fue más irregular que la JOC en sus comienzos, surgiendo grupos de base desde 1950 en distintos lugares. Al mismo tiempo, se creó la JOFAC desde el Consejo Superior de las Jóvenes de AC, encontrando grandes dificultades para crear un equipo y conectar con el trabajo realizado en la base. Así, la organización femenina “hasta 1956 no tuvo ocasión de entroncar con la JOC y beneficiarse de la experiencia y empuje de ésta”⁷⁰⁹.

Aun así, sabemos que en 1959 la JOCF ya estaba activa en Zaragoza. La secretaria Ángela Bravo, histórica militante de la JOCF y la HOACF, firmaba una carta enviada por la Comisión Diocesana de la JOCF a su homóloga masculina para informarles de la celebración de su Semana de Estudios y de la Jornada de Estudio de Militantes, en octubre de 1959. Esta carta servía como invitación oficial a participar en sus actividades, “aunque

⁷⁰⁸ José Francisco COLL: “Aterrizando en acciones y actos concretos” (documento Word facilitado por el autor, exconsiliario de la JOC de Huesca), p. 1-2.

⁷⁰⁹ Josep CASTAÑO COLOMER: *La JOC en España...*, p. 27.

por los contactos de los militantes os suponemos ya enterados”⁷¹⁰. Así, la relación entre ambas organizaciones ya existía, y la colaboración para llevar a cabo actividades conjuntas será una constante en la historia de la JOC y la JOCF hasta su fusión en 1970, mucho menos problemática que la de la HOAC y la HOACF.

En cuanto a la JOC masculina, un informe de la Comisión Diocesana presentado al arzobispo en 1957 señalaba que, desde su creación, “la JOAC no ha tenido nunca fuerza como organización, aunque sí ha dado militantes muy valiosos”. Entre las razones señaladas para explicar estas deficiencias organizativas se destacaban la dificultad para establecer una continuidad de la militancia y “la falta casi absoluta de asistencia y preocupación sacerdotal”⁷¹¹.

De esta manera, en 1956 la JOC masculina contaba únicamente con “cuatro militantes con alguna veteranía, como material humano superviviente de los últimos años de abandono”. Aun así, la nota de optimismo venía determinada por el nombramiento de Daniel Ortega como consiliario diocesano, en noviembre de 1956, que permitía decir “que se ha comenzado en la JOC de nuevo” a partir de ese hecho, que parece dar un nuevo impulso a la organización.

El citado informe indicaba que la JOC zaragozana contaba en 1957 con 12 militantes, 20 inscritos *jocistas* y 40 aprendices de entre 14 y 18 años, que formaban la pre-JOC. Los militantes llevaban poco tiempo en la JOC, por lo que carecían todavía de la necesaria formación técnica para desempeñar un apostolado eficaz, si bien se señalaba que el espíritu *jocista* había calado en estos jóvenes, que llevaban a cabo su acción a través del testimonio que ejercían en su ambiente.

⁷¹⁰ Carta de la Comisión Diocesana de la JOCF de Zaragoza enviada al Sr. Presidente del Comité Directivo de la JOC de Zaragoza (Zaragoza, 16 de octubre de 1959), AJOCZ, Caja 1 - JOAC 1995. JOC Zaragoza 58-62.

⁷¹¹ “Juventud Obrera Católica. Diócesis de Zaragoza. Informe que sobre el estado actual, problemas y proyectos presenta la Comisión Diocesana” (Zaragoza, 5 de junio de 1957), AJOCZ, Caja 1 - JOAC 1995. JOC Zaragoza 58-62, Carpeta JOC Zaragoza 58-62, subcarpeta Papeles sueltos archivo JOC., p. 1.

4.3.1.2 *Problemas de la JOC: falta de atención sacerdotal y juventud de sus militantes*

A pesar de este relativo optimismo, la inestabilidad de la militancia y las quejas por la falta de atención sacerdotal son recurrentes en los sucesivos informes y balances realizados por la JOC diocesana, al igual que sucede en la documentación interna de la HOAC. En el caso de la primera, parece que la corta edad de sus militantes determinaba la “volatilidad” y la poca constancia de los jóvenes que se acercaban a la organización y se interesaban por sus actividades, pero que no se comprometían de manera estable con la misma. Un documento interno de la JOC de Zaragoza, las conclusiones de las Jornadas de Estudio de Militantes (JEM) celebradas en 1959, señalaba al referirse a la sección de Aprendices que “los muchachos en general tienen buena voluntad, poca formalidad algunos, otros quieren saber el porque [*sic*] de la acción que desarrollan”⁷¹².

Esto es fácilmente comprensible si se tiene en cuenta la juventud del público al que se dirigía la JOC, pero la corta edad y falta de responsabilidad de los militantes no era el único problema que tenía la organización zaragozana. En resumen, las citadas conclusiones de las JEM de 1959 señalaban problemas de tipo organizativo, de orientación cristiana y de liderazgo, al lamentarse de la falta de “organización local, metodología *jocista* y mística, faltando dirección de centro, falta de sacerdotes con tiempo, fallos de militantes, falta de entrega, vida interior, fallo de equipos de iniciación JOC”⁷¹³.

En lo que se refiere al papel cumplido por el clero en estos movimientos de laicos, lo observado para la JOC de la diócesis de Zaragoza confirma lo ya señalado: el dinamismo, la implicación y la actitud del consiliario en cuestión condicionaba la buena marcha de las organizaciones. Así lo señalaba la propia Comisión Diocesana de la organización juvenil: “la JOC, como obra de la Iglesia, no podrá fortalecerse ni mantenerse en una auténtica línea apostólica si no tiene una asistencia sacerdotal adecuada” (p. 3), pasando a continuación a señalar las dificultades que encontraba el

⁷¹² “Conclusiones de la J.E.M. celebrada el día 26-4-59”, AJOCZ, Caja 1 - JOAC 1995. JOC Zaragoza 58-62, p. 1.

⁷¹³ *Ibid.*, documento anexo manuscrito sin paginar.

consiliario para ocuparse de las distintas responsabilidades que tenía a su cargo, y que le impedían prestar la debida dedicación a los distintos grupos JOC. La solución a este problema era considerada por la Comisión Diocesana como la más determinante para impulsar la actividad de la JOC.

En un informe sobre el estado de la JOC enviado por la Comisión Diocesana al arzobispo en 1961 se seguían señalando estos dos problemas. Se afirmaba en los primeros párrafos que “actualmente la JOC atraviesa en Zaragoza, en general, un periodo de crisis”⁷¹⁴, provocada por la pérdida de más de 30 de sus mejores militantes en los dos años anteriores. Las causas aducidas para explicar esta pérdida eran variadas. Sin negar que la renovación de los militantes era un problema común a las organizaciones juveniles, se daban otras razones más específicas a la JOC, siendo una de las más repetidas la falta de dedicación sacerdotal o incluso “la indiferencia que tiene la JOC para algunos sacerdotes de barrios”. Se apuntaba también a la existencia de Centros generales en parroquias obreras en las que se podría atraer a muchos jóvenes trabajadores, cuestión que ya había sido señalada en 1957:

“La experiencia nos dice que los Centros parroquiales de tipo general no llegan a la masa trabajadora, ni siquiera a pequeñas minorías. Se da el caso de Centros parroquiales asentados en barrios típicamente obreros, y con funcionamiento eficiente, que no tienen en sus filas ni un solo muchacho trabajador.

Creemos que han de ser los núcleos especializados los que han de llevar a cabo la tarea de llevar a Cristo a la juventud trabajadora, y una vez conseguido esto hacerles vivir una vida parroquial.

Todo esto, sin merma de una unidad que muchas veces puede preocupar, y de hecho preocupa, que ha hecho que temores infundados retrasen una acción que cada día es más urgente”⁷¹⁵.

⁷¹⁴ Comisión Diocesana JOC-Zaragoza: “Informe de actividades al Excmo. y Rvdmo. Sr. Arzobispo de Zaragoza” (septiembre de 1961), AJOCZ, Caja 1 - *JOAC 1995. JOC Zaragoza 58-62*, p. 1.

⁷¹⁵ “Juventud Obrera Católica. Diócesis de Zaragoza. Informe que sobre el estado actual, problemas y proyectos presenta la Comisión Diocesana” (Zaragoza, 5 de junio de 1957), AJOCZ, Caja 1 *JOAC 1995. JOC Zaragoza 58-62*, Carpeta *JOC Zaragoza 58-62*, subcarpeta *Papeles sueltos archivo JOC*, p. 6.

Esta última constatación revela el ya evocado choque entre la estructura de la AC general, articulada a través de las parroquias sin realizar un apostolado adaptado a cada público, y la AC especializada que representaba la JOC, atendiendo a las características y necesidades particulares de la juventud trabajadora. Se hacía asimismo referencia a la unidad de la AC que tanto preocupaba a la jerarquía, que veía a las organizaciones especializadas como una reproducción de la lucha de clases en el seno de la Iglesia.

Además, en algunos documentos parece reprocharse a la jerarquía no preocuparse lo suficiente por enviar a sacerdotes motivados y formados en el apostolado obrero para ocuparse de la JOC. A pesar de ello, sabemos que a Daniel Ortega le sucedió como consiliario diocesano Juan Acha, sacerdote jesuita que destacaría posteriormente por ser cura obrero y por su implicación en la lucha sindical clandestina, tal y como hemos visto en el capítulo relativo al clero. Los documentos no permiten afirmar con total rotundidad el arco cronológico en el que fue consiliario Acha, pero podemos establecer con bastante probabilidad que el jesuita ejerció esta función entre 1959 y 1962, momento en el que le habría sucedido Alfredo Gil⁷¹⁶.

Siguiendo con los problemas que encontraba la JOC de Zaragoza para ejercer su apostolado, el referido informe de 1961 señalaba también cuestiones específicas a la misión de la organización, al mencionar las dificultades encontradas para llevar a cabo la acción *jocista* en las empresas, por miedo o apatía de los jóvenes. Al mismo tiempo, se consideraba que hacían falta hombres preparados que se ocuparan con la suficiente dedicación de los grupos de aprendices, vivero del movimiento. Y esto era así, consideraba el informe, “porque los urgentes problemas de la clase obrera hoy en España hace que los militantes vean más necesarios otros campos”⁷¹⁷. Se trataba, por lo tanto, de atraer a los más jóvenes a la JOC antes de que pudieran comprometerse en otro tipo de

⁷¹⁶ Fechas extraídas de diferentes documentos del archivo de la JOC de Zaragoza, como actas de reuniones y resúmenes de jornadas de responsables o de militantes. Las responsabilidades en la JOC se ejercían, por lo general, por un periodo de tres años, por lo que podemos proponer los siguientes marcos cronológicos para los consiliarios de la segunda mitad de los años cincuenta y la primera de los sesenta: Daniel Ortega (1956-1959), Juan Acha (1959-1962) y Alfredo Gil (1962-1965).

⁷¹⁷ Comisión Diocesana JOC-Zaragoza: “Informe de actividades al Excmo. y Rvdmo. Sr. Arzobispo de Zaragoza” (Zaragoza, septiembre de 1961), AJOCZ, Caja 1 - JOAC 1995. JOC Zaragoza 58-62, p. 1.

movimientos.

4.3.1.3 Extensión de la JOC en la diócesis

A pesar de todo ello, la JOC de Zaragoza contaba con varios grupos estables en la ciudad. Los centros más activos y con más militantes eran el Interparroquial de Fuenclara y el del barrio de las Delicias. El palacio de Fuenclara está situado en la calle del mismo nombre, en el casco histórico de Zaragoza. Este palacio pertenecía al arzobispado de Zaragoza, y acogía en su seno a diversas organizaciones eclesiales, como la JOC, la HOAC o el Círculo Católico de Obreros.

Existían también secciones, menos numerosas, en Renfe y en los barrios Oliver y Cuber⁷¹⁸, situado este último en el actual barrio de San José. Fuentes escritas autobiográficas señalan que la mayor parte de la actividad de la JOC se desarrollaba en el barrio de las Delicias, donde se reunían en las tascas o en el propio centro JOC para reflexionar sobre hechos relacionados con su condición de obreros y realizar la revisión de vida⁷¹⁹. Asimismo, las secciones de los barrios Oliver y Cuber consiguieron también consolidar una actividad y una militancia estables.

Encontramos algunos detalles más sobre la composición de estos centros en el informe sobre la situación de la JOC que la Comisión Diocesana envió al Arzobispo de Zaragoza en 1961. Así, sabemos que Fuenclara contaba con grupos de Aprendices en iniciación, de 18-21 años y de Preadultos, provenientes de diferentes partes de la ciudad. En cuanto al centro de Delicias, contaba con Preadultos y Aprendices del barrio, de los que se encargaba uno de los militantes del grupo de Preadultos. Este informe señalaba también que durante el curso 1961-1962 se habían puesto en marcha nuevos “grupos de iniciación con bastante éxito (muchísima atención sacerdotal)” en los barrios de Valdefierro, Cascajo y La Paz, así como en la Institución Sindical Virgen del Pilar⁷²⁰.

⁷¹⁸ “[...] de asistentes a la J.E.M. del día 26-4-59”, AJOCZ, Caja 1 - JOAC 1995. JOC Zaragoza 58-62.

⁷¹⁹ “Algunos datos para la historia cronológica de la JOC en Zaragoza”, (s. d.), AHOACZ, procedente del archivo de Jesús García Artal, p. 1.

⁷²⁰ Comisión Diocesana JOC-Zaragoza: “Informe de actividades al Excmo. y Rvdmo. Sr. Arzobispo de
358

Según ese informe, la actividad de la JOC entre los muchachos de esa institución, centro de Formación Profesional dependiente de la Organización Sindical, estaba dando sus frutos y encontraba buena aceptación por parte de los alumnos. Sin embargo, había generado algunas tensiones con la dirección de la escuela, que consideraba la acción de la JOC “perturbadora del orden interno” y que había impedido a un dirigente *jocista* entrar en la escuela. Ante estos ataques, la Comisión Diocesana recordaba al arzobispo que era fundamental que la JOC pudiera llevar a cabo su tarea educadora y evangelizadora en una institución como el Virgen del Pilar, que acogía a 900 aprendices de distintos barrios obreros de Zaragoza. Estos recibían “una cultura y una educación mayor que [*sic*] lo normal entre trabajadores, que les capacitará un día para ser muy importantes en el mundo obrero”, razón por la que se trataba de un vivero que la JOC, en su objetivo de formar líderes obreros, no podía desperdiciar ni dejar en manos exclusivas de la Organización Sindical.

Se llamaba por ello a continuar la acción *jocista* con todo el entusiasmo posible y con la colaboración de los sacerdotes allí presentes, aunque “teniendo en cuenta que se ha de obrar, eso sí, con la máxima vista para no despertar sospechas infundadas pero con la suficiente energía para hacer frente por diversas formas, cuando la oposición sea clara y calumniosa”. Estas consideraciones muestran que la JOC se sabía vigilada y que veía atacada su autonomía para desempeñar su tarea. Era por ello necesario actuar con discreción y evitando dar pretextos a sus detractores para entorpecer su labor evangélica, dado que las tensiones entre las especializaciones obreras de AC y la Organización Sindical habían ido *in crescendo*.

En efecto, no se trataba únicamente de la formación de los jóvenes trabajadores, sino también de defender las esferas de actuación de la Iglesia frente a la Organización Sindical. Así, el texto afirmaba que “no podemos, a nuestro entender, dejar que se exclusivice [*sic*] la religión por parte de nadie que no sea la Iglesia”. Y ello, entre otras razones, porque se consideraba que la Escuela pretendía controlar a los sacerdotes que intervenían en la misma, esperando de ellos que acataran ciegamente la orientación de la

Zaragoza” (Zaragoza, septiembre de 1961), AJOCZ, Caja 1 - JOAC 1995. JOC Zaragoza 58-62, p. 1-2.

escuela y de la Organización Sindical, “predicando y actuando solo hasta el punto que le guste al director y favorezca a los fines que podríamos decir de influencia política del Centro”. Como este no era el papel que debía cumplir el clero, la JOC informaba al Arzobispo de Zaragoza sobre la situación para que el Prelado tomara las medidas oportunas⁷²¹.

Era un ejemplo más del conflicto entre la OSE y las especializaciones obreras de AC, que tenía en este caso como escenario un centro educativo del propio Sindicato, y como protagonistas involuntarios a uno de los colectivos a los que más atención prestaba la JOC, los aprendices.

En lo que se refiere a los pueblos de la diócesis de Zaragoza, se realizaban intensos esfuerzos por implantar centros JOC donde se consideraba que se daban las condiciones propicias, allí donde existía actividad industrial. Era el caso, por ejemplo, de las localidades vinculadas a la extracción y explotación de carbón, como Andorra y Escatrón. Andorra se sitúa en la provincia de Teruel, y la minería se convirtió en su actividad económica principal a partir del descubrimiento de yacimientos de lignito en 1914. La localidad se desarrolló hasta ser una de las ciudades más grandes de la provincia, y allí existió un Centro con varios grupos de JOC: dos de 18 a 21 años y dos de Aprendices. Esta actividad *jocista* era posible, según la Comisión Diocesana, gracias a la presencia de un sacerdote preparado y activo y a la visita del responsable de zona en varias ocasiones⁷²².

En cuanto a Escatrón, en 1953 se inauguró una central térmica que se abastecía precisamente de las minas de lignito de Andorra. Allí tenemos noticia de un Centro JOC “que ha marchado muy bien varios años”, y que durante un tiempo habría sido el único Centro JOC de la diócesis fuera de la capital. A pesar de ello, en 1961 se señalaba que “al empezar este año no quedaba casi nada del anterior”, lo que se achacaba a diversos

⁷²¹ *Ibid.*, p. 2.

⁷²² *Ibid.*, p. 4.

factores, como la emigración de numerosos jóvenes⁷²³.

Un caso particular era el de Ejea de los Caballeros, capital de la comarca de las Cinco Villas. La construcción del embalse de Yesa y del canal de las Bardenas en 1959 permitió extender la agricultura de regadío y favorecer la implantación de industria agroalimentaria, y la ciudad vio crecer su población de manera importante entre los años cincuenta y los ochenta. Así, había una clase trabajadora susceptible de ser influenciada por la JOC, pero precisamente la existencia “para los jóvenes [de] un Centro de AC y un Centro de HOAC, juvenil [...] no han hecho posible el nacimiento de la JOC allí”, razón por la cual se volvía a apelar al papel de los sacerdotes implicados para conseguir unificar a los jóvenes en un Centro JOC. Queda por aclarar por qué se hablaba de un “Centro de HOAC, juvenil”, y por qué este no se habría constituido como centro JOC, si es que realmente estaba formado por jóvenes. Volveremos sobre esta cuestión al ocuparnos de la HOAC.

El resumen de la actividad del responsable de zona de Aragón entre 1960 y 1962, Manuel Pardos, revelaba también los esfuerzos por extender la JOC a localidades más pequeñas. El informe detalla las acciones concretas realizadas por meses, y recoge visitas, contactos y cursillos para sacerdotes o jóvenes en numerosos pueblos de las distintas diócesis aragonesas. Se citan los casos de Andorra, Daroca, Tauste y Escatrón en la diócesis de Zaragoza, núcleos a los que se habrían realizado visitas y donde se habían dado los primeros pasos para crear grupos de la organización juvenil, aunque “propriadamente lanzarse la JOC, y solidificarse no lo ha hecho aun en ninguno”⁷²⁴. Las actas de una reunión de zona realizada en enero de 1963 recogen que en Escatrón existía “un centro que no tiene vida”, y al mencionar el caso de Andorra la información recogida señalaba, textualmente, que existía “un grupo de ?”⁷²⁵. La expresión utilizada para referirse al centro de Escatrón y el signo de interrogación para contabilizar los militantes

⁷²³ *Ibid.*, p. 3.

⁷²⁴ “Informe de Actividades Zona de Aragón de JOC durante el periodo de la liberación del actual Responsable de zona” (1962), AJOCZ, Caja 1 - *JOAC 1995. JOC Zaragoza 58-62*, p. 5.

⁷²⁵ “Reunión de la zona de Aragón” (20 de enero de 1963), AJOCZ, Caja 1 - *JOAC 1995. JOC Zaragoza 58-62*, p. 2.

de Andorra nos muestran lo languideciente de estos dos centros y la dificultad para conocer la cantidad de miembros, al parecer siempre inestable. Así que todos los esfuerzos realizados no conseguían solucionar la precaria continuidad de los centros JOC fuera de la capital.

Los centros de la ciudad de Zaragoza gozaban de algo más de estabilidad, a pesar de los problemas ya señalados. Según la citada reunión realizada en 1963, la JOC de la ciudad contaba con 13 aprendices y 21 jóvenes, organizados en dos y tres grupos, respectivamente. Se indicaba asimismo que existían tres grupos de aprendices y seis de jóvenes en iniciación. Aunque no se precisa si estos grupos en iniciación estaban en Zaragoza capital o en toda la diócesis, vistas las dificultades para lanzar la JOC en núcleos más pequeños podemos suponer que la mayoría de estos jóvenes en iniciación se encontraban en la ciudad de Zaragoza.

Para la JOC era muy importante realizar una iniciación adecuada que asegurara la continuidad en el movimiento, pero esto no siempre se conseguía. Por ello, parece que algunos de los grupos JOC de la ciudad de Zaragoza eran poco estables, pues los documentos internos los mencionan de manera irregular. Es decir, en actas de reuniones, informes o resúmenes de jornadas de formación se nombran grupos que no aparecen en otros documentos. Por ejemplo, a una Jornada de Estudio de Militantes celebrada en 1963 habrían asistido cinco grupos, con entre uno y cinco miembros cada uno. Además de los ya conocidos grupos de Fuenclara y Delicias, asistieron grupos de los barrios de Miralbueno y de Valdefierro, así como uno llamado “Avance”⁷²⁶. En lo que se refiere a estos tres últimos grupos, no tenemos noticia de la existencia de centros JOC estables relacionados con ellos, por lo que es de suponer que dependían de la existencia de militantes en esos barrios, capaces de movilizar a otros dos o tres jóvenes para asistir a algunas de las reuniones de la JOC. De hecho, el “grupo” Miralbueno contaba con un solo miembro. Así pues, tan fácil como montar un grupo JOC era que este desapareciera.

Por lo tanto, es cierto que la militancia en la JOC era inestable, a pesar de que

⁷²⁶ Actas de la Jornada de Estudio de Militantes celebrada en el centro JOC de Delicias (Zaragoza, 6 de octubre de 1963), AJOCZ, Caja 1 - JOAC 1995. *JOC Zaragoza* 58-62, p. 1.

algunos nombres propios muestran cierta continuidad en el tiempo y compromiso con el movimiento. Por otra parte, esta aparición y desaparición de grupos JOC por los diferentes barrios de la ciudad puede ser también prueba de que la actividad de la JOC se extendía, con más o menos regularidad y eficacia, por muchos de los barrios obreros de Zaragoza, como veremos unos párrafos más abajo.

4.3.1.4 La JOCF durante los años sesenta

En lo que se refiere a la JOCF zaragozana durante los años sesenta, algunas fuentes señalan que la organización vivió un impulso a raíz de la celebración, en julio de 1962, del VI Consejo Nacional de la JOCF en la capital aragonesa. La ciudad había acogido también el XI Consejo nacional de la JOC masculina en agosto de 1958. La *jocista* María Fernanda Ruiz, conocida como Marifé, relata que existía previamente “un grupo que era más cultural”, cuyos miembros habrían empezado a movilizarse y a incorporarse a la JOCF a partir del citado Consejo. Se trataba de personas algo más mayores que ella, entre las que destaca a Pilar Millán⁷²⁷.

Millán era presidenta diocesana de la JOCF en aquel momento, e impulsó la iniciación de jóvenes a la organización, en parte a través de colegios y, fundamentalmente, a través de “las parroquias de sacerdotes que eran más progresistas”⁷²⁸. Así fue cómo entró Marifé en contacto con la JOCF, a principios de los años sesenta, a partir de la parroquia de Madre de Dios de Begoña, en el barrio de las Delicias.

Daniel Ortega fue consiliario de la JOC y de la JOCF, además de párroco de Begoña. Marifé señala que Ortega “era progresista, pero a la vez se asustó un poco de la deriva”, razón por la que el grupo se habría trasladado a otra parroquia. Si bien esta afirmación es imprecisa, quizás Marifé se refiera a la evolución de la JOCF desde una inspiración más religiosa hasta un componente más social. Giro inevitable, según ella, dada la situación

⁷²⁷ Entrevista oral a Teresa CALLEJO, María Fernanda RUIZ y Cándido GUILLÉN, Zaragoza, 4 de noviembre de 2019.

⁷²⁸ Testimonio de María Fernanda Ruiz, en entrevista oral con ella misma, Teresa CALLEJO y Cándido GUILLÉN, Zaragoza, 4 de noviembre de 2019.

del país.

En cualquier caso, parece que en ese periodo la JOCF comenzó a tener un carácter más centralizado desde la nueva parroquia, al tiempo que se extendía su actividad y su estructura. Marifé Ruiz relata, por ejemplo, que ella participó en la iniciación de nuevos equipos yendo a colegios de órdenes religiosas femeninas, como las Teresianas de Enrique de Ossó o las Josefinas. Callejo y Ruiz hablan, además, de cerca de 300 militantes en la JOCF de los años sesenta, repartidas en diversos barrios como Oliver, Almozara, La Jota, Picarral o Torrero.

Teresa Callejo sucedió a Pilar Millán en la presidencia de la JOCF, ejerciendo este cargo entre 1966 y 1969. Callejo había dejado el colegio a los 10 años para comenzar a trabajar vendiendo pescado, oficio que ha ejercido hasta su jubilación. Originaria de Aranda de Duero, en Burgos, allí descubrió a los 19 años la JOC a través de la novela del escritor francés Maxence van der Meersch *El coraje de vivir*⁷²⁹, obra de referencia para el *jocismo*. Con una situación familiar y económica complicada, Teresa relata que *El coraje de vivir* le impulsó a tomar la iniciativa para cambiar su vida⁷³⁰.

Así, se trasladó a Zaragoza a los 23 años, llevando a su familia con ella, manteniéndola gracias a su trabajo y sus ahorros y permitiendo que tuvieran una vida mejor que la que tenían en Aranda de Duero. Ella considera que esa fue la razón por la que solo dos años después, en 1966, la eligieron presidenta de la JOCF diocesana, ya que venía con una “aureola” de luchadora que le permitió ganarse el respeto de sus compañeras *jocistas*.

Su nombramiento como presidenta diocesana tuvo lugar al marcharse Pilar Millán

⁷²⁹ Maxence VAN DER MEESCH, *Pêcheurs d'hommes*, 1940. La obra de Van der Meesch (1907-1951), impregnada de humanismo cristiano, se centró en reflejar la vida de la clase obrera de la región Norte de Francia, que acogía una intensa actividad industrial en la época. *Pêcheurs d'hommes*, literalmente “pescadores de hombres” pero traducida al español como *El coraje de vivir*, trata sobre la tarea de la JOC entre los jóvenes trabajadores.

⁷³⁰ Según Teresa Callejo, *El coraje de vivir* habla de “un personaje precioso que cambia su vida radicalmente sin salir del ambiente. Entonces eso fue lo que a mí me impactó. Yo digo, pensé, pues si la vida de este, la vida puede cambiar, ¿por qué la mía no puede cambiar?”. Entrevista oral a Teresa CALLEJO, María Fernanda RUIZ y Cándido GUILLÉN, Zaragoza, 4 de noviembre de 2019.

a Madrid para ocuparse de la sección de la JOCF dedicada a las empleadas de hogar, responsabilidad que ejercería en el extranjero desde 1967. Su marcha obligó en septiembre de 1966 a reorganizar el equipo diocesano, con Callejo al frente. Ella relata que “yo me lancé en picado a trabajar en la JOC, pero en picado, porque mi vida era la JOC, era los equipos en los barrios”, y que durante su mandato iniciaron la JOCF en Torrero y en La Jota, en la ciudad de Zaragoza.

Además, Callejo fue presidenta diocesana durante la crisis de AC. De este tenso periodo recuerda que, a raíz de los sucesivos estados de excepción decretados en el País Vasco⁷³¹, se reunía con frecuencia con la presidenta de HOACF, Ángela Bravo, y los presidentes de HOAC y de JOC, Dionisio Santolaria y Antonio Corredor, respectivamente. Este es su relato sobre ese período:

“pues estuve en dos Consejos y uno clandestino en Madrid, que Guerra Campos..., eso ya fue en el 68 por ahí... perdimos muchísimo tiempo, le dedicamos muchísimo tiempo a estudiar los documentos del Vaticano Segundo, que fue un rollo patatero de muchísimo cuidado, gastamos muchas energías para nada, porque en realidad Guerra Campos y tres obispos más se querían cargar la JOC, el movimiento, y tuvimos que luchar como cosacos. También en esa época ya se empezó [...] a relacionarnos muchísimo con partidos políticos”⁷³².

Teresa Callejo nunca militó en ningún partido político ni sindicato, aunque sí ejerció una intensa lucha por sus derechos laborales y los de sus compañeros, siendo elegida enlace sindical, promoviendo movilizaciones en sus sucesivos puestos de trabajo y participando en la negociación de convenios colectivos.

Quien sí militó en partidos de izquierdas y en sindicatos fue María Fernanda Ruiz, que asumió la presidencia de la JOC zaragozana después de Callejo, entre 1969 y 1972, una vez fusionadas las organizaciones masculina y femenina. Así pues, fue la primera

⁷³¹ Para más detalles sobre la posición y expresiones públicas de HOAC-F y JOC-F respecto a los estados de excepción promulgados entre 1968 y 1969, véase Basilisa LÓPEZ GARCÍA: *Aproximación a la historia de la HOAC...*, pp. 219-220.

⁷³² Entrevista oral a Teresa CALLEJO, María Fernanda RUIZ y Cándido GUILLÉN, Zaragoza, 4 de noviembre de 2019.

presidencia de una JOC mixta, después de una unificación que se realizó, según los distintos testimonios, de manera fluida. Como hemos ido explicando, a esto pudo ayudar la colaboración que ya existía entre militantes de las dos organizaciones a través de actividades conjuntas como la venta del calendario *jocista*, la celebración de fechas señaladas como el Día de la Madre y el 1 de mayo y la redacción y firma de manifiestos por parte de las cuatro ramas obreras de AC (HOAC-F y JOC-F). Así, parece que los contactos a nivel organizativo y personal se concretaban con el trabajo sobre el terreno.

Teresa y Marifé cuentan que no sintieron una pérdida de autonomía de la militancia femenina al comenzar a trabajar junto a los chicos, sino que se integraron en equipos mixtos, prácticamente paritarios, y en los que no había diferencias entre la acción de unas y otros ya que el trabajo se hacía “en igualdad de condiciones porque cada uno tenía su compromiso donde lo tenía”⁷³³.

José Antonio Lahoz también afirma que “lo veíamos tan natural lo de la igualdad de género” y que “eso se veía como la cosa más normal del mundo”. Quizás su interpretación esté mediatizada por los marcos actuales, ya que es muy probable que en el momento de fusión de JOC y JOCF no se hablara de “igualdad de género” en esos términos, o que hubiera sesgos de los que Lahoz, Callejo o Ruiz no fueran conscientes. Pero el trabajo realizado hasta el momento nos permite afirmar que la militancia se hacía conjuntamente, y también que la JOC prestaba atención a la existencia de unas relaciones entre chicos y chicas más igualitarias, ya fuesen de amistad, militancia o pareja, y ello a través de sus materiales de formación o del Instituto Nueva Familia Obrera (INFO), creado en 1960.

4.3.1.5 La década de los setenta: compromiso obrero y crisis de identidad

El propio Lahoz ingresó en la JOC de Zaragoza en 1971. Asumió la presidencia diocesana entre 1973 y 1975, sucediendo a Antonio Antón, quien ejerció este cargo únicamente durante el curso 1972-1973, tras María Fernanda. Lahoz afirma que en ese momento “había grupos en Delicias, grupos en Oliver, grupos en Torrero, grupos en San

⁷³³ Testimonio de Teresa CALLEJO, en *ibid.*

José, grupos en las Fuentes, quiero decir que en realidad prácticamente había grupos en todos los barrios”⁷³⁴. Asimismo, calcula que antes de la crisis que tuvo lugar en 1973 habría más de 100 militantes en la ciudad. Pero esta cifra la arroja de manera muy aproximada, y resulta difícil de constatar y de sostener, vistos los datos que conocemos y teniendo en cuenta de que ya había tenido lugar la crisis de AC entre 1966 y 1968. A pesar de que, es cierto, Lahoz ingresó en la JOC una vez que las ramas femenina y masculina se habían unificado, con el consecuente aumento de militantes.

En cualquier caso, como decíamos, existían grupos más estables y activos, y uno de ellos era el del barrio Oliver, al que pertenecían Lahoz y Marifé Ruiz, así como los otros dos diáconos que se habían ido con Lahoz a vivir al barrio “porque queríamos introducirnos en el mundo del trabajo, el mundo de lo social”⁷³⁵. Los otros dos diáconos, Ricardo Hernández y Cándido Guillén, tampoco llegarían a ser ordenados sacerdotes, sino que se quedaron en el barrio Oliver y trabajaron en diversos sectores industriales, como el de la construcción.

Según Lahoz, fue el sacerdote José Luis García Remiro quien puso en marcha la JOC del barrio Oliver, y Vicente Rins quien, posteriormente, le dio un nuevo impulso e imprimió un carácter particular. Testimonios como los de Lahoz, Ruiz y Rins hablan del dinamismo de los movimientos sociales del Oliver, en un barrio especialmente abandonado por la gestión municipal, con una población mayoritariamente formada por peones y con una de las rentas más bajas de la ciudad en 1975⁷³⁶. Los citados testimonios relatan que la JOC se hallaría plenamente insertada en esos movimientos, con un papel especial en la Asociación de Cabezas de Familia, creada en 1971.

Vicente Rins, párroco en el Oliver y consiliario de la JOC en aquel momento, afirma que

⁷³⁴ Entrevista oral a José Antonio LAHOZ, Zaragoza, 31 de octubre de 2019.

⁷³⁵ *Ibid.*

⁷³⁶ Paúl LAGUNAS CABREJAS: *El barrio en la calle...*, pp. 30-31.

“la AVV del barrio Oliver se crea a través de un grupo de JOC. Las reflexiones que se hacen en un grupo de JOC son los problemas del barrio y entonces se pone en marcha. Naturalmente nos unimos con un grupo de estudiantes que vivía en el barrio, vascos, que eran de la Larga Marcha, y con un grupo de vecinos más del barrio se puso en marcha”⁷³⁷.

Lahoz afirma, además, que la metodología de la JOC, basada en el *Ver, Juzgar y Actuar*, en las asambleas y en tomar como punto de partida los problemas más concretos de los jóvenes, se aplicaba a la actividad de la ACF, lo que le habría dado un carácter diferente al de otras asociaciones⁷³⁸.

Volviendo a los testimonios recientemente citados sobre el número de militantes de la JOC zaragozana, contrastan con lo recogido por las fuentes primarias de la época, al menos las de la rama masculina, en las que se observa a lo largo del tiempo una preocupación por la escasez de militantes, así como problemas en la continuidad de las acciones planteadas. En cualquier caso, es importante diferenciar entre militantes e “influenciados”, considerando que las cifras mencionadas por Lahoz, Callejo y Ruiz puedan quizás referirse, más bien, a influenciados. Estos eran jóvenes con un mínimo de conciencia y compromiso social o político, a los que se veía posibilidades para integrar el movimiento. Para ello, los *jocistas* hacían un “seguimiento” en sus lugares de trabajo o en el barrio para evaluar su concienciación y su capacidad de compromiso para participar en acciones reivindicativas y, en último término, integrarse en la JOC.

Parece que este último paso era el más difícil de concretar. Además, uno de los obstáculos que encontraban los militantes de la JOC para realizar su tarea de concienciación era el hecho de que muchos de ellos trabajaban en empresas pequeñas, donde era más complicado emprender acciones reivindicativas o extender el ideario *jocista*. Otros llevaban poco tiempo con contrato fijo, y algunos ni siquiera trabajaban, con lo que su capacidad de influencia en los lugares de trabajo era nula. Aunque la acción de la JOC no se limitaba a las fábricas y talleres, sino que también se prestaba mucha

⁷³⁷ Entrevista oral a Vicente RINS ÁLVAREZ, Zaragoza, 18 de febrero de 2019.

⁷³⁸ Entrevista oral a José Antonio LAHOZ, Zaragoza, 31 de octubre de 2019 y “JOC y barrio”, documento en formato Word facilitado por José Antonio Lahoz.

atención a los barrios y a las Asociaciones de Vecinos, así como a los lugares de ocio frecuentados por los jóvenes.

Para tratar de concretar la capacidad de acción de la organización durante los años setenta, podemos poner el ejemplo del curso 1972-1973, en el que la JOC de Zaragoza contaba con 30 militantes, de los que 16 no habían podido llevar a cabo la llamada “Acción empresa” por motivos como los arriba señalados. El objetivo de la “Acción empresa” era que los *jocistas* llevaran a cabo labores de reivindicación o concienciación en las empresas en las que trabajaban, por lo que interesaba contar con militantes en el mayor número posible de empresas. De los 14 militantes restantes, 5 trabajaban en la misma empresa, aunque no se indica cuál. La evaluación de la campaña deja entrever una sensación de desorganización y falta de coordinación, aunque también se destaca que se había actuado en ocho comités de empresa y uno de barrio, que se había llegado a cinco empresas nuevas durante el curso y que se habían “desarrollado acciones en sitios donde nunca se había hecho nada y las circunstancias eran poco propicias”⁷³⁹.

Constatamos, además, cómo se presta una especial atención al seguimiento de los influenciados, de los que se dice, en el curso 72-73, que eran 40. Sin embargo, entre los problemas a solucionar se señala que ese seguimiento se hace “de una forma bastante insegura en muchas ocasiones”⁷⁴⁰ y, en general, se señala la dificultad para convencer a esos influenciados de dar el paso de unirse a la JOC como militantes. Los cuestionarios a los que los militantes respondían sobre su tarea de concienciación con sus compañeros de trabajo o del barrio nos permiten observar cómo se realizaba dicho proceso: por ejemplo, una militante hablaba de “tantear a un mozo concreto que parece que está bastante concienciadillo”, “a dos mozos y una moza que le parecen majillos”, y “todo esto con vista a formar un Comité de Empresa”.

Así, en otra respuesta al mismo cuestionario se habla de unas jóvenes,

⁷³⁹ JOC Zaragoza – Consejo Federal: “Revisión de mitad de campaña” (Curso 72-73), AJOCZ, Caja *Cursos-Campañas 72-80*, Carpeta *Curso 72-73 Zaragoza*, p. 10.

⁷⁴⁰ *Ibid.*, p. 11.

“todas ellas [...] bastante concienciadas no solo de cara a la problemática de la empresa, sino de la situación obrera en general. Hay una de ellas que lleva acción en un barrio determinado. Con tres en concreto hay bastantes posibilidades de entrar en el Movimiento. Con estas tres en concreto habría que hacerles ver la necesidad de organizarse en JOC. Una es influenciada de USO, pero también hay posibilidades. Ir trabajándolas y dándoles responsabilidades para que entren en el Comité”⁷⁴¹.

Sin embargo, y a pesar de los esfuerzos realizados, en 1977 seguía señalándose la misma situación: los militantes *jocistas* realizaban acciones en sus empresas y barrios y conseguían involucrar en ellas a otros jóvenes, pero pocos o ninguno de ellos daban el paso de integrarse en la JOC. Así, la revisión del curso 1976-1977, al valorar si se había conseguido el objetivo de “Creación de equipos de acción e iniciación a partir de ahí”, reconocía algunos avances y señalaba lo difícil que era conseguir esta meta. Así, las conclusiones eran agrídulces: se indicaba que “este curso hemos iniciado a la lucha a unos cuantos compañeros” pero que “no se ha iniciado a nadie al Movimiento”, y que “sí que se ha iniciado a algún compañero en la línea de la tarea educativa, sin llegar a organizarse en JOC”⁷⁴².

A pesar de este problema, parece que cada vez más jóvenes se acercaban a las acciones de la JOC, además de observarse un salto cualitativo y cuantitativo en la actividad reseñada en las revisiones de las campañas anuales de los años setenta. Y ello a pesar de que nos encontramos con importantes lagunas en el archivo de la JOC de Zaragoza, sin que hayamos podido localizar documentación sistematizada para el periodo que se extiende entre 1963 y 1972. A partir de esa última fecha, contamos con revisiones detalladas de las campañas 1972-1973, 1976-1977, 1977-1978 y 1979-1980.

Esas revisiones de los años setenta nos muestran una implicación directa en la movilización laboral de la época, tanto a nivel de la organización como personal por parte de algunos militantes. Esto contrasta con los informes de los años sesenta, que daban

⁷⁴¹ Respuestas manuscritas a un cuestionario sobre “Iniciación a la JOC”, AJOCZ, Caja *Cursos-Campañas 72-80*, Carpeta *Curso 72-73 Zaragoza*.

⁷⁴² “Revisión fin de curso 1976-77, 9 y 12 de junio 1977, Plaza de la Seo”, AJOCZ, Caja *Cursos-Campañas 72-80*, Carpeta *Curso 76-77 Zaragoza*, pp. 9-10.

mucha más importancia a las tareas de iniciación y de formación de nuevos militantes, y con una acción centrada, como veremos en la última parte de este capítulo, en actividades como la celebración del 1 de mayo o la venta del calendario *jocista*.

Así, al revisar la “Acción empresa” del curso 76-77, que los militantes debían llevar a cabo en su lugar de trabajo, se constata que estos habían realizado tareas de concienciación, organización o reivindicación en muy diversos sectores de la ciudad de Zaragoza, más concretamente en los de la madera, industrias químicas, metal y textil, enseñanza, seguridad social y mataderos⁷⁴³.

Precisamente esta evolución, que fue acompañada de la creciente implicación de los militantes *jocistas* en otros movimientos de tipo sociopolítico, provocó una segunda crisis de identidad en la JOC entre 1973 y 1974, y ello tanto a nivel local como nacional. Ya hemos hecho referencia a la misma a través del testimonio de José Antonio Lahoz, quien fuera Presidente nacional durante esta crisis.

Al referirnos a una segunda crisis se hace necesario precisar que la primera fue la vivida entre los movimientos especializados de la AC y la jerarquía eclesiástica entre 1966 y 1968. Sin embargo, al preguntar a los militantes de la JOC por “la crisis de AC”, estos responden de manera sistemática haciendo referencia a la crisis que tuvo lugar entre 1972 y 1973, por lo que parece que esta fue vivida con más intensidad. Cuestiones no resueltas en la primera estaban, sin embargo, todavía presentes en los debates originados en este caso.

Una parte del *jocismo* apostaba por concretar su compromiso social y político a través de organizaciones sindicales y partidarias, como una estrategia más o menos explícita dentro de la JOC que actuaría en este caso, y según la valoración de Lahoz, como “correa de transmisión” de partidos políticos como *Larga Marcha hacia la Revolución Socialista* (LM-RS) o el *Movimiento Comunista* (MC). Sin embargo, otro sector apostaba por recuperar el componente cristiano específico que debía caracterizar a una

⁷⁴³ *Ibid.*, pp. 2-6.

organización eclesial y que sus militantes a título individual se comprometieran, si así lo deseaban, en otras organizaciones.

En Zaragoza, esta división provocó que aquellos partidarios de la militancia política terminaran abandonando la JOC para integrarse en partidos. Fue el caso de María Fernanda, que militó en Larga Marcha hacia la Revolución Socialista y, posteriormente, en el Partido de los Trabajadores (PT). Los testimonios hablan de un proceso doloroso en lo personal, por el conflicto vivido entre militantes que habían compartido años de lucha y de amistad. En cuanto a la propia organización, la consecuencia fue que la JOC zaragozana quedó muy mermada y debilitada en número de militantes, mientras a nivel nacional cada federación adoptó una u otra postura, quedando de facto la JOC escindida hasta que se consiguió resolver el conflicto a comienzos de los años ochenta.

Hemos visto cómo esta era una cuestión que atravesaba a la JOC de manera inevitable, dada la evolución que vivió. En efecto, llama la atención que, a pesar de ser la JOC un movimiento cristiano, el componente religioso había ido perdiendo peso entre sus preocupaciones y objetivos, como refleja la documentación analizada. En los años setenta se continuaban realizando jornadas de retiro espiritual y eucaristías, pero pierde presencia la idea de que su tarea de liberación de la juventud trabajadora era también un proceso de evangelización de la misma, como sí encontramos en los planes de formación de décadas anteriores. De ahí, entre otras razones, el cuestionamiento sobre qué era exactamente la JOC y qué misión debía cumplir.

También el proceso de cambio político abierto con la muerte de Franco obligó a replantearse la acción *jocista*, tal y como se reconocía en la revisión de campaña del curso 76-77: “el cambio político que se está produciendo repercute sobre la situación de la j.t [juventud trabajadora], y sobre la acción que nosotros llevamos con ella”, a pesar de que “la repercusión en la acción militante de momento ha sido mínima o nula” debido a que el proceso acababa apenas de empezar⁷⁴⁴. Pero ya se planteaban algunos interrogantes. Por ejemplo, “la presencia de ciertas organizaciones [juveniles] lleva en parte a la

⁷⁴⁴ *Ibid.*, p. 11.

competencia”, generaba confusión sobre el sentido de algunas acciones y obligaba a preguntarse, una vez más, por la tarea específica o la “utilidad” de la JOC.

Aun así, se señalaba como elemento positivo que la nueva situación había permitido perder el miedo a hablar de política y a comprometerse, con el consecuente aumento de la actividad militante por parte de los jóvenes. Sin embargo, en lo que se refería a los intereses de la clase obrera no quedaba tan claro que el proceso de cambio político y sindical fuera inequívocamente positivo, ya que “para algunos está suponiendo un retroceso en su conciencia obrera, pues esto les lleva a confiar en que la democracia burguesa va a solucionar los problemas de la C.O. [clase obrera]”.

Asimismo, la JOC de Zaragoza señalaba que la legalización de los sindicatos estaba permitiendo, como es obvio, que aumentara el número de trabajadores sindicados, aunque muchos lo hacían con poca conciencia de lo que implicaba. Así, se señalaba la indiferencia de la mayoría, y el hecho de que los propios sindicatos estuvieran más centrados en las próximas elecciones sindicales, en conseguir afiliados y crear una estructura que en llevar a cabo acciones realmente reivindicativas y combativas.

Estas dos valoraciones ponen de manifiesto dos realidades importantes, que pueden servirnos para concluir nuestro recorrido por la historia de la JOC de Zaragoza. En primer lugar, la irrupción de más organizaciones políticas, sindicales y sociales acentuaba el proceso que los movimientos de apostolado obrero vivían desde finales de los años sesenta: la pérdida del papel de suplencia que habían cumplido durante el franquismo. Esto obligaba a la JOC a plantearse qué sentido tenía su existencia en el nuevo escenario, así como su relación con todas esas organizaciones juveniles en las que, además, estaban comprometidos parte de sus militantes y exmilitantes.

Por otra parte, las consideraciones que hemos apuntado sobre el rol de los sindicatos dejan adivinar el desencanto que vendrá años después para muchos militantes obreros. Si bien las centrales sindicales mantuvieron el pulso en la calle durante todo el proceso de transición, su institucionalización e integración en el sistema hizo que la protesta terminara por moderarse, algo que ya señalaba la revisión de campaña de la JOC en 1977 al considerar que tenía lugar “una menor radicalización de las luchas al buscar mucho la

legalidad”.

Más allá de esto, y en resumen, se ha reiterado la dificultad que tenía la JOC de Zaragoza para mantener una militancia y una actividad estable que cumpliera con sus objetivos de educación integral de la juventud trabajadora. A pesar de ello, como veremos, sí hubo un salto cualitativo en lo que suponía la militancia en la JOC, con una cada vez mayor implicación directa en la lucha obrera. Además, si bien los militantes que pagaban una cuota eran poco numerosos, cada uno de esos *jocistas* debía llevar a cabo su acción de influencia entre otros jóvenes, cumpliendo así con la misión de ser “levadura en la masa” que Cardijn, el fundador de la JOC, les había encomendado.

A modo de ilustración reproducimos un testimonio de un sindicalista de Zaragoza, al que podríamos considerar uno de esos “influenciados” de la JOC, y que reconoce el papel jugado por la organización en sus inicios como militante:

“Yo, que sólo tenía rebeldía en el cuerpo y que a los curas no los tragaba y los maoístas me sonaban a chino, tomé la determinación de ir a mi bolo, pero esto me duró poco porque en mi barrio había un grupo de vecinos y amigos de toda la vida que se reunían con los curas obreros y pertenecían a la JOC y me captaron como sindicalista. Las reuniones consistían en formarnos como personas y políticamente para derrotar a la derecha capitalista; reuniones de equipo, revisión de vida, salidas al campo, retiros en comunidad, interpretaciones de los textos de la Biblia, análisis de las diferentes opciones políticas y sindicales de la época: la alternativa comunista, socialista, anarquista, etc. Mi vida había cambiado radicalmente, cosa que agradezco a los rojos con rabo y cuernos y a los curas obreros porque supieron abrir mi mente dándole una perspectiva más amplia para analizar los porqués de las cosas, tanto a nivel político como humanitario”⁷⁴⁵.

Así, la importancia de la JOC pudo estar en acercarse a jóvenes que, *a priori*, nunca habrían colaborado con un movimiento de Iglesia. El papel de suplencia y las posibilidades que daba el “paraguas” de la JOC, así como sus métodos de formación y su manera de reflexionar sobre los problemas de la clase obrera, pudo atraer a una juventud

⁷⁴⁵ “El Peque”: “Los que pegamos carteles y no fuimos ideólogos” en Colectivo ZGZ Rebelde (Ed.): *Zaragoza Rebelde. Movimientos sociales y antagonismos*, Zaragoza, 2009. Recuperado de internet (<http://www.zaragozarebelde.org/los-que-pegamos-carteles-y-no-fuimos-ideologos>).

a la que quizás no evangelizó, pero con la que sí colaboró en la recomposición del movimiento obrero durante los años sesenta y setenta.

Asimismo, la tarea de formación y concienciación que la JOC llevaba a cabo entre sus militantes desembocó, en muchos casos, en un importante compromiso sociopolítico que no hubiera sido posible sin el aprendizaje que supuso la militancia en la JOC. Lo mismo ocurrió en el caso de la HOAC, con algunas diferencias: quienes ingresaban en ella ya eran adultos, con todo lo que ello conlleva; el origen de la organización era exclusivamente jerárquico; y el componente evangélico se mantuvo con mayor presencia que en la JOC.

4.3.2 La HOAC-F zaragozana

4.3.2.1 *Los inicios de la HOAC*

En Zaragoza, la HOAC se fundó en febrero de 1947, “con miembros que procedían de distintos centros parroquiales de la Rama de Hombres de AC”⁷⁴⁶ y fue, de hecho, la sede de AC el lugar que acogió sus primeras reuniones. Pronto se dispuso de un local propio en el centro de Zaragoza, durante un año, hasta que la incipiente HOAC se trasladó al palacio de Fuenclara⁷⁴⁷. Allí se estableció su centro Interparroquial, compartiendo así locales con la JOC y otras organizaciones eclesiales.

Además de ese centro Interparroquial, la HOAC tenía en la ciudad de Zaragoza otro núcleo, en el barrio obrero de Torrero. Allí existía una comunidad de religiosos capuchinos que tuvieron una relación estrecha con la HOAC. Uno de esos capuchinos, el padre Venancio de Huarte Araquil, es considerado fundador de la organización apostólica en Zaragoza, y fue su primer consiliario diocesano, ejerciendo este cargo entre 1947 y 1956.

⁷⁴⁶ “Recopilación de datos históricos de la HOAC de Zaragoza: petición que hace la HOAC, a sus antiguos militantes, en su 50 aniversario”, respuestas de Jesús García Artal (Zaragoza, 1997), AHOACZ, carpeta *Historia HOAC ZZA*, subcarpeta *Paco Pérez*, p. 1.

⁷⁴⁷ “HOAC de Zaragoza. Primeros retazos para una historia”, recopilación de documentos facilitada por Rafael Nogués, p. 2.

Los Centros HOAC se creaban, en primer lugar, con el estatuto de provisionales. Una vez superado un periodo de prueba, estos podían establecerse como centros definitivos. Es lo que ocurrió con el centro de Torrero, constituido formalmente el 5 de diciembre de 1948 en un acto en el que Ángel Liso fue nombrado presidente de centro, y Venancio de Huarte consiliario. Este tomó la palabra para animar a los presentes, entre los que se encontraban los 17 socios del centro, “a entregarse a la labor apostólica entre los obreros”⁷⁴⁸.

El acto de constitución del centro de Torrero tuvo lugar en la antigua parroquia de San Antonio, regentada por los capuchinos y sita en la Avenida de América, pero sabemos que los locales que la HOAC utilizó durante muchos años se situaban unos metros más allá. Estaban en la calle Lasierra Purroy, encima de una cervecería llamada Munich que ejercía como sede oficiosa de los militantes de la HOAC y de otros movimientos que allí se daban cita.

El primer presidente de la HOAC zaragozana fue Alberto Manuel Martínez Campos, entre 1947 y 1950, y fue relevado por Ismael Larraz (1950-1953) al ser el primero nombrado concejal. El relevo se produjo en la II Asamblea diocesana de la HOAC de Zaragoza, celebrada el 8 de enero de 1950 y que contó con la asistencia de Guillermo Roviroza y de Manuel Castañón⁷⁴⁹, a la sazón presidente de la Comisión Nacional.

Tanto Martínez Campos como Larraz procedían del Instituto Social Obrero (ISO) y eran miembros del Colegio de Propagandistas de los Hombres de Acción Católica. Esta procedencia, unida al nombramiento de Manuel Campos como concejal, puede darnos una idea de la relación de la HOAC de los primeros años con el régimen franquista, así como de su dependencia de la Rama de Hombres de AC.

⁷⁴⁸ “Acta de constitución definitiva del centro de Hombres de Acción Católica de... [espacio para rellenar a mano, sin completar]” (Zaragoza, 5 de diciembre de 1948), AHOACZ, carpeta *Historia HOAC ZZA*.

⁷⁴⁹ Programa de la II Asamblea Diocesana de la HOAC (Zaragoza, 8 de enero de 1950), AHOACZ, carpeta *Historia HOAC ZZA*, subcarpeta *HOAC*.

Pero esta circunstancia fue variando con los años, y una vez que se contó con militantes obreros preparados y que la organización asumió en la práctica que eran los propios trabajadores quienes tenían que ocuparse de los movimientos, la extracción social y laboral de los dirigentes de HOAC y JOC empezó a cambiar. Por ejemplo, mientras Ismael Larraz era apoderado de Ágreda Automóvil, Jesús García Artal, presidente entre 1953 y 1956, era trabajador metalúrgico, y procedía de la JOC del barrio de Delicias. Los dos siguientes presidentes, Francisco Sánchez y Ángel Liso, eran trabajador textil y carpintero, respectivamente.

No contamos con demasiada información sobre la actividad de la HOAC de los años cincuenta, aunque algunos documentos nos permiten aproximarnos a su situación en la diócesis. Es el caso de un informe elaborado por la Comisión Diocesana en junio de 1950 como preparación a la V Semana Nacional de la HOAC⁷⁵⁰. En ese informe se daba cuenta de la renovación de la Comisión Diocesana en la ya citada asamblea celebrada en enero del mismo año, y se reseñaban los centros de Fuenclara y Torrero, además de otro en la localidad de Utrillas, en las cuencas mineras turolenses. Se informaba asimismo de la existencia de dos secciones parroquiales en la ciudad de Zaragoza y una en cada uno de los municipios de Alcañiz, Alloza y Casetas. Todos estos centros y secciones sumarían, según el informe, 72 militantes y 168 adheridos. La HOAC diferenciaba entre militantes inscritos y adheridos, siendo menor el compromiso de estos últimos con la organización, tanto en términos financieros como personales.

Para extender su influencia, la HOAC se marcaba como objetivo que hubiera un *hoacista* en cada empresa de más de 5 trabajadores⁷⁵¹, y cada militante tenía como misión conseguir un adherido en el menor tiempo posible, “considerando como ideal un socio al trimestre”⁷⁵². Para cumplir con esta labor de “penetración y propagación de nuestros ideales apostólico-sociales” se consideraba que el periódico *¡Tú!* era el mejor instrumento

⁷⁵⁰ “V Semana Nacional de la HOAC” (Zaragoza, junio de 1950), AHOACZ, carpeta *Historia HOAC ZZA*, subcarpeta *HOAC*.

⁷⁵¹ *Ibid.*, p. 2.

⁷⁵² “Conclusiones aprobadas en la III Asamblea diocesana de la HOAC” (1951), AHOACZ, carpeta *Historia HOAC ZZA*, subcarpeta *HOAC*.

con el que contaba la HOAC, por lo que cada militante debía comprometerse a difundir dos ejemplares mensuales.

El *¡Tú!* se vendía en quioscos, por suscripción o a través de equipos de militantes que divulgaban el periódico por la ciudad. Según el citado informe, en 1950 se recibían unos 4.000 ejemplares en la ciudad de Zaragoza para venta directa o en quioscos⁷⁵³. Contamos también con una relación de los suscriptores en el conjunto de la diócesis que incluye unos 350 abonados, entre particulares e instituciones, en muy diversas localidades. Destacan aquellas que tenían centro HOAC: Zaragoza, con 95 suscripciones, y Utrillas, con 60⁷⁵⁴.

4.3.2.2 Militantes, presidentes y consiliarios: entre la tutela de la AC general y la autonomía de los obreros católicos

En cuanto a la penetración de los militantes de la HOAC en las empresas zaragozanas, existían ocho “equipos de conquista” que trataban de llevar a cabo una tarea de información con el objetivo de extender la presencia de la organización⁷⁵⁵. Sabemos que en diciembre de 1950 había *hoacistas* entre los empleados de 10 empresas, además de en el Ayuntamiento de Zaragoza. De esas empresas destacan, por número de militantes de la HOAC entre sus trabajadores, Material Móvil y Construcciones Escoriaza, Talleres Mercier y Tranvías y Talleres, con alrededor de una quincena de *hoacistas* en cada una de ellas. El total de socios que aparecen en esta lista es de 84⁷⁵⁶.

Podemos conocer más información sobre esos militantes de los primeros años gracias al registro de socios⁷⁵⁷, que recoge en un cuaderno datos de los periodos 1947-

⁷⁵³ “V Semana Nacional de la HOAC” (Zaragoza, junio de 1950), AHOACZ, carpeta *Historia HOAC ZZA*, subcarpeta *HOAC*, p. 2.

⁷⁵⁴ “Relación de los suscriptores de TÚ en la Diócesis de Zaragoza” (s.d.), AHOACZ, carpeta *Historia HOAC ZZA*.

⁷⁵⁵ “V Semana Nacional de la HOAC” (Zaragoza, junio de 1950), AHOACZ, carpeta *Historia HOAC ZZA*, subcarpeta *HOAC*, p. 2.

⁷⁵⁶ “Relación de socios por empresas pertenecientes a la HOAC” (Zaragoza, 20 de diciembre de 1950), AHOACZ, carpeta *Historia HOAC ZZA*, subcarpeta *HOAC*.

⁷⁵⁷ Cuaderno *Registro de socios*, AHOACZ.

1953, 1976, 1984 y 1991 y, a pesar de las grandes lagunas cronológicas, sí nos permite conocer la cantidad y el tipo de militantes de los primeros años de la HOAC zaragozana. El registro recogía la siguiente información sobre cada uno de los socios que ingresaron en la HOAC entre 1947 y 1953: nombre, edad, dirección, profesión, si era militante inscrito o adherido, fecha en la que se había dado de alta y, eventualmente, si se había dado de baja de la organización.

Aunque no se indica expresamente, sino que el cuaderno lleva por título “Libro 1º Hermandad Obrera de Acción Católica de Zaragoza”, varias cuestiones nos permiten deducir que se trataba de los socios del centro Interparroquial de Fuenclara. Por ejemplo, no aparecen los nombres que conocemos de los primeros socios del centro de Torrero.

El cuaderno recoge 50 altas en 1947 y otras 37 en 1948, con edades comprendidas entre los 22 y los 67 años. El registro diferenció entre “militantes” o “inscritos” y “adheridos” hasta mayo de 1951, fecha a partir de la cual no se establece esta distinción. Aun así, podemos desglosar estos datos y observar una tendencia relevante en los años que van de 1947 a 1951:

AÑO	MILITANTES	ADHERIDOS	TOTAL
1947	47	3	50
1948	12	24	36
1949	16	33	49
1950	10	52	62
Enero-mayo 1951	1	12	13
Junio-diciembre 1951			5
1952			22
1953			10

*Tabla 2: altas (militantes y adheridos) en el centro HOAC de Fuenclara entre 1947 y 1953.
Fuente: elaboración propia a partir del cuaderno "Registro de socios", AHOACZ*

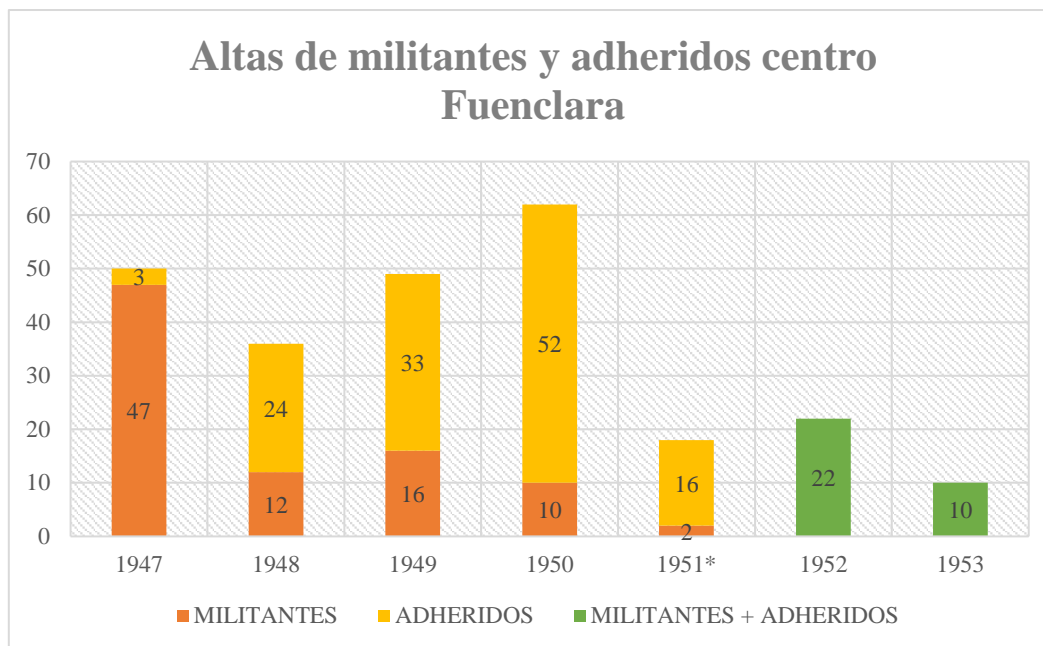


Tabla 3: gráfico altas de militantes y adheridos en el centro HOAC de Fuenclara entre 1947 y 1953.
Fuente: elaboración propia a partir del cuaderno "Registro de socios", AHOACZ

A pesar del cambio del método de registro a mitad de 1951, hemos sumado los datos de las dos partes del año manteniendo la proporción entre militantes e inscritos, según la tendencia observada para los meses de los que sí existe información. Así, el dato total del año 1951 está basado en el registro de socios, mientras el desglose que aparece en el gráfico es una estimación. A partir de 1952, hemos contabilizado el total de inscripciones sin distinción.

Así pues, se observa un aumento constante de socios los primeros años, aunque la proporción de los militantes plenamente comprometidos con la HOAC, los también llamados inscritos, disminuye considerablemente desde el segundo año. Por lo tanto, el número de trabajadores que se acercaban a la HOAC cada año se mantuvo estable entre 1947 y 1950, pero no el nivel de compromiso que estos estaban dispuestos a adquirir respecto a la organización. La gran diferencia entre 1950 y 1951 puede deberse a un importante descenso de las altas, o a una menor disciplina a partir de 1951 en el registro de nuevos socios, hipótesis que puede ser sostenida por el hecho de que dejara de diferenciarse entre un tipo u otro de socio, y porque este cuaderno no registró ningún tipo de dato entre 1954 y 1976.

Otro de los problemas que nos plantea lo poco metódico del registro en algunos aspectos, es que no podemos tener una fotografía a tiempo real del número de militantes. En efecto, aun cuando se indica si un socio se había dado de baja del centro de Fuenclara, en la inmensa mayoría de los casos no aparece la fecha en que esto ocurría, lo que nos impide hacer un seguimiento de las entradas y salidas anuales y, por lo tanto, de la cantidad de socios en cada momento.

Sin embargo, el cuaderno dejó de utilizarse entre 1954 y 1976, y las pocas bajas en las que consta la fecha se produjeron entre 1950 y 1954, por lo que podemos suponer que todas las anotadas tuvieron lugar en ese periodo. Eso nos permitiría concluir que muchos de los militantes no permanecieron demasiado tiempo en la Hermandad. Por ejemplo, de los 50 socios dados de alta de 1947, 32 habrían abandonado el centro en los años siguientes, lo que representa un 64% de esos militantes. Porcentajes similares se repiten en los años siguientes, como podemos observar en la siguiente tabla:

AÑO	ALTAS	BAJAS DE	PORCENTAJE
1947	50	32	64%
1948	36	25	69%
1949	49	32	65%
1950	62	46	74%
1951	18	4	22%
1952	22	3	14%
1953	10		
TOTAL	247	142	57%

*Tabla 4: relación entre altas y bajas de militantes en el centro HOAC de Fuenclara entre 1947 y 1953.
Fuente: elaboración propia a partir del cuaderno "Registro de socios", AHOACZ*

En unos pocos casos, se señala como causa de la baja "pasa al centro de Torrero", por lo que no se trataría de militantes que abandonaban la HOAC. En otros se indica que la baja ha sido por fallecimiento o por enfermedad. Sin embargo, estos tres supuestos son anecdóticos en el registro, por lo que las cifras arriba expuestas parecen revelar poca "fidelidad" y permanencia de la militancia *hoacista*. Así, si seguimos el razonamiento según el cual las bajas anotadas tuvieron lugar entre 1947 y 1954, podemos deducir, aunque con mucha cautela, que el centro Interparroquial de Fuenclara contaba con unos

105 militantes a mediados de los años 50, habiendo abandonado la organización aproximadamente la mitad de los inscritos en ese período. Y ello sin contar con quienes lo hicieron en los años siguientes, de los que no tenemos datos.

Más interesante para comprender el tipo de militante de la HOAC durante los primeros años es analizar las profesiones y categorías laborales de los socios registrados en el cuaderno. Ya nos hemos referido a la lista en la que se reseñan las empresas zaragozanas que tenían militantes de la HOAC entre sus trabajadores, y entre ellas encontramos fundamentalmente industrias de los sectores metalúrgico, del motor, transporte, armamento o textil.

En el registro de socios consta la profesión de cada uno de ellos con un gran grado de especificación, dando así lugar a 82 oficios diferentes, que hemos agrupado en categorías más amplias. Para ello se ha tenido en cuenta el sector laboral, la cualificación y el tipo de empleo. El conjunto de dichas categorías laborales arroja los siguientes porcentajes sobre el total de militantes:



Ilustración 16: categorías profesionales de los militantes y adheridos del centro HOAC de Fuenclara entre 1947 y 1953.

Fuente: elaboración propia a partir del cuaderno "Registro de socios", AHOACZ

La categoría más representada es la de “Obreros especializados”, con un 28%, y en ella se ha incluido a los trabajadores industriales con un oficio de cualificación básica o media, como torneros, fresadores o ajustadores. La segunda categoría con más peso, “Artesanos y gremios construcción y reformas”, incluye, fundamentalmente, a profesionales como albañiles, pintores y electricistas, que constituían un 18% de los militantes del centro de Fuenclara. En tercer lugar, nos encontramos un 14% de obreros y peones sin cualificación, a los que siguen de cerca los empleados de servicios, comercio y oficinas. Una última categoría recoge a aquellos que trabajaban en empresas relacionadas con el sector del transporte, con una importante representación en la empresa Tranvías de

Zaragoza⁷⁵⁸.

La conclusión que nos ofrecen estos datos es que nos encontramos con un importante peso de trabajadores industriales, especializados o no (42% entre las dos categorías). Asimismo, si consideramos que todas las categorías, excepto “Servicios y comercio” y “Empleados intermedios y oficinistas”, hacen referencia a oficios manuales, la mayoría de los militantes de la HOAC en Zaragoza –un 70%– formaban parte de lo que en términos laborales, económicos y sociológicos consideramos como clase obrera.

Es pertinente subrayar esto por varias razones. En primer lugar, la AC cumplía así con el objetivo de atraer y encuadrar a obreros en sus organizaciones de apostolado, aunando la fe católica con la conciencia de clase. Se pudo también desterrar el tradicional amarillismo de las organizaciones obreras católicas gracias a varios factores, entre los que incluimos los métodos de formación basados en el análisis de la realidad obrera. Los militantes conocían mejor que nadie sus problemas como clase trabajadora, y la reflexión sobre su experiencia resultó un elemento fundamental en el desarrollo de la conciencia y el ideario de la HOAC.

Además, otra condición fundamental para que la HOAC se convirtiera en una organización netamente obrera era que sus dirigentes salieran de ese mismo sustrato de militantes que estamos analizando. Esto no fue así en los primeros años de funcionamiento de la HOAC, tal y como ha quedado ejemplificado con los primeros presidentes de la organización en Zaragoza. En términos generales, podemos afirmar que los primeros pasos de la HOAC estuvieron marcados por la dependencia de las ramas generales de AC, tanto en lo que se refiere a dirigentes y locales como a relación jerárquica, entroncamiento con las parroquias y discurso. Esto fue, incluso, más acusado en el caso de las especializaciones femeninas, que tardaron más tiempo en funcionar de manera autónoma y con una base estable de militantes⁷⁵⁹.

⁷⁵⁸ En los anexos se incluye un desglose más detallado de estas categorías, realizado a partir de los datos recogidos en el cuaderno de registro de socios.

⁷⁵⁹ Sara MARTÍN GUTIÉRREZ: *Obreras y católicas...*

Esa dependencia fue atenuándose con el tiempo, y el espacio de formación para la clase trabajadora que ofrecía la HOAC a sus socios fue decisivo para contar con líderes obreros preparados, que ejercieron como presidentes y responsables de la organización apostólica y que se comprometieron también en sus lugares de trabajo y en sindicatos. Fue así posible emanciparse del paternalismo de Acción Católica.

A pesar de esa evolución, la jerarquía podía continuar ejerciendo su control a través de los consiliarios y, como afirma Sara Martín,

“los primeros años de los movimientos de especialización estuvieron marcados por la influencia de los sacerdotes que actuaron desde el proselitismo de la Acción Católica, enmarcados en un contexto dominado por la propaganda y las consignas de la España triunfal donde, para el caso de las mujeres, sería inevitable la existencia de cierto paternalismo ejercido desde la Acción Católica General”⁷⁶⁰.

En el caso de Zaragoza, como ya se ha señalado, el primer consiliario de la HOAC masculina fue el capuchino Venancio de Huarte. No contamos con información pormenorizada al respecto, pero el hecho de que se tratara de un religioso perteneciente al clero regular y no al diocesano, integrante de una comunidad religiosa bien enraizada en el barrio obrero donde estaba implantada, nos hace suponer que su nombramiento no dependió únicamente de la jerarquía diocesana o de la AC. Aunque tenía que contar con su visto bueno, no parece que la jerarquía pudiese desperdiciar iniciativas más o menos autónomas de apostolado obrero ni a los sacerdotes dispuestos a ocuparse de ello, dadas las dificultades que existían para encontrarlos. Al contrario, la jerarquía estaba interesada en capitalizar y tener bajo control toda experiencia de evangelización de la clase obrera.

Al capuchino le sucedió Antonio García Cerrada como consiliario en 1956 y durante un breve periodo de tiempo. Sabemos que contó con la ayuda de Luis Calahorra como viceconsiliario⁷⁶¹. El baile de nombres y las lagunas al respecto en la documentación nos hacen suponer que la HOAC pasó posteriormente por una etapa en la

⁷⁶⁰ *Ibid.*, p. 108.

⁷⁶¹ “HOAC de Zaragoza. Primeros retazos para una historia”, recopilación de documentos facilitada por Rafael Nogués, p. 4.

que, al igual que la JOC, tenía problemas para encontrar consiliarios preparados y disponibles para dedicar tiempo a la obra de manera estable.

Así, en 1962 la organización obrera tuvo que insistir ante el arzobispo de Zaragoza, Casimiro Morcillo, para disponer de un consiliario. La cuestión había sido tratada en una visita hecha por la HOAC al prelado, en la que este había dispuesto el nombramiento de Daniel Ortega, quien ya había sido consiliario de la JOC y la JOCF, una vez encontrara coadjutor para que le ayudara en su parroquia. A pesar de ello, la HOAC se permitía recordárselo hasta en dos cartas enviadas ese mismo mes, en las que consideraban el nombramiento de un consiliario, aunque fuera de manera provisional, el “punto de partida fundamental” para las actividades de la HOAC⁷⁶², ante el temor de estar “casi todo el curso sin él, con lo cual nuestra labor perdería toda eficacia”⁷⁶³.

¿A qué se debía tanta insistencia? Además de por la necesidad de contar con un consiliario para llevar a cabo su tarea, la Comisión Diocesana arrastraba años de inestabilidad y falta de atención en este sentido. Jesús García Artal señala al recordar sus años de militancia que eran “tiempos difíciles, pues había temporadas que las Autoridades Eclesiásticas ni siquiera nos designaban consiliario”⁷⁶⁴. Asimismo, el nombramiento de Daniel Ortega no debió de solucionar el problema de manera definitiva, pues un informe sobre la situación de la HOAC de Zaragoza en 1966 achacaba el insuficiente desarrollo de la organización a “no haber contado con un Consiliario hasta hace un año, enteramente dedicado a su misión HOAC”⁷⁶⁵.

Se trataba de Gregorio Forniés, quien en 1965 fue nombrado consiliario diocesano. El sacerdote ocupó este cargo durante una década, dando así estabilidad e impulso a la

⁷⁶² Carta firmada por el Secretario Diocesano de la HOAC, F. Gracia Gimeno, enviada al Arzobispo de Zaragoza (Zaragoza, 4 de septiembre de 1962), AHOACZ, Archivador *Correspondencia general*.

⁷⁶³ Carta firmada por el Secretario Diocesano de la HOAC, F. Gracia Gimeno, enviada al Arzobispo de Zaragoza (Zaragoza, 18 de septiembre de 1962), AHOACZ, Archivador *Correspondencia general*.

⁷⁶⁴ “Recopilación de datos históricos de la HOAC de Zaragoza: petición que hace la HOAC, a sus antiguos militantes, en su 50 aniversario”, respuestas de Jesús García Artal (Zaragoza, 1997), AHOACZ, carpeta *Historia HOAC ZZA*, subcarpeta *Paco Pérez*, p. 3.

⁷⁶⁵ “VIII Reunión Nacional de Estudios” (junio de 1966), AHOACZ, carpeta *Historia HOAC ZZA*, p. 1.

HOAC zaragozana. Forniés relata que había descubierto la JOC a través de un curso durante sus años de estudio en el seminario, causándole gran impacto. Ordenado en torno a 1961, su primer destino fue como coadjutor en la localidad de Alagón, en la provincia de Zaragoza. Allí intentó poner en marcha un grupo JOC con el apoyo de Ángel Pelet, un militante de la JOC de Zaragoza que le visitaba cada semana.

Debido a esta experiencia, en 1965 le propusieron ser consiliario obrero en Zaragoza. Para su sorpresa, la propuesta no era para encargarse de la JOC, sino de la HOAC, de la que afirma que no conocía nada en aquel momento. Pero el descubrimiento, a través de los militantes, de la mística de la HOAC y de Guillermo Roviroza le causaron una profunda impresión que todavía hoy mantiene y considera rasgo distintivo de la organización en aquellos años⁷⁶⁶.

El jesuita Luis Anoro asistió a Forniés como viceconsiliario durante un tiempo, tarea a la que puso fin en 1970 a través de una carta enviada a la Comisión Diocesana. En ella consideraba que no debía ser considerado viceconsiliario, debido a la poca dedicación que en los últimos tiempos había concedido a la HOAC. Según él, esto provocaba “cierto desfase entre la función que se me atribuía (o la que se esperaba de mí) y la que yo desempeñaba”. Previendo que sus ocupaciones “como militante obrero y como sacerdote [...] en el barrio y para el barrio” del Picarral iban a seguir ocupando su tiempo y energía, consideraba más honesto no seguir siendo ejerciendo el cargo de viceconsiliario diocesano⁷⁶⁷.

⁷⁶⁶ Entrevista oral a Gregorio FORNIÉS ROCHE, Zaragoza, 28 de octubre de 2019. (Villamayor, Zaragoza, 1933) Ordenado sacerdote en torno a 1961, descubrió la JOC durante sus estudios en el Seminario. Su primer destino fue como coadjutor en la localidad de Alagón, en la provincia de Zaragoza. Allí intentó poner en marcha un grupo JOC con el apoyo de un militante. En 1965 fue nombrado consiliario diocesano de la HOAC, responsabilidad que desempeñó durante una década y desde la que realizó grandes esfuerzos para reconstruir la organización tras la crisis de Acción Católica. La Policía le atribuía la firma de numerosos escritos colectivos redactados por sacerdotes progresistas. Dimitió de sus cargos pastorales a raíz del caso Fabara, reintegrándose a su puesto como sacerdote tras trabajar durante un tiempo como peón industrial.

⁷⁶⁷ Carta de Luis Anoro a la Comisión Diocesana de HOAC (Zaragoza, 26 de enero de 1970), AHOACZ, Archivador *Correspondencia general*.

4.3.2.3 Extensión de la HOAC en la diócesis

Del clero dependía también, en buena medida, la expansión de los movimientos apostólicos. Buen ejemplo de esto fue el trabajo que se hacía con los pueblos de la zona, a los que regularmente se enviaba información sobre cursillos apostólicos para que mandaran a participantes. Eran, por lo general, los párrocos quienes recibían esta información, y algunas de sus respuestas nos demuestran que su orientación y preocupaciones eran determinantes para contribuir a la extensión de la tarea apostólica de la HOAC. El tono familiar de algunas de las cartas también nos hace pensar que la buena sintonía entre estos religiosos y los miembros de la HOAC –probablemente marcada por esos intereses comunes–, facilitaba el contacto y jugaba un papel importante en su respuesta.

Hemos constatado, por ejemplo, contactos con las localidades de Sabiñánigo, Ojos Negros y Tauste⁷⁶⁸ para informar de diferentes cursillos celebrados entre 1961 y 1962. Así, en julio de 1961 se pedía a Ángel Ayarra, cura en la parroquia de Cristo-Rey de Sabiñánigo, que enviase al cursillo apostólico de la HOAC, a celebrar en Zaragoza entre el 17 y el 22 del mismo mes, a participantes “que pudiesen ser base para fomentar el apostolado obrero adulto”⁷⁶⁹. La rápida respuesta del párroco era entusiasta, señalando que “no puedes suponerte la alegría que me dio tu carta” y que ya tenía “seleccionados a 5 hombres de «pelo en pecho», dos de ellos de carrera”. Ayerre añadía asimismo que, si podía, enviaría a más participantes⁷⁷⁰.

Parecido entusiasmo, además de una gran preocupación por la problemática del

⁷⁶⁸ Sabiñánigo, en la provincia de Huesca, cuenta con una cierta actividad industrial. La localidad forma parte de la diócesis de Jaca, dependiente de la archidiócesis de Pamplona. Ojos Negros se encuentra en la comarca del Jiloca, en la provincia de Teruel. La extracción de mineral de hierro por parte de la Compañía Minera de Sierra Menera, que suministraba a los Altos Hornos de Sagunto a través de una línea de ferrocarril exclusivamente dedicada a este fin, fue la principal actividad económica de la zona hasta el cierre de las minas en 1986. Hasta 1959, Ojos Negros perteneció a la diócesis de Zaragoza, pasando en ese año a depender de la de Teruel. Tauste se encuentra en la comarca de las Cinco Villas, cuya cabecera es Ejea de los Caballeros.

⁷⁶⁹ Carta de F. Gracia Gimeno, secretario diocesano de la HOAC, a Ángel Ayerre (Zaragoza, 3 de julio de 1961), AHOACZ, Archivador *Correspondencia general*.

⁷⁷⁰ Carta de Ángel Ayerre a F. Gracia Gimeno (Sabiñánigo, 8 de julio de 1961), AHOACZ, Archivador *Correspondencia general*.

apostolado obrero, mostraba el párroco de Ojos Negros en su respuesta a una carta enviada por el secretario diocesano en octubre de 1961. En esta misiva la Comisión Diocesana le informaba de que, “según el plan nacional de la HOAC para extenderse en Aragón”, se había previsto la celebración de un Cursillo Nocturno de una semana, a impartir por un dirigente nacional en la propia localidad turolense⁷⁷¹. La respuesta del párroco es muy ilustrativa de la situación de los trabajadores de Ojos Negros y de la necesidad que existía, a juicio del sacerdote, de impulsar el apostolado obrero en la localidad:

“Querido Paco:

Por aquí estos hombres trabajan en plan Hoacista intensamente, aunque la injusticia está tan arraigada que es difícil desterrar.

Os contaría cosas extraordinarias, de cómo vibra esta gente y el heroísmo que muchas veces supone el enfrentarse con los jefes. Pero el Amo nos ampara y los obreros y la empresa se han dado cuenta de que hay unos hombres difíciles de camelar, que dicen las cosas claras y son los mejores en todo.

Por eso al decirme en tu carta lo del Cursillo Nocturno, no solo estamos conformes con la fecha, sino que agradecemos en el alma vuestra cooperación, pues ahora más que nunca necesitamos esta ayuda por el crítico momento que están pasando estos 600 trabajadores. Jornales de hambre y necesidad extrema.

Ahora sí que vemos, que no cabe la evolución, sino la revolución cristiana. Porque sino [sic], pronto seremos comunistas todos [...]”⁷⁷².

Quien firmaba esta carta era Arcadio Valero, originario de una localidad cercana a Ojos Negros, donde fue destinado como sacerdote al ser ordenado en 1954. Allí, según la diócesis de Zaragoza, su actividad “se caracterizó por un importante apostolado obrero, implantando la JOC” hasta marchar a Perú en 1962 como misionero⁷⁷³. No tenemos

⁷⁷¹ Carta de F. Gracia Gimeno, secretario diocesano de la HOAC, a Arcadio Valero (Zaragoza, 3 de octubre de 1961), AHOACZ, Archivador *Correspondencia general*.

⁷⁷² Carta de Arcadio Valero a Francisco Gracia (Ojos Negros, 10 de octubre de 1961), AHOACZ, Archivador *Correspondencia general*.

⁷⁷³ Diócesis de Zaragoza, “Descansa en el Señor: Arcadio Valero Plumed” en *Iglesia en Aragón* [página web de la Oficina de Comunicación de la Iglesia en Aragón], 5 de febrero de 2019. Recuperado de internet

constancia de la existencia de un centro JOC en Ojos Negros, pero sí de cierta actividad estable de la HOAC a principios de los años sesenta, probablemente impulsada por Valero.

Su carta nos muestra que, en efecto, sí trataba de llevar a cabo el apostolado obrero en una localidad en la que las condiciones de trabajo en las minas eran muy duras, según su propia descripción. Por ello, el riesgo de penetración del comunismo debía ser evitado, adelantándose con el fomento de lo que él llama “revolución cristiana”.

Según su carta, ya existían bases humanas para realizar ese objetivo, pues habla de trabajadores que aplicaban el espíritu *hoacista* y se enfrentaban a la injusticia y a sus superiores con capacidad crítica. Además, según su criterio, estos hombres eran “los mejores en todo”. Al igual que en el caso de Sabiñánigo, se destaca el poder contar con militantes preparados y dispuestos al compromiso.

Menos éxito parece tener el párroco de Tauste en sus esfuerzos por conseguir participantes para los cursillos de la HOAC, a pesar de la preocupación por “el problema de los obreros” que manifestaba en una carta a la Comisión Diocesana. En ella respondía a Francisco Gracia, secretario diocesano, agradeciendo la invitación al Cursillo Apostólico de primer grado. Pero lamentaba que, a pesar de su insistencia, no había conseguido ni siquiera a 4 o 6 personas para asistir con ellos al cursillo. “Alguno va yendo a cursillos de cristiandad, pero no tantos como yo deseo”⁷⁷⁴.

Así pues, los esfuerzos de los religiosos interesados por la HOAC y la JOC obtenían resultados variables, probablemente en función del contexto social y laboral de cada localidad. Sabiñánigo y Ojos Negros contaban con mayor población industrial, con condiciones de trabajo muy duras en el caso de las minas, por lo que existía un caldo de cultivo más propenso para que calaran las iniciativas de apostolado obrero. Asimismo, era fundamental que estos párrocos se interesaran por la problemática de la clase

(<https://www.iglesiaenaragon.com/descansa-en-el-senor-arcadio-valero-plumed>).

⁷⁷⁴ Carta de José Biel Monzón a Francisco Gracia (Tauste, 14 de noviembre de 1962), AHOACZ, Archivador *Correspondencia general*.

trabajadora, y que sintieran afinidad con la línea de la HOAC para que colaboraran con ella. Por último, la personalidad, las relaciones del cura en cuestión y la confianza que este despertara entre los trabajadores debían de ser también determinantes para que consiguiera atraerlos a cursillos de cristiandad.

A pocos kilómetros de Tauste se encuentra Ejea de los Caballeros, donde sí pudo establecerse un centro HOAC con actividad propia. En Ejea existía, como ya se ha señalado, un centro de AC, y algunos intentos por formar un grupo JOC. Según testimonio de Antonio Sofín, la HOAC de Ejea de los Caballeros se fundó en torno a 1951 a partir de una charla de Ángel Liso, de la HOAC de Torrero, en el mencionado centro ejeano: “tres de los asistentes a esa charla, impactados por la misma, comenzaron a captar a más personas e iniciaron un grupo”⁷⁷⁵.

Sofín formaba parte de ese núcleo impulsor de la HOAC, que dio lugar a un grupo compuesto por una decena de personas. Entre ellos destaca la influencia y la experiencia de Juan José Torrecilla, quien provenía de un equipo de la HOAC de La Rioja. Sofín afirma también que llegaron a formar un grupo JOC en la localidad, a pesar de que la JOC de Zaragoza diera en 1961 por fracasados los intentos para hacerlo, tal y como se ha demostrado. Sofín estuvo en la HOAC de Ejea entre 1952 y 1957, cuando se trasladó a Zaragoza, por lo que no cabe la hipótesis de que Sofín se refiera a un grupo formado después de 1961. En cualquier caso, quizás no existiera un grupo JOC de manera formal y estable, pero es posible que se realizara apostolado obrero enfocado a los jóvenes y que existiera colaboración con la JOC de la capital.

Siguiendo con la actividad *hoacista* en Ejea, la colaboración del párroco se reveló, una vez más, como fundamental. Las reuniones se celebraban en los locales de la parroquia, contando la HOAC y sus militantes con la protección y el amparo del cura, don Jesús⁷⁷⁶. Esto nos permite plantear la cuestión de la dependencia que tenía la HOAC

⁷⁷⁵ Antonio SOFÍN: “La HOAC en Ejea de los Caballeros”. Testimonio manuscrito, sin fecha, procedente del archivo de la HOAC de Zaragoza, recogido en “HOAC de Zaragoza. Primeros retazos para una historia”, recopilación de documentos facilitada por Rafael Nogués, p. 13.

⁷⁷⁶ Entrevista oral a Pilar AÑÓN y Antonio SOFÍN, Zaragoza, 4 de noviembre de 2019 y Antonio SOFÍN: “La HOAC en Ejea de los Caballeros”. Testimonio manuscrito, sin fecha, procedente del archivo de la

respecto al clero, y cómo la vinculación de muchos centros a una parroquia determinada chocaba con el planteamiento de una AC especializada por ambientes, en contraposición a la parroquial.

La actividad que se llevaba a cabo en este centro era la propia de cualquier grupo HOAC: se realizaba el Plan Cíclico y se aplicaba el método de encuesta en reuniones semanales. También vendían unos 50 ejemplares del *Boletín de la HOAC*. De esta formación derivó el compromiso de algunos miembros como enlaces sindicales y su implicación en protestas y denuncias en la empresa de fabricación de maquinaria agrícola en la que trabajaban algunos militantes.

El propio Sofín fue retenido en el cuartel de la Guardia Civil a raíz de una de esas protestas en su empresa, junto a otros dos compañeros de trabajo no pertenecientes a la HOAC. Sofín relata que el párroco acudió al cuartel a interceder por ellos para que fueran liberados, diciendo que él respondía por ellos y que no se les ocurriera tocarlos⁷⁷⁷. Así, esta actividad habría causado algunas tensiones entre la HOAC y el párroco, por un lado, y la AC de Ejea y la Guardia Civil, por otro. Por ello, los *hoacistas* dejaron de reunirse en la parroquia para hacerlo en la estación de ferrocarril, enfrente de la empresa.

Según Sofín, la HOAC de Ejea desapareció durante la década de 1960, viviendo una segunda etapa a partir de 1976. Sofín emigró a Zaragoza en 1957, en busca de mejores condiciones laborales y económicas. Él mismo afirma que lo primero que hizo, nada más llegar a Zaragoza, fue ponerse en contacto con la HOAC⁷⁷⁸. También Torrecilla terminó trasladándose a la capital aragonesa, y ambos formaron parte del núcleo más activo y estable de la HOAC zaragozana, ejerciendo responsabilidades en el centro Interparroquial de Fuenclara y en la Comisión Diocesana.

HOAC de Zaragoza, recogido en “HOAC de Zaragoza. Primeros retazos para una historia”, recopilación de documentos facilitada por Rafael Nogués, p. 13.

⁷⁷⁷ Antonio SOFÍN: “La HOAC en Ejea de los Caballeros”. Testimonio manuscrito, sin fecha, procedente del archivo de la HOAC de Zaragoza, recogido en “HOAC de Zaragoza. Primeros retazos para una historia”, recopilación de documentos facilitada por Rafael Nogués, p. 13 y entrevista oral a Pilar AÑÓN y Antonio SOFÍN, Zaragoza, 4 de noviembre de 2019.

⁷⁷⁸ Entrevista oral a Pilar AÑÓN y Antonio SOFÍN, Zaragoza, 4 de noviembre de 2019.

Dicho centro de Fuenclara, junto al de Torrero, concentró la mayor parte de la actividad de HOAC durante muchos años. En 1962 se constituyó de manera definitiva el centro de Valdefierro, con 9 militantes⁷⁷⁹ y, más adelante, los centros de las Delicias y de La Paz. No conocemos la fecha exacta de formación de estos dos centros, pero sabemos con certeza que ya existían en 1965, y que contaban con unos 5 socios cada uno⁷⁸⁰. Fuera de la capital existían los ya mencionados centros de Ejea de los Caballeros y de Ojos Negros, y un documento de 1961 menciona un centro en el barrio rural de Casetas⁷⁸¹, del que no tenemos más noticia. Para finales de los años sesenta, sabemos además de la existencia de grupos y equipos en la parroquia de Begoña, en las Delicias; en el barrio de Casablanca⁷⁸²; y en otras localidades de la diócesis⁷⁸³.

Es decir, la HOAC contaba con cinco centros con actividad estable en la capital aragonesa, y con numerosos equipos en distintos barrios, en una estructura que fue descentralizándose y organizándose más por equipos que por centros. De hecho, centros como los de La Paz y las Delicias no contaban con mucho más de 5 socios, que era la cantidad de militantes que componía cada equipo de base.

Así pues, los centros más importantes, como se ha dicho, eran los de Torrero y Fuenclara. Jesús Arcusa afirma que “llegamos a estar en el centro de Torrero unos setenta u ochenta; unos doscientos en Zaragoza, entre Fuenclara, Torrero, barrio de La Paz”⁷⁸⁴. La documentación que hemos podido recopilar al respecto habla, sin embargo, de una cuarentena de socios en el centro de Torrero y de una veintena en el de Fuenclara a

⁷⁷⁹ “Acta de constitución definitiva del centro de Hombres de Acción Católica de Nuestra Señora de Lourdes (Valdefierro)” (Zaragoza, 21 de octubre de 1962), AHOACZ, carpeta *Historia HOAC ZZA*.

⁷⁸⁰ “Parte informativo – Organización” a enviar a la Comisión Nacional sobre el centro de La Paz, situación a 31 de diciembre de 1965 y “Hermandad Obrera de Acción Católica. Grupo de Delicias” (s.d.), AHOACZ, carpeta *Historia HOAC ZZA*.

⁷⁸¹ “Liquidación del cursillo apostólico de la HOAC celebrado en el seminario de San Carlos del 17 al 21 abril 1961” (Zaragoza, 1 de julio de 1961), AHOACZ, archivador *Correspondencia general*.

⁷⁸² Acta de asamblea de la HOAC celebrada en el colegio La Enseñanza (Compañía de María) en Zaragoza el 21 de septiembre de 1969, AHOACZ, carpeta *Historia HOAC ZZA*.

⁷⁸³ Jesús Arcusa menciona grupos en Belchite, Caspe y Tarazona. Jesús ARCUSA LAHOZ: *Datos biográficos y reflexiones de un militante de la HOAC*, Lécera, 2012, p. 174.

⁷⁸⁴ *Ibid.*

mediados de los años sesenta⁷⁸⁵.

Las fuentes orales señalan el centro de Torrero como el más activo. Según Forniés, debido a que había más militantes en Torrero se usaban habitualmente los locales de la calle Lasierra Purroy para realizar reuniones de la HOAC. Señala además que el local “se utilizaba con mucha libertad” y que, incluso, durante “los años peligrosos” se prestaba a otras organizaciones porque “se planteó en la HOAC «si nosotros tenemos unos derechos de reunión, de locales y todo eso, aunque no seamos políticos pero, ¿por qué los demás no lo tienen que tener?». Una de las formas de luchar por la libertad y por la igualdad es que todo el mundo tenga locales”. Los locales de Torrero cumplieron así una labor de suplencia al servir como infraestructura para actividades ajenas a la HOAC, lo que no ocurría en la misma medida con los de Fuenclara por ser una sede “más oficial de AC”⁷⁸⁶. También Paco Clariana relata reuniones en las que el local de la HOAC de Torrero situado encima de la cervecería Munich era utilizado para reuniones de grupos clandestinos⁷⁸⁷.

4.3.2.4 *Síntomas de crisis*

En lo que respecta a los otros centros, su actividad era desigual y arrastraban una importante escasez de militantes y falta de compromiso en la actividad *hoacista*. Así, en enero de 1966 se afirmaba que “en general, la marcha de los mismos [los centros] es deficiente y casi nula en algunos”⁷⁸⁸. Más concretamente, a finales de 1965 se afirmaba que el centro de las Delicias “se encuentra un poco en crisis”, debido al “problema de trabajo” que sufría la mitad del equipo. En cuanto al de Valdefierro, se señala que estaba “en plan de reorganización”, pues “después del Cursillo los socios antiguos son poco asiduos en su asistencia a los Círculos [de Estudios], tanto por el hecho de haberse

⁷⁸⁵ Información extraída a partir de diferentes informes anuales enviados a la Comisión Nacional, consultables en el Archivo de la HOAC de Zaragoza.

⁷⁸⁶ Entrevista oral a Gregorio FORNIÉS ROCHE, Zaragoza, 28 de octubre de 2019.

⁷⁸⁷ Entrevista oral a Germán SÁNCHEZ y Francisco CLARIANA, Zaragoza, 29 de octubre de 2019.

⁷⁸⁸ “Acta de la revisión trimestral celebrada el 23 de enero de 1966”, AHOACZ, Carpeta *Historia HOAC ZZA*.

empezado a profundizar en las Encuestas como por causa de la cuota”⁷⁸⁹.

Unas semanas después, a principios de febrero de 1966, el centro de Valdefierro seguía “en período de reorganización” y el de Delicias, si bien celebraba reuniones semanales con 3 asistentes, se planteaba integrarse en el centro Interparroquial de Fuenclara⁷⁹⁰. La solución finalmente adoptada para el centro de las Delicias fue su desaparición y el reparto de sus cinco miembros entre el resto de los centros de la ciudad⁷⁹¹.

Las cuestiones señaladas para el caso de Valdefierro –la formación y las cuotas de socio –eran recurrentes entre los problemas que encontraba la HOAC para profundizar en su misión. Así, en varias ocasiones se señala la dificultad que tenían algunos militantes para comprender y aplicar correctamente el método de encuesta. La propia escasez de militantes bien preparados hacía difícil contar con vocales de formación para los centros, y estos mismos solicitaban frecuentemente más asistencia y ayuda del consiliario para este tipo de actividades.

Se adivinaba, en general, cierta desorganización en la actividad *hoacista*. Así, un texto manuscrito sin fecha, probablemente de 1964, advertía: “Ojo con la marcha de los centros, parece que cada uno marcha un poco a «su estilo». La HOAC tiene estructurada una línea de marcha para toda la nación a la que todos los centros debemos fidelidad en todo lo posible. ¡Cuidado con los inventos!”⁷⁹². Otro escrito dirigido por un militante al Presidente diocesano señalaba que había “equipos que no tienen vocal de formación y ellos se lo hacen todo, se dirigen, se organizan, encuadran y se forman. Creo que estos equipos por su falta de mística hoacista pueden desviarse en el camino de la formación

⁷⁸⁹ “Acta de la Junta celebrada el 6/12/65. Información de los presidentes de centro”, AHOACZ, Carpeta *Historia HOAC ZZA*.

⁷⁹⁰ “Acta de la Junta celebrada el 6/12/65. Información de los presidentes de centro”, AHOACZ, Carpeta *Historia HOAC ZZA*.

⁷⁹¹ “Comisión Diocesana. Acta 7/3/66”, AHOACZ, Carpeta *Historia HOAC ZZA*.

⁷⁹² Texto manuscrito sin firma ni fecha, al dorso de una carta de la Comisión Diocesana a sus militantes invitando a los presidentes de centro a una reunión para tratar sobre el tema “Necesidades de la HOAC en Zaragoza” (Zaragoza, 19 de septiembre de 1964), AHOACZ, Archivador *Correspondencia general*.

apostólica obrera”. El problema de la falta de militantes formados para iniciar a nuevos *hoacistas* era ilustrado por este militante afirmando que “un ciego no puede guiar a otro ciego”.

Este escrito reclamaba, en general, más control de la actividad *hoacista* en Zaragoza, proponiendo que “todo (pre) o militante que esté en periodo de formación y no acude a los círculos de Estudio que deje de ser miembro de la obra”⁷⁹³. La organización se decidió a poner orden en este sentido, pues debía de haber asistentes a las actividades de formación que no eran todo lo regulares que cabría desear, que no llegaban a concretar su adhesión a la HOAC o que, si lo hacían, no pagaban sus cuotas.

En efecto, existía cierto descontrol respecto al registro de socios, tanto a nivel diocesano como, todavía más, nacional⁷⁹⁴. De ello dan buena cuenta los repetidos requerimientos de la Comisión Nacional para que se le enviaran datos actualizados del número de militantes y adheridos por cada centro y Comisión Diocesana. A nivel diocesano, encontramos correspondencia enviada a los socios para que se pronunciaran sobre su pertenencia o no a la HOAC y para que, en caso afirmativo, regularizaran sus obligaciones financieras con la organización.

Por ejemplo, el centro Interparroquial de Fuenclara enviaba en octubre de 1965 una carta a nueve de sus miembros señalando que “pretendiendo vigorizar la lánguida marcha de este Centro, hemos pensado enviarte estas letras pidiéndote colabores en tal propósito, que debe ponernos en la línea oacista de que insensiblemente nos hemos ido apartando”. El objetivo concreto de la carta era solicitar a dichos socios que aclararan si debían ser considerados como militantes o adheridos, estando dispuestos a cumplir con las obligaciones que cada estatuto conllevaba. En caso de no recibir respuesta en el plazo de

⁷⁹³ Texto s.d., manuscrito, dirigido “Al Presidente diocesano”, firmado por Pascual [apellido ilegible], AHOACZ, Archivador *Correspondencia general*.

⁷⁹⁴ Hasta el punto de que en 1970 “otro problema para la Comisión Nacional era la imposibilidad de saber el número real de militantes. La información que se pedía a las diócesis sobre militantes, cursillos o planes de actividades no obtenía respuesta, había una desinformación generalizada. Ante semejante panorama, la conexión de la Comisión Nacional con las diócesis de manera directa y efectiva se convirtió en un objetivo prioritario, única manera de conocer hasta dónde había llegado la crisis y el alcance de las tensiones generadas”. En Basilisa LÓPEZ GARCÍA: *Aproximación a la historia de la HOAC...*, p. 232.

un mes, el centro procedería a darles de baja de manera definitiva⁷⁹⁵.

En la misma línea y con el objetivo de regularizar la situación de la HOAC, en abril de 1966 la Comisión Diocesana enviaba dos cartas a sus socios. En la primera de ellas se abordaba el “sagrado” tema del dinero y se proponía fijar una cuota mensual decidida por cada militante en función de sus posibilidades. Aunque algunos pudieran aportar poco, esto debería solucionar los problemas financieros de la organización “si es que en verdad somos los que decimos ser”⁷⁹⁶. Así se indicaba el desfase entre los supuestos socios y quienes realmente estaban comprometidos con la organización.

La segunda carta comenzaba constatando que “creemos estar de acuerdo en que la HOAC de Zaragoza no responde a lo que de ella cabe esperar”, por lo que se pedía un cambio de actitud a los militantes, “si es que la consideramos algo más que un pasatiempo”. El cambio debía estar basado en los principios *hoacistas* de oración y sacrificio, “un tanto olvidados” por la organización, y se señalaba además que uno de los problemas más preocupantes era la poca asistencia a los actos diocesanos. Un tono de reproche recorría toda la misiva, y se apelaba a la responsabilidad de cada militante para cumplir con su compromiso *hoacista* e impulsar la organización⁷⁹⁷.

Si bien la crisis de AC estaba a punto de desencadenarse a nivel nacional, los problemas de la HOAC zaragozana parecían ser mayores que en otras diócesis. En efecto, en ese mismo mes de abril se pedía a los militantes de Zaragoza hacer un esfuerzo para asistir a la XX Semana Nacional, prevista en Madrid en el mes de agosto, para “no tener que vernos esta Semana en tanta inferioridad de asistencia como las anteriores respecto a otras Diócesis”⁷⁹⁸. Se planeaba enviar uno o dos autobuses con militantes de la diócesis,

⁷⁹⁵ Copia de la carta enviada por el Centro Interparroquial Fuenclara a nueve de sus miembros (Zaragoza, 5 de octubre de 1965), AHOACZ, Archivador *Correspondencia general*.

⁷⁹⁶ Carta de la Comisión Diocesana de la HOAC de Zaragoza (1) (abril de 1966), AHOACZ, Archivador *Correspondencia general*.

⁷⁹⁷ Carta de la Comisión Diocesana de la HOAC de Zaragoza (2) (abril de 1966), AHOACZ, Archivador *Correspondencia general*.

⁷⁹⁸ Carta de la Comisión Diocesana de la HOAC de Zaragoza (3) (abril de 1966), AHOACZ, Archivador *Correspondencia general*.

pero el encuentro fue anulado a raíz del estallido del conflicto con la jerarquía en junio de ese mismo año.

Ni la documentación de archivo ni los testimonios orales nos han permitido reconstruir cómo se vivió en la escala diocesana la crisis institucional que tenía lugar a nivel estatal. Al preguntar a los entrevistados por la crisis de AC vivida entre 1966 y 1968, sus respuestas se refieren, sistemáticamente, a las tensiones entre la HOAC y la editorial ZYX unos pocos años después. A pesar de ello, los testimonios sí hablan de una HOAC que, a finales de los años sesenta, habría quedado “desguarnecida”, en palabras de Forniés⁷⁹⁹, o “flojilla [...], mucho más reducida”, según Pilar Añón⁸⁰⁰. Asimismo, la documentación de aquellos años no hace mención explícita al conflicto jerárquico, pero sí trasluce la conciencia de que la HOAC zaragozana atravesaba un período de importante crisis, caracterizada por “el decaimiento, desmoralización y falta de inquietud apostólica en los militantes”. Esto se traducía en el constante descenso de socios y en la falta de compromiso y asistencia a las actividades apostólicas de los que sí permanecían en la organización⁸⁰¹. Es decir, los documentos producidos por la Comisión Diocesana de Zaragoza han dejado constancia del antes y el después de la crisis, de sus síntomas y de las soluciones propuestas para atajarlos, pero no del desarrollo de la propia crisis institucional con la jerarquía.

En cuanto a esos síntomas, el más significativo era la falta de compromiso por parte de muchos *hoacistas*. Por ejemplo, en diciembre de 1966 la HOAC enviaba una carta genérica a militantes y simpatizantes en la que informaba sobre la celebración del próximo Círculo de estudios y que era aprovechada para señalar que “el Retiro celebrado el pasado día 22 fue hermoso, pese a no haber contado con la asistencia que hubiera sido de desear. Piensa que la HOAC nos necesita quizá ahora más que nunca [...]”⁸⁰².

⁷⁹⁹ Entrevista oral a Gregorio FORNIÉS ROCHE, Zaragoza, 28 de octubre de 2019.

⁸⁰⁰ Entrevista oral a Pilar AÑÓN y Antonio SOFÍN, Zaragoza, 4 de noviembre de 2019.

⁸⁰¹ “VIII Reunión Nacional de Estudios, Responsabilidad de Difusión” (Zaragoza, junio de 1966), AHOACZ, Carpeta *Historia HOAC ZZA*.

⁸⁰² Carta sin destinatario concreto sellada por la HOAC de Zaragoza (diciembre de 1966), AHOACZ, 398

Ya unos meses antes, en junio de 1966, los documentos preparatorios para la VIII Reunión Nacional de Estudios mostraban una clara insatisfacción con la situación de la HOAC en Zaragoza. Sin embargo, factores como el esfuerzo realizado, las buenas relaciones con el obispo o “la dura labor en que está empeñado nuestro Consiliario” permitían expresar cierto optimismo respecto al futuro de la organización⁸⁰³.

En resumen, todos estos documentos constatan la mala situación que atravesaba la HOAC en la diócesis, al tiempo que expresan la conciencia de vivir momentos cruciales para dar un nuevo impulso a la organización apostólica. Sin embargo, y a pesar de encontrarse en pleno conflicto con la jerarquía a nivel nacional, las relaciones con el cabeza de la diócesis, Pedro Cantero Cuadrado, parecían fluidas y cordiales, a juzgar por algunos testimonios orales, por las periódicas visitas que la Comisión Diocesana hacía al prelado y por el “el interés y hasta cariño” que este mostraba hacia la HOAC⁸⁰⁴.

4.3.2.5 La HOAC y la HOACF: una militancia conjunta marcada por el paternalismo

La fase de crisis coincidió en el tiempo con el proceso de coordinación entre HOAC y HOACF. La conveniencia de esta unión, así como la manera en que debía llevarse a cabo, era objeto de debate en la HOACF. Las dirigentes y militantes se preguntaban sobre el efecto que una más que probable preponderancia masculina en la nueva organización mixta podría tener sobre la autonomía que las mujeres *hoacistas* habían conseguido. Ángela Bravo, presidenta diocesana en Zaragoza, afirmaba en este sentido en el conocido como “Pleno de la Unidad”, celebrado en junio de 1966, que en la diócesis existía “excesiva influencia masculina”⁸⁰⁵.

Quizás por ello, en uno de los cuestionarios que las Comisiones Nacionales de HOACF y HOAC habían enviado a las diócesis en 1966, la HOACF de Zaragoza apostaba

Archivador *Correspondencia general*.

⁸⁰³ “VIII Reunión Nacional de Estudios. Responsabilidad de Organización” (Zaragoza, junio de 1966), AHOACZ, Carpeta *Historia HOAC ZZA*.

⁸⁰⁴ *Ibid.*

⁸⁰⁵ Sara MARTÍN GUTIÉRREZ: *Obreras y católicas...*, p. 340.

por la coordinación de la actividad de ambas organizaciones, frente a quienes abogaban por una fusión total⁸⁰⁶. La opción de la coordinación, finalmente adoptada, permitía mantener el espacio y la estructura propios de la HOACF, sin que los dirigentes masculinos acaparasen la toma de decisiones de aquello que afectaba a las mujeres.

No contamos con información sobre la manera en que se concretó esta coordinación a nivel organizativo, pero sí observamos en las actas de reuniones cómo hombres y mujeres empezaron a militar de manera conjunta. Asimismo, las intervenciones de ciertas mujeres fueron frecuentes en las asambleas, algunas de ellas asumieron responsabilidades al mismo nivel que los hombres y se mantuvo durante un tiempo una dualidad en la presidencia diocesana, conservando cada rama su dirigente.

Aun así, el sesgo de género era evidente en ciertos aspectos como, por ejemplo, las charlas impartidas por el presidente de HOAC, Ángel Liso, y la presidenta de HOACF, Ángela Bravo, en la Asamblea diocesana anual de 1966. Mientras el primero había hablado sobre el “Espíritu de la HOAC”, la intervención de Bravo había versado sobre “La HOAC en la familia”⁸⁰⁷.

En efecto, en el caso de las militantes de HOACF podían pesar más sus obligaciones familiares y su cualidad de esposas y madres de obrero, que el hecho de ser obreras ellas mismas. Fue esta específica identidad femenina la que llevó a una militancia diferenciada a la de la HOAC masculina, en un contexto en el que, sobre todo durante los primeros años, pocas eran las mujeres que se habían incorporado al mundo laboral. Por lo tanto, la noción de “mujer de obrero”, responsable de la familia y de la salvaguarda de los valores cristianos y obreros en el seno del hogar, estuvo siempre muy presente en los postulados de la HOACF, que reivindicó los derechos de las mujeres de la clase obrera desde el discurso de la diferencia⁸⁰⁸.

La militancia de matrimonios fue, además, muy frecuente en la HOAC, con todo lo

⁸⁰⁶ *Ibid.*, p. 344.

⁸⁰⁷ Carta de la HOAC de Zaragoza (junio de 1966), AHOACZ, Archivador *Correspondencia general*.

⁸⁰⁸ Mónica MORENO SECO: "Mujeres, trabajadoras y católicas...".

que esto conllevaba en el reparto de roles de género o en las contradicciones generadas por el desarrollo de la militancia. En Zaragoza existieron casos especialmente representativos, como el de Ángela Bravo y Dionisio Santolaria, militantes obreros destacados y presidentes diocesanos de las ramas respectivas.

En otros casos, sin embargo, el rol de la mujer *hoacista* fue el de la esposa abnegada que sacrificaba su vida matrimonial para que su marido pudiera ejercer plenamente su militancia en la HOAC. Por ejemplo, las esposas de Ángel Liso y Jesús Arcusa, María y Aniceta, estaban en el mismo equipo de iniciación a la HOAC, mientras sus maridos eran activos militantes del centro de Torrero. Arcusa recuerda a la esposa de su amigo Liso considerando que esta “le ayudaba también para que su apostolado lo ejerciera con libertad y a su gusto”. Esta ayuda se concretaba en el cuidado de sus hijos mientras su marido, presidente diocesano, se ausentaba para asistir a cursillos, reuniones y Semanas Nacionales. A raíz de cierto reproche por parte de Arcusa, Liso habría respondido en una ocasión que “mi mujer no se queda sola. Mientras yo estoy fuera, cada hijo tiene su ángel, y con ella y los chicos se queda, para que nada les pase, Cristo”⁸⁰⁹. La protección sobrenatural sustituía así a la figura del esposo y padre, que sacrificaba su vida familiar para ejercer su apostolado. Este tipo de discurso reconocía también el sacrificio que suponía esta ausencia para unas mujeres que jugaron un papel tan imprescindible como invisible para que sus maridos pudieran ejercer su militancia.

Encontramos otras parejas en las que también fue el hombre quien inició a su mujer en la HOAC, dando lugar esta militancia cristiana a una toma de conciencia social y política más amplia. Fue el caso de Pilar Añón, quien descubrió la HOAC al conocer a su marido, Antonio Sofín⁸¹⁰. Su trayectoria militante la llevó a implicarse de lleno en la vocalía de mujeres de la Asociación de Vecinos del Picarral, tal y como veremos en el último capítulo.

Las casuísticas, por lo tanto, están lejos de ser homogéneas. Sara Martín señala que,

⁸⁰⁹ Jesús ARCUSA LAHOZ: *Datos biográficos...*, p. 176.

⁸¹⁰ Entrevista oral a Pilar AÑÓN y Antonio SOFÍN, Zaragoza, 4 de noviembre de 2019.

en el contexto del debate entre la fusión o la coordinación con la HOAC, la propia HOACF era consciente de que había mujeres en un estado de “promoción” mayor que otras. Estas eran las más partidarias de la fusión⁸¹¹, a pesar de que una parte importante de sus militantes tenía un nivel de formación menor que el de los hombres. Era esta realidad la que hacía que buena parte de la HOACF rechazara la fusión inmediata con la HOAC, temiendo que esta llevara a una sumisión de las mujeres a los dictados de sus compañeros.

Los problemas específicos con los que se encontraban las mujeres para militar junto a los hombres quedaron plasmados en algunas actas de reuniones de la HOAC zaragozana. Por ejemplo, en una asamblea celebrada en septiembre de 1969, con la asistencia de 48 militantes entre hombres y mujeres y centrada en el funcionamiento de los equipos de militantes, apareció de manera recurrente la cuestión de la insuficiente participación de las mujeres. Por ello, varios equipos propusieron la celebración de reuniones o convivencias familiares, siendo únicamente el equipo del barrio de Valdefierro el que expuso el problema con claridad al solicitar a la Comisión Diocesana que las actividades se realizaran en horarios más adaptados a las obligaciones de las mujeres⁸¹². El hecho de que muchos matrimonios militaran conjuntamente hacía más acuciante el problema, pues se revelaba complicado asistir juntos a las reuniones si había hijos de los que encargarse.

El otro problema señalado era el menor nivel educativo de parte de las mujeres respecto a sus compañeros varones. Esto podía dificultar la correcta aplicación de los métodos de formación, por lo que en una reunión celebrada en 1969 se señaló que

“algunos equipos no marchaban, ni marcharían nunca, otros equipos de mujeres, sería mejor que se dediquen [a] alguna clase de apostolado, ya que les iría mejor que la HOAC,

⁸¹¹ Sara MARTÍN GUTIÉRREZ: *Obreras y católicas...*, p. 342.

⁸¹² “Acta” de la asamblea de la HOAC celebrada en el colegio La Enseñanza (Compañía de María), en Zaragoza, el 21 de septiembre de 1969, AHOACZ, carpeta *Historia HOAC ZZA*, p. 5.

no entienden las encuestas, hay quien no sabe escribir y una cantidad de problemas enormes, hay que estudiar si pueden seguir en la HOAC”⁸¹³.

Se acordó retomar esta cuestión y tomar una decisión al respecto en una futura reunión, pero no tenemos constancia de ello. En cualquier caso, es necesario señalar que también los equipos de hombres encontraban dificultades para aplicar correctamente el método de encuesta y la revisión de vida obrera, como se hacía constar de manera recurrente en las actas de las reuniones. Las soluciones propuestas solían ser una mayor intervención del consiliario o que contaran con la ayuda de un responsable de formación de otro equipo, pero en ningún caso se planteaba excluirles de la HOAC.

Todo ello a pesar de que algunos exmilitantes de la HOAC consideran que la organización era especialmente avanzada en lo que a relaciones de género se refiere, y los testimonios apuntan a que la coordinación y posterior fusión de las organizaciones se hizo de manera natural e igualitaria. Sí encontramos algunas militantes que trabajaron mano a mano y al mismo nivel que los hombres en la nueva HOAC mixta, como Ángela Bravo, Julia Montalbán o Marisa Sanjuán, destacando además en su compromiso sindical. Pero los párrafos anteriores son muestra de que el paternalismo y la desigualdad de género condicionaron, como no podía ser de otra manera, el funcionamiento de la organización.

4.3.2.6 Crisis, revisión y reconstrucción

Antes del estallido de la crisis con la jerarquía, la HOAC ya estaba inmersa en un proceso de reflexión sobre su misión y naturaleza, que se intentó mantener abierto durante el conflicto. En una revisión sobre la situación de la HOAC realizada por la Comisión Nacional en 1967 se constataba, entre otras cosas, que “la vida de los equipos era muy desigual”, ya que había militantes que llevaban a cabo su compromiso temporal pero concedían poca importancia a la HOAC, o viceversa. Se señalaba asimismo la falta de armonía entre formación y acción, reconociendo que el Plan Cíclico y la Revisión de Vida Obrera no siempre se aplicaban correctamente y que era necesaria una actualización de

⁸¹³ Acta de la reunión diocesana celebrada en Zaragoza el 15 de diciembre de 1969, AHOACZ, carpeta *Historia HOAC ZZA*.

estos métodos⁸¹⁴.

A nivel diocesano, la situación de crisis que atravesaba la HOAC en Zaragoza abrió un periodo de reconstrucción y reorganización, en el que se sucedieron las revisiones y reuniones para solucionar los problemas constatados y reformar la estructura diocesana. Por ello, al convocar a sus militantes a una reunión de revisión trimestral, en enero de 1967, la Comisión Diocesana incluía una cuartilla para hacer sugerencias “en favor de una HOAC aragonesa más pujante, ya que nos hallamos tan insatisfechos como tú de una labor cuya crítica sana te agradeceremos, pese a que pueda resultarnos desagradable”⁸¹⁵. Se intentaba así canalizar la crítica constructiva, a la que se apelaba constantemente en las reuniones en las que se pedía a los militantes que, si bien las críticas eran bien recibidas, estas debían ir acompañadas de propuestas concretas.

Sin embargo, el enfrentamiento con la jerarquía había paralizado o dificultado todo intento de renovación, ya que la HOAC tuvo que concentrarse en sobrevivir al profundo conflicto que vivió. La X Reunión Nacional de Estudios (RNE), celebrada en Barcelona en agosto de 1968, reconoció que la HOAC había estado excesivamente centrada en solucionar la crisis institucional y había descuidado el apostolado y la solución a los problemas de los militantes. Así pues, se retomó el proceso de reflexión, enmarcándolo en los cambios vividos por la sociedad española y centrándose en cuál era la razón de ser de la organización apostólica en la nueva realidad. Por primera vez se planteó la cuestión sobre la validez y la necesidad de la existencia misma de la HOAC, en un contexto en el que ya había otras organizaciones obreras en activo, al contrario que durante los años cuarenta y cincuenta⁸¹⁶.

Este asunto generó largos debates sobre la naturaleza y la esencia de la HOAC, así como sobre la forma organizativa que debía adoptar para cumplir su misión. Las cuestiones planteadas eran de tal calado que la RNE de Barcelona no fue suficiente para

⁸¹⁴ Basilisa LÓPEZ GARCÍA: *Aproximación a la historia de la HOAC...*, p. 197.

⁸¹⁵ Carta de la Comisión Diocesana de la HOAC de Zaragoza (enero de 1967), AHOACZ, Archivador *Correspondencia general*.

⁸¹⁶ Basilisa LÓPEZ GARCÍA: *Aproximación a la historia de la HOAC...*, pp. 222-227.

solucionarlas, y el debate se extendió a la XI RNE, celebrada en Pamplona un año después. Sin embargo, según López “la RNE de Pamplona no sólo fue incapaz de abrir un proceso de debate superador de las disensiones aparecidas en Barcelona, sino que fue un exponente de la incapacidad organizativa para encontrar puntos de unión que evitasen la disgregación”⁸¹⁷. El debate y la reestructuración que solucionaran la crisis vivida tuvieron, por lo tanto, que prolongarse en el tiempo, teniendo su punto de inflexión en la I Asamblea Nacional de militantes de 1974. Esta representaba la concreción de las discusiones sobre la democratización de la organización, y permitía abrir un verdadero proceso de reconstrucción⁸¹⁸.

Entre estas dos fechas, 1968 y 1974, numerosas cuestiones fueron planteadas. En el caso de la HOAC de Zaragoza, las actas de las frecuentes reuniones celebradas en 1969 y 1970 muestran que los debates se centraron en la actualización de la misión de la HOAC, su capacidad de atracción a la clase obrera, el papel de los consiliarios, la renovación de la estructura organizativa y los métodos de formación y las relaciones con la editorial ZYX. Esta última cuestión fue especialmente espinosa, tanto a nivel nacional como diocesano.

La editorial ZYX se había creado en 1963 como eventual “refugio” en caso de intervención de la jerarquía en la HOAC, para conservar un espacio con mayor autonomía que bajo el paraguas de la AC. Con los años, se hizo difícil la distinción entre la HOAC y ZYX, al tiempo que se extendía la doble militancia. Sin embargo, paralelamente, desde un sector se extendió la idea de que ZYX era la “HOAC real”, frente a una “HOAC oficial” sometida a los dictados jerárquicos. Estos dos problemas llevaron a importantes tensiones que tardaron un tiempo en ser resueltas.

La diócesis de Zaragoza vivió también el conflicto entre quienes opinaban que “la ZYX nunca fue la HOAC”⁸¹⁹ y aquellos que sí consideraban ambas entidades como parte

⁸¹⁷ *Ibid.*, p. 227.

⁸¹⁸ *Ibid.*, p. 249.

⁸¹⁹ Testimonio de Marisa SANJUÁN en entrevista oral con ella misma y Damián VELÁZQUEZ, Zaragoza, 8 de noviembre de 2019. Sanjuán (Purujosa, Zaragoza), de origen humilde y rural e imbuida de una religiosidad tradicional, se trasladó muy joven a Zaragoza. Allí conoció la HOAC en 1970, lo que supuso

de la misma realidad organizativa. En el segundo sector se encontraba Damián Velázquez, principal responsable de la editorial ZYX en Zaragoza, y quien hiciera campaña activa por Francisco Mera a la presidencia de la Comisión Nacional en 1969⁸²⁰. En un contexto interno tenso, Mera era considerado por una parte de la militancia como el candidato del sector que militaba a la vez en ZYX y HOAC. Su elección agudizó la confusión entre ambas entidades al ocupar buena parte de los cargos de la Comisión Nacional de la HOAC personas con responsabilidad en la ZYX, hasta que en 1974 se prohibió la doble militancia. Una de las consecuencias de esta resolución fue una nueva pérdida de militantes de la HOAC y la división en dos sectores en algunas diócesis⁸²¹.

También en Zaragoza

“se formaron los dos grupos, un grupo que era la ZYX, que ahí estaba Damián y compañía [...], se sentían también muy HOAC [...]; y luego el resto de los militantes permanecieron y permanecimos dentro de la HOAC y sí, no sé... de todo esto simplemente seguíamos, yo sí recuerdo que quedó desguarnecida la HOAC”⁸²².

A pesar de ello, Damián Velázquez no abandonó la militancia en la HOAC, pero las tensiones debieron de ser fuertes, a juzgar por su testimonio y por las actas de las asambleas celebradas en ese periodo.

una transformación para ella al descubrir que la fe podía ser vehículo de liberación de la clase obrera. Tras trabajar durante nueve años en Iluminaciones Urbanas y un breve período de tiempo en una pastelería, comenzó a trabajar en Filtros Mann, donde continuó hasta su jubilación. Fue elegida en sucesivas elecciones sindicales para formar parte del comité de empresa. También fue una activa impulsora de la AVV del barrio de San José. Una vez legalizados los sindicatos se afilió a CCOO. Continúa siendo militante de la HOAC. Velázquez (Mérida, Badajoz, 1935) era trabajador industrial, y su primer empleo fue en la empresa Agrometal, en Miranda de Ebro. En esa localidad conoció la HOAC, organización en la que ingresó en 1957. Estuvo trabajando en Zaragoza en diferentes empleos, como en el montaje de la empresa Fibras Esso o en el Hospital Clínico Universitario. Afirma haber sido elegido representante sindical en todas las empresas en las que ha trabajado, y mantiene una fuerte conciencia de clase y de lucha obrera. En el marco de la HOAC estuvo implicado en la editorial ZYX. Participó en la puesta en marcha del sindicato USO en la clandestinidad. Hoy en día forma parte de un Comité de solidaridad internacionalista con países como Cuba o Nicaragua.

⁸²⁰ Entrevista oral a Marisa SANJUÁN y Damián VELÁZQUEZ, Zaragoza, 8 de noviembre de 2019.

⁸²¹ Más información en Basilisa LÓPEZ GARCÍA: *Aproximación a la historia de la HOAC...*, pp. 228 y 251-256.

⁸²² Entrevista oral a Gregorio FORNIÉS ROCHE, Zaragoza, 28 de octubre de 2019.

Otra de las cuestiones que preocupaban a los *hoacistas* de Zaragoza era su falta de influencia entre los trabajadores de la ciudad. Así, en varias ocasiones se reconocía que la HOAC no estaba lo suficientemente presente en el mundo obrero, “que no se veía a los hoacistas en ningún sitio importante” y que “hay unos tipos de militantes que se han refugiado en la obra y no han sacado nunca la patita”, quedándose la HOAC satisfecha por realizar una pequeña labor de suplencia. Esto era, según el militante que lo denunciaba, completamente insuficiente ya que “es un pecado mortal objetivo donde hay cosas que denunciar quedarnos callados”⁸²³.

Sin embargo, esta carencia no se achacaba únicamente a la ineficacia de la HOAC, sino que frecuentemente se señalaba que “el obrero le tiene fobia [*sic*] a todo lo que huele a Iglesia” y que “la gente que tiene inquietudes ya está militando en el movimiento obrero” y no tenía necesidad de hacerlo en la HOAC por encontrar, además, su metodología desfasada. Esta última constatación se hacía en 1970, cuando “la realidad del mundo de hoy es muy distinta de hace diez años”⁸²⁴ porque el movimiento obrero ya había puesto en pie sus propias organizaciones, y el rol de suplencia cumplido por la HOAC había perdido vigencia. Algunas de estas aseveraciones nos hacen pensar que la HOAC no había conseguido desprenderse del “tufillo” eclesial que dificultaba el apostolado de los obreros, y que había estado en la base de las motivaciones para crear el movimiento.

En cuanto a lo desfasado de los planes de formación de la HOAC, esta era una cuestión que venía de lejos, y que la Comisión Nacional se había decidido a abordar para actualizarlos. Ya se ha mencionado el rigor que exigía el Plan Cíclico y el carácter excesivamente teórico del mismo, que ralentizaba el paso a la acción de los militantes. Eran reiteradas las referencias a equipos que estaban “atascados” o a los que “se les quedaba grande” el método de encuesta. Asimismo, Forniés consideraba que no se prestaba la suficiente atención al aspecto “sobrenatural” de la formación, y

⁸²³ “Acta de la reunión diocesana celebrada el día 19 de enero de 1970”, AHOACZ, carpeta *Historia HOAC ZZA*.

⁸²⁴ “Asamblea de militantes celebrada el día 14 de junio de 1970”, AHOACZ, carpeta *Historia HOAC ZZA*.

frecuentemente se solicitaba a los consiliarios de los grupos o los centros que profundizaran en temas de doctrina y teología para ayudar a los militantes en este aspecto.

Como trasfondo de estas y otras preocupaciones se encontraba la debilidad de la organización en Zaragoza, y la inoperancia de su estructura. En este punto es preciso explicar que todas las instancias de la HOAC, desde la Comisión Nacional hasta los equipos de base, se estructuraban en cinco responsabilidades –Representación, Difusión, Formación, Encuadramiento y Organización–, cubiertas cada una de ellas por un militante. En una junta de la Comisión Diocesana se advertía de que muchos equipos no asistían a las reuniones de responsabilidades y, más ampliamente, que “las responsabilidades no responden, y así la estructura es una cosa muerta”⁸²⁵. También se planteaba el problema de la existencia de equipos o grupos que aplicaban los métodos de la HOAC pero no estaban integrados en ningún centro. Era, probablemente, en esos equipos de base surgidos al amparo de parroquias en barrios obreros en los que la estructura por responsabilidades suponía un corsé que lastraba su actividad. Estas cuestiones llevaban a preguntarse por la idoneidad de la existencia de los Centros HOAC y de las cinco responsabilidades que estructuraban toda la actividad de la Hermandad.

Si bien las mismas cuestiones reaparecían una y otra vez en las reuniones semanales, dos citas fueron especialmente broncas e intensas. Una de ellas tuvo lugar el 14 de marzo de 1970 y contó con la asistencia del Presidente nacional, Francisco Mera. El acta de la misma aclaraba, en primer lugar, que “a todos nos duele la situación de Zaragoza”, expuesta en un texto leído por una militante. El acta dejó también constancia de las tensiones personales en el seno de la HOAC zaragozana, y el desarrollo de la reunión provocó el reproche de Mera por la pérdida de tiempo en ataques personales y “en tonterías”, mientras había trabajadores con “problemas impresionantes”. Invitaba por ello a hacer un trabajo constructivo una vez identificados todos los problemas señalados⁸²⁶.

⁸²⁵ “Reunión de la Comisión Diocesana, celebrada en el centro de Fuenclara el día 10 de mayo de 1970”, AHOACZ, carpeta *Historia HOAC ZZA*.

⁸²⁶ “Acta de la reunión de Diocesana y centros, celebrada el día 14 de marzo de 1970 en el centro de

La siguiente reunión importante, una asamblea de militantes, parece haber recogido el guante lanzado por el Presidente nacional, y marcó un punto de inflexión en el proceso de crisis y de discusiones sobre cómo salir de esta. Se celebró en el centro de Torrero el 14 de junio de 1970, y a ella asistieron 36 militantes que habían realizado previamente y en equipo una revisión de vida sobre la situación de la HOAC en Zaragoza. El diagnóstico arrojado en el “Ver” era catastrófico, y recogía todas las cuestiones que hemos ido mencionando en los párrafos anteriores.

Por esta razón, se acordó abordar de manera decidida los problemas internos de la HOAC zaragozana y “realizar las reformas necesarias, para que la estructura responda a las realidades presentes de los militantes y situación actual”⁸²⁷. Para ello se decidió “formar una comisión de estudio representativa de todos los equipos” que analizara en profundidad las necesidades de la organización. Sin embargo, aunque fuera una comisión la que realizara ese trabajo previo, el conjunto de las bases debía estar involucrado en los cambios a acometer. Esto iba en la dirección apuntada desde la Comisión Nacional, que había introducido reformas en aras de la democratización de la estructura de la HOAC.

El mencionado trabajo de estudio y reflexión sobre las reformas a implantar se llevó a cabo durante cuatro días del mes de octubre de 1970, en los que los equipos se reunieron en asamblea. El resultado fue una reestructuración del funcionamiento de la HOAC en Zaragoza, así como una reformulación de la naturaleza, la misión y los medios de la HOAC como organización de obreros católicos. Todos esos cambios quedaron detallados en un documento de ocho páginas “que regirá el desenvolvimiento de la HOAC en nuestra diócesis”⁸²⁸.

Una de las novedades más importantes era la desaparición de los Centros HOAC, quedando el equipo como “célula básica de la Obra”. Esto obligaba a una reestructuración

Torrero”, AHOACZ, carpeta *Historia HOAC ZZA*.

⁸²⁷ “Asamblea de militantes celebrada el día 14 de junio de 1970”, AHOACZ, carpeta *Historia HOAC ZZA*.

⁸²⁸ Comisión Diocesana de HOAC Zaragoza: “Trabajo de los equipos tal como fue aprobado en las asambleas de los días 4, 7, 14 y 18 de octubre de 1970, y que regirá el desenvolvimiento de la HOAC en nuestra diócesis”, AHOACZ, carpeta *Historia HOAC ZZA*, Subcarpeta *Paco Pérez*.

de los equipos, que quedaban agrupados en sectores, cada uno de los cuales debía elegir de manera democrática un representante para formar parte de la Comisión Diocesana. Estaba quedaba constituida por esos representantes de los sectores, la Presidenta y el Presidente diocesanos y el consiliario.

Desaparecían asimismo las responsabilidades que habían estructurado, hasta entonces, tanto la Comisión Diocesana como las juntas directivas de los centros y los equipos. La solución adoptada era que “cada equipo designará a uno cualquiera de sus miembros, para dar cuenta de la labor realizada”. Estas dos medidas buscaban una mayor agilidad de la organización, al tiempo que se promovía la democracia interna. Así, si bien la Comisión Diocesana se mantenía como “el organismo máximo representativo de la diócesis, con poder ejecutivo de los acuerdos tomados en Asamblea o Plenos diocesanos”⁸²⁹, la Asamblea de militantes, compuesta por todos los socios y consiliarios que pagaran sus cuotas, se definía como “el órgano soberano de la comunidad”, y no podía tomarse ninguna decisión que contraviniera las tomadas por ella.

También se volvía a recordar algunos de los problemas que habían lastrado la iniciación de nuevos *hoacistas*, y se definían los cometidos de militantes, equipos y comisión diocesana para llevar a buen puerto la extensión de la obra. El público objetivo para la iniciación era toda la clase trabajadora, aunque dedicando especial atención a “los más pobres y necesitados, a aquellos que son más olvidados de todos”. Todo militante estaba obligado a tener un grupo de acción o influencia en su empresa o en su barrio.

La formación dispensada en el seno de la HOAC era otra de las mayores preocupaciones. El texto elaborado por la asamblea hacía mención a las dos principales herramientas de formación utilizadas por la HOAC: la Revisión de Vida Obrera, que todos los militantes debían dominar; y el Plan Cíclico, que requería una revisión a nivel local, para contribuir así al trabajo de la Comisión Nacional. La Comisión Nacional se encontraba abierta a las experiencias y propuestas de las diócesis para actualizar los

⁸²⁹ Entre las atribuciones de la Comisión Diocesana se señalaba también que “mientras la HOAC sea AC, nos representará ante la jerarquía”. La posibilidad de que la HOAC dejara de pertenecer a la AC es bien representativa de la situación y los debates que vivía la organización, todavía en 1970.

métodos de formación, lo que dio lugar, entre otras cosas, a la reformulación del Plan Cíclico en Plan Básico de Formación Cristiana en 1976⁸³⁰.

Esta problemática escondía otra importante cuestión de fondo: ¿debía la HOAC limitarse a la formación religiosa, o le correspondía también ocuparse de lo que la HOAC llamaba formación técnica? Esta pregunta era inseparable de los debates en torno a la misión de la HOAC, así como de las preocupaciones sobre la pérdida del componente religioso en favor del compromiso temporal. Esta inquietud aparecía con frecuencia en las reuniones en Zaragoza, habitualmente en boca del consiliario.

Así, el documento que recogía el nuevo funcionamiento de la HOAC de Zaragoza aclaraba que

“la HOAC debe atender principalmente a la formación de la FE de los militantes, de modo que sea una Fe adulta, responsable, comprometida y misionera. Con la formación de la Fe, el militante irá adquiriendo una formación progresiva y equilibrada de las virtudes humanas y militantes, necesarias para la misión.

La formación técnica no es la función de la HOAC, sino que la adquirirá por los medios disponibles, donde desarrolle el compromiso”⁸³¹.

De esta manera se establecía la formación en la fe como lo principal, y el resto vendría por añadidura. Se precisaba que no correspondía a la HOAC dispensar los conocimientos teóricos necesarios para llevar a cabo su compromiso temporal, sino que era en el ambiente de militancia en el que estos podrían ser aprendidos.

Pero esto contradecía lo establecido a nivel nacional. El Pleno de Presidentes celebrado en Ávila el 28 de febrero de 1970 había destacado la necesidad de revisar y actualizar el Plan Cíclico para completarlo con otro tipo de formación que “dé una mayor visión del mundo y de los problemas actuales”. Esto suponía, según López, reconocer

⁸³⁰ Basilisa LÓPEZ GARCÍA: *Aproximación a la historia de la HOAC...*, p. 257.

⁸³¹ Comisión Diocesana de HOAC Zaragoza: “Trabajo de los equipos tal como fue aprobado en las asambleas de los días 4, 7, 14 y 18 de octubre de 1970, y que regirá el desenvolvimiento de la HOAC en nuestra diócesis”, AHOACZ, carpeta *Historia HOAC ZZA*, Subcarpeta *Paco Pérez*, p. 5.

“que la HOAC no sólo debía dar a sus militantes una formación espiritual, sino también técnica”⁸³².

Quizás esta contradicción con las directrices nacionales fuese la razón por la que alguien de la HOAC zaragozana añadió a mano, al lado del párrafo que afirmaba que la formación técnica no era misión de la HOAC, dos signos de interrogación. Estos expresaban, cuanto menos, sorpresa respecto a esta decisión. El conjunto del documento contiene otras anotaciones a mano, muchas de ellas en los puntos relacionados con la fe o la institución eclesial. Algunas de esas indicaciones revelan también la tensión que vivía la HOAC entre la fidelidad a la Iglesia y a la clase obrera. Asimismo, podrían ser muestra de los problemas que causaba el, a juicio de algunos, excesivo clericalismo que se daba en una organización de seculares. En nuestro caso concreto, ¿cuánta había sido la influencia del consiliario en la redacción del texto, y cómo de conflictiva era esa influencia?

Precisamente del rol de los consiliarios también se ocupaba el documento. En otras ocasiones se había acusado a los sacerdotes de “dirigentismo” en el seno del movimiento. A raíz de esa recriminación, uno de ellos había preguntado si “¿Tan mandones somos los curas?”, a lo que un militante había respondido que “en algunos equipos solo se piensa con la cabeza del cura”⁸³³. Por ello, se les instaba a hacer autocrítica y a reflexionar sobre su papel de liderazgo, así como a revisar “su misión específica de testimonio y encarnación” planteándose renunciar al salario del Estado y buscar un empleo remunerado. Una parte considerable de los consiliarios de la HOAC y la JOC ya trabajaban y estaban en la línea de encarnación representada por los curas obreros. Pero, además, estas nuevas bases establecidas por la HOAC de Zaragoza ponían a los consiliarios al mismo nivel que los militantes, siendo “un miembro más de la comunidad”, con los mismos derechos y obligaciones, aunque “con una misión específica de

⁸³² Basilisa LÓPEZ GARCÍA: *Aproximación a la historia de la HOAC...*, p. 231.

⁸³³ “Acta de la reunión de Diocesana y centros, celebrada el día 14 de marzo de 1970 en el centro de Torrero”, AHOACZ, carpeta *Historia HOAC ZZA*.

servicio»⁸³⁴.

En resumen, en el fondo de todos estos asuntos estaba el de la misión y la naturaleza de la HOAC, con las contradicciones que generaba ser una organización eclesial pero encarnada en la clase obrera. La crisis que surge desde mediados de los años sesenta obligó al conjunto de la organización a repensar su identidad y el significado del compromiso temporal, pero también la relación con la jerarquía eclesiástica y la definición legal de la HOAC. Tras largos debates conceptuales, de la XI RNE celebrada en Pamplona en 1969 salió la siguiente definición de lo que era la HOAC: “una Asociación de obreros cristianos, apostólica, comunitaria y vinculada a la Jerarquía de un modo especial sin menoscabo de su autonomía y de su originalidad (doble fidelidad: a Cristo y a los pobres)”⁸³⁵. La HOAC de Zaragoza retoma y reformula todos los términos de esta definición en el documento elaborado por la asamblea de militantes en octubre de 1970, añadiendo que su tarea específica era la “evangelización y promoción integral y colectiva del pueblo”.

Se insistía también en la noción de comunidad, entendiendo a la Iglesia como tal. Esto implicaba estar en comunión con el resto de los cristianos y con la jerarquía, si bien esta vinculación jerárquica tenía dos facetas diferentes: en la dimensión de la fe, que resultaba imprescindible; y en la vinculación asociativa, que no era indispensable. En cualquier caso, la jerarquía debía respetar la autonomía, la originalidad y las características propias de la HOAC.

Esta originalidad, definida por su doble fidelidad a la clase obrera y a la Iglesia, planteaba algunos riesgos que debían ser evitados. Básicamente eran tres: “la capilla”, si se creaba un movimiento cerrado en sí mismo; “el espíritu «subsidiario», ignorando la realidad del movimiento Obrero [en mayúsculas en el documento original] y usando y abusando de ciertos «privilegios» contraproducentes”; y la creación de una línea de

⁸³⁴ “Trabajo de los equipos tal como fue aprobado en las asambleas de los días 4, 7, 14 y 18 de octubre de 1970, y que regirá el desenvolvimiento de la HOAC en nuestra diócesis”, AHOACZ, carpeta *Historia HOAC ZZA*, Subcarpeta *Paco Pérez*, Comisión Diocesana de HOAC Zaragoza, p. 2.

⁸³⁵ Basilisa LÓPEZ GARCÍA: *Aproximación a la historia de la HOAC...*, p. 225.

pensamiento “político” o “sindicalista”. Este último riesgo era sobre el que más se insistía, advirtiendo que esto podía marcar a la HOAC frente a organizaciones de carácter temporal creando, además, divisiones de tipo político en el seno de la organización apostólica.

Para evitar esto, y probablemente pensando en el excesivo peso que un compromiso temporal mal entendido había adquirido en la HOAC, se afirmaba que se “debe de abandonar definitivamente el carácter subsidiario en la formación de los militantes no pretendiendo darles una formación humanista de determinado carácter ideológico, más o menos neutral en apariencia”. Asimismo, la HOAC debía abstenerse de emitir juicios que sobrepasaran el carácter puramente evangélico. Se destacaba entonces la dimensión apostólica de la organización, tratando de desterrar todo atisbo de politización tanto en la formación como en las expresiones públicas de la HOAC.

Es pertinente señalar, de nuevo, que dos de estos puntos estaban señalados con signos de interrogación escritos a mano, por lo que el debate entre un mayor peso de lo sociopolítico o de lo apostólico parecía no estar cerrado. En efecto, la HOAC continuó abordando estas cuestiones a nivel nacional en los años siguientes, periodo en el que unos militantes con una fuerte noción del compromiso por un mundo más cercano a su ideal evangélico tuvieron dificultades para mantenerse alejados del efervescente contexto político y social de la transición a la democracia. Era también difícil delimitar hasta qué punto esa militancia individual implicaba a la organización, planteando nuevas preguntas a la HOAC sobre cuál era su proyecto concreto en ese contexto⁸³⁶.

Todas estas discusiones y cambios tenían lugar mientras se intentaba recuperar militantes. Ya hemos visto cómo, antes del estallido de la crisis de AC, la HOAC de Zaragoza arrastraba una falta crónica de socios comprometidos. Además, una de las consecuencias más importantes de la crisis fue el abandono de muchos militantes de los movimientos apostólicos. Las actas de reuniones dan cuenta de los esfuerzos realizados

⁸³⁶ Un buen repaso de cómo afrontó la HOAC todas estas cuestiones y cómo fueron evolucionando las posiciones en “Las Asambleas Generales: avances significativos en la formación de militantes y en el modelo de presencia pública”, en *ibid.*, pp. 260-276.

para dar impulso a la HOAC e iniciar a nuevos militantes tras la crisis, o recuperar a quienes habían dejado la organización. Este trabajo lo realizaban los militantes de base en los barrios obreros, y pedían ayuda a la Comisión Diocesana para canalizar su esfuerzo⁸³⁷.

El consiliario diocesano, Gregorio Forniés, relata además que tras la crisis renunció a cualquier otro cargo eclesiástico para poder dedicarse plenamente a la HOAC. Según su testimonio, “los días de fiesta me iba por las parroquias, por todas las parroquias [...] animando a los curas que me presentaran gente, darles unos cursillos y tal para ver de dónde sacaba gente nueva. Y claro, lo que pasa que había que seleccionar solamente gente que tuviera conciencia obrera”, lo que dificultaba conseguir militantes dispuestos a comprometerse plenamente⁸³⁸. A pesar de ello, Forniés considera que “hicimos una [HOAC] fuerte, maja y buena”, y que estos esfuerzos permitieron que empezara a andar una “nueva HOAC” formada por algunos militantes históricos, como Subiza, Liso y Santolaria, junto a trabajadores jóvenes, como Paco Clariana y Germán Sánchez, que fueron iniciados por Forniés e ingresaron en la HOAC en 1973.

Ambos fueron Presidentes diocesanos, siendo elegido Clariana poco tiempo después de ingresar en la HOAC, en 1973. Este nombramiento tan temprano era excepcional y se explica, según Germán Sánchez, porque “entonces se pasaban por alto las normas porque no había gente”. Clariana ejerció como Presidente hasta 1980, año en el que fue nombrado el propio Sánchez⁸³⁹.

En efecto, y a pesar de los esfuerzos realizados para reconstruir la HOAC, el número de militantes en la diócesis de Zaragoza continuó siendo muy escaso. Diferentes documentos arrojan las cifras de 14 militantes en 1974, 10 en 1975 y 17 en 1976⁸⁴⁰, lo

⁸³⁷ “Acta de la reunión diocesana celebrada el 9 de febrero de 1970 en el centro de Fuenclara”, AHOACZ, carpeta *Historia HOAC ZZA*.

⁸³⁸ Entrevista oral a Gregorio FORNIÉS ROCHE, Zaragoza, 28 de octubre de 2019.

⁸³⁹ Entrevista oral a Germán SÁNCHEZ y Francisco CLARIANA, Zaragoza, 29 de octubre de 2019.

⁸⁴⁰ “Acta de asamblea” (Zaragoza, 17 de noviembre de 1974) y carta de la Comisión General [la Comisión General Permanente sustituyó a la Comisión Nacional en 1975] de la HOAC a la diócesis de Zaragoza (Madrid, 28 de noviembre de 1975), AHOACZ, carpeta *Historia HOAC ZZA*, Subcarpeta *Paco Pérez*; y

que estaba lejos de las cantidades de decenios atrás. Los espacios en los que militar se habían multiplicado, y el cambio de contexto hizo que la HOAC perdiera buena parte de su atracción. Por ejemplo, Pilar Añón y Antonio Sofín fueron alejándose poco a poco de la HOAC, sin que mediara ningún conflicto, para vivir su compromiso social y religioso en su barrio, el Picarral. En el entorno de la parroquia de Belén, gestionada por una comunidad de jesuitas obreros, nació la AVV del barrio y se creó una Comunidad de Base, siendo Añón y Sofín activos miembros de ambas⁸⁴¹.

Para terminar, señalaremos que en 1974 la HOAC de Zaragoza dio marcha atrás en algunos de los cambios organizativos decididos en 1970. Existe un vacío en la documentación interna entre 1970 y 1974, así que no conocemos las razones por las que un acta de una asamblea de militantes celebrada en noviembre de 1974 señala que en las últimas reuniones se había considerado oportuno volver a la estructura vigente a nivel nacional, recuperando los centros y las responsabilidades⁸⁴².

La HOAC y la JOC afrontaban entonces el proceso de cambio político debilitadas en número de militantes, y con una considerable zozobra en la definición de su identidad y misión, en un contexto que poco tenía que ver con el de su nacimiento en 1946. En una sociedad más secularizada, en medio de un conflicto eclesial y político que motivó la “persecución” de una parte de la Iglesia por parte del régimen franquista, y con el movimiento obrero reconstruido, el rol de suplencia que los movimientos apostólicos especializados habían cumplido perdió buena parte de su razón de ser.

Sin embargo, la semilla plantada en muchos militantes a través de la formación hizo que la sombra de estas organizaciones fuese más alargada de lo que puede indicar lo mermado de su estructura a mediados de los años setenta. El aprendizaje que tuvieron a través de la militancia tocó muy diversos aspectos, desde el piadoso al cultural, social y obrero, y eso se dejó notar en los frutos de su compromiso ejercido tanto a través de la

cuaderno *Registro de socios*, socios 1976.

⁸⁴¹ Entrevista oral a Pilar AÑÓN y Antonio SOFÍN, Zaragoza, 4 de noviembre de 2019.

⁸⁴² “Acta de asamblea” (Zaragoza, 17 de noviembre de 1974), AHOACZ, carpeta *Historia HOAC ZZA*, Subcarpeta *Paco Pérez*.

HOAC como en otras organizaciones. Por el momento, nos ocuparemos de algunas de las principales iniciativas en las que se concretaba la militancia en la HOAC-F y la JOC-F en la diócesis de Zaragoza, que nos permitirán asimismo tener una visión panorámica de la evolución de las organizaciones.

4.4 “FE SIN OBRAS ES FE MUERTA”. EL COMPROMISO TEMPORAL EN LA HOAC-F Y LA JOC-F

Una vez hecho un recorrido por la historia institucional de las organizaciones es pertinente detallar cómo se concretaba sobre el terreno la militancia cotidiana en HOAC y JOC. Si bien, como hemos visto, una parte central era la formación, esta era inseparable del conjunto de la actividad apostólica. La esencia de la Revisión de Vida Obrera pasaba por practicar un método de formación a través de la acción, por lo que era, de hecho, el punto de partida de cualquier iniciativa.

La HOAC-F y la JOC-F tenían un intenso calendario de actividades de distinto tipo, entre las que encontramos ejercicios espirituales, campamentos o la celebración del 1 de mayo. Al mismo tiempo, sus militantes estaban inmersos en otras iniciativas, como la creación de cooperativas o la participación en la vida sindical de sus empresas desde su papel de enlaces y jurados. Aunque ese compromiso se realizara a título individual, desde las organizaciones apostólicas se animaba a llevar a cabo este tipo de iniciativas y se ofrecían cauces e instrumentos para hacerlo de manera eficaz. De hecho, cada equipo y junta directiva de la HOAC contaba con un responsable de Encuadramiento, cuya función era asegurarse de que todos los *hoacistas* estuvieran comprometidos en diversas obras temporales, también llamadas “tareas marginales”. En cuanto a la JOC, se reflexionaba y planificaba en grupo sobre aquellas iniciativas que debían llevar a cabo los militantes para concretar su compromiso temporal y obrerista.

Después, toda acción era revisada en grupo, analizando qué efectos había tenido, si se habían cumplido los objetivos propuestos y qué había funcionado correcta o incorrectamente. Esas revisiones nos han permitido conocer con cierto detalle algunas de las actividades en las que estaba basada la militancia apostólica obrera, y cómo evolucionaron sus premisas y concreciones. En los epígrafes que siguen expondré una

muestra de estas iniciativas en las que estuvieron implicados los militantes *jocistas* y *hoacistas*, tratando con ellas de ilustrar la evolución que vivieron las organizaciones apostólicas. Debemos precisar que no se trata de una lista exhaustiva, sino de una exposición de los ejemplos más representativos. Además, ya nos hemos ocupado de los métodos de formación y de las actividades culturales que se llevaban a cabo desde estos movimientos católicos obreros, por lo que los dejaremos fuera en esta ocasión.

4.4.1 El compromiso “prepolítico”: entre la piedad y la concienciación

La HOAC-F y la JOC-F, organizaciones apostólicas obreras que terminaron realizando una importante función de suplencia respecto al movimiento sindical, no tuvieron desde su fundación un cariz reivindicativo evidente. Si bien la preocupación por los problemas de la clase trabajadora estuvo siempre presente, las primeras iniciativas concretas llevadas a cabo por la militancia *hoacista* y *jocista* tuvieron un carácter más piadoso y acrítico que la actividad desarrollada décadas después. Con el tiempo, las actividades de tipo religioso se mantuvieron en la agenda de la HOAC-F y la JOC-F, pero su orientación fue añadiendo aspectos más sociales y se complementaron con derivas cada vez más comprometidas y reivindicativas.

Una de las citas que regía el calendario de las organizaciones apostólicas eran los retiros y ejercicios espirituales. En unas organizaciones en las que la formación y la reflexión eran parte constituyente de su razón de ser, los retiros de unos días permitían disponer del tiempo, el contacto y el ambiente para realizarlas adecuadamente, además de ser un espacio en el que los militantes podían vivir su fe de manera comunitaria. Tanto la HOAC-F como la JOC-F de la ciudad de Zaragoza celebraban estos retiros mensualmente, casi siempre a lo largo de todo un domingo, siendo el seminario de San Carlos uno de los lugares más utilizados para ello. En el caso de la HOAC-F, también la casa de ejercicios espirituales de la Quinta Julieta, perteneciente a la Compañía de Jesús; o el colegio religioso femenino Compañía de María, situado en el centro de la ciudad, acogieron muchas de estas citas.

Los retiros solían ser mixtos o, más bien y en palabras de la HOAC, “familiares”, por lo que se incitaba a los militantes a llevar a sus mujeres e hijos. Esta pudo ser una vía de iniciación para esposas de militantes *hoacistas*. En efecto, se instaba a los socios a

invitar a simpatizantes o influenciados a los retiros, por lo que estos sirvieron como instrumento para extender el movimiento. Fue el caso de Marisa Sanjuán, quien en 1970 tuvo su primera toma de contacto con la HOAC en unos ejercicios espirituales celebrados en la Quinta Julieta, a los que le propuso asistir su cuñado⁸⁴³. Allí descubrió una orientación diferente de la fe, más enfocada hacia los pobres, que le impulsó a comprometerse en la HOAC:

“Al terminar el primer cursillo de Quinta Julieta, salí muy contenta, sobre todo me impresionaron los testimonios de aquellos numerosos trabajadores que asistían al mismo. Posteriormente se formó un grupo de mujeres, que fue mi primer equipo en la HOAC. En ese tiempo era más bien piadosa que comprometida, pero poco a poco fuimos descubriendo la necesidad del «compromiso temporal»⁸⁴⁴.

Así pues, los retiros y ejercicios podían servir como primera toma de contacto con las organizaciones y como espacio en el que se integraban la mística *hoacista* o el espíritu de la JOC, al tiempo que se daban pasos hacia la concienciación social.

Además, la vida en comunidad que se daba durante unos días podía ser rompedora en varios sentidos. En primer lugar, cuando convivían hombres y mujeres. En segundo lugar, permitía a estos trabajadores salir de su rutina, tomando verdaderamente un tiempo de reflexión sobre sus condiciones de vida y su fe. Este tipo de prácticas fueron, además, precursoras de las Comunidades de Base en las que algunos de estos militantes obreros se integraron después.

Estas reuniones incluían siempre una celebración eucarística que, en el caso de la JOC, podía ser en forma de “Santa misa dialogada”⁸⁴⁵ o “misa jocista”⁸⁴⁶. Se trataba de fomentar una fe consciente en la que el componente participativo y comunitario era

⁸⁴³ Entrevista oral a Marisa SANJUÁN y Damián VELÁZQUEZ, Zaragoza, 8 de noviembre de 2019.

⁸⁴⁴ Marisa SANJUÁN: “Compromiso cristiano de una militante hoacista”, 13 de marzo de 1997, p. 1. Documento en PDF facilitado por Rafael Nogués.

⁸⁴⁵ JOC Zaragoza: “Retiro mensual de militantes” (noviembre de 1961), AJOCZ, Caja 1 - JOAC 1995. JOC Zaragoza 58-62, p. 1.

⁸⁴⁶ Carta de la Comisión Diocesana de la JOC de Zaragoza informando de la celebración de un retiro mensual de militantes (1959), AJOCZ, Caja 1 - JOAC 1995. JOC Zaragoza 58-62.

esencial. Se intentaba de esta manera romper con la jerarquía que implicaba la celebración eucarística, en la que el sacerdote ocupaba un lugar preeminente, implantando fórmulas más horizontales que otorgaran más protagonismo a los fieles. La JOC, al igual que otros movimientos eclesiales, se adelantaba y superaba así las reformas litúrgicas implantadas por el Concilio Vaticano II. Dichas reformas conciliares se revelaron insuficientes para los sectores más progresistas de la Iglesia católica, por lo que una parte de ellos terminó abandonando la institución para vivir su fe en Comunidades de Base. Es lógico pensar, además, que estas prácticas participativas y horizontales pudieran tener una importante incidencia en la posterior implicación de algunos de estos católicos en movimientos democráticos e, incluso, de tendencia autogestionaria.

Otra iniciativa que marcó la dinámica de los militantes de la HOAC desde los primeros años fue la tarea realizada por los “equipos del dolor”. En Zaragoza, el primero de ellos se constituyó en 1950. Los equipos del dolor estaban compuestos por militantes *hoacistas* que visitaban a obreros enfermos en los hospitales o en sus casas, y que les hablaban de las tareas apostólicas llevadas a cabo en las fábricas y talleres, a cambio de “lo único que no teníamos nosotros para conseguir frutos apostólicos: el dolor que ellos tenían y que ofrecido a Dios haría fecundar nuestras acciones apostólicas”⁸⁴⁷.

La HOAC de Zaragoza propuso, incluso, crear un equipo del dolor a nivel nacional por carta, a raíz de la muerte de Guillermo Roviroso en 1964. El sufrimiento que este había padecido los días previos a su muerte había inspirado a los *hoacistas* de Zaragoza para ofrecer su oración, su enfermedad y su dolor, como había hecho Roviroso, como medio de apostolado. Para ello proponían a los enfermos de todo el país que escribieran al Centro Interparroquial de Fuenclara para poner en contacto a unos con otros y poder rezar y sufrir unidos, de manera que su dolor no fuese desperdiciado. Se trataba entonces de inmolarse “hasta la saciedad, por la causa de Cristo, por nuestros hermanos los obreros y por el Cuerpo Místico de la Iglesia”, para que Dios se encargara de valorar ese

⁸⁴⁷ Testimonio manuscrito de Jesús García Artal, “Historia del primer equipo de dolor de la HOAC de Zaragoza”, AHOACZ, Carpeta *Historia HOAC ZZA*, subcarpeta *Paco Pérez*.

sufrimiento en su justa medida⁸⁴⁸.

En este tipo de iniciativas *hoacistas* primaban todavía los aspectos piadosos sobre cuestiones sociales, sindicales o políticas. Tanto esta como otras actividades llevadas a cabo eran movidas más por un sentimiento de caridad cristiana que por ideas de justicia social o de reivindicación de derechos laborales, sindicales o políticos. Si bien el sufrimiento era ofrecido a Dios con el fin último de contribuir al apostolado obrero, podemos decir que los efectos prácticos de esta acción eran nulos, más allá de la difusión de la obra *hoacista* que se llevaba a cabo entre los enfermos. A pesar de ello, en Zaragoza siguió existiendo un equipo del dolor hasta, al menos, 1970, aunque su peso relativo en las actividades de la organización debía de ser escaso⁸⁴⁹.

También desde la JOC se realizaban visitas a enfermos. En el caso de Zaragoza, en 1944 jóvenes *jocistas* del barrio de las Delicias comenzaron a visitar a enfermos sin familia en el hospital Provincial de Nuestra Señora de Gracia. Años más tarde, las conclusiones de la Jornada de Estudios de Militantes celebrada el 26 de abril de 1959 reflejaban que se había acordado, entre otras cosas, intensificar las visitas a enfermos en el hospital mencionado y en el Royo Villanova, ambos en la capital aragonesa⁸⁵⁰.

El mismo documento señalaba en sus primeras líneas que “la Revisión de Vida Obrera será el punto clave de todas las reuniones”. Sin embargo, la parte de la dinámica *jocista* dedicada a la acción no parecía todavía muy desarrollada o, al menos, podemos afirmar que no se trataba de acciones claramente dirigidas a transformar de manera efectiva la situación de la juventud trabajadora. En efecto, en la referida Jornada de Estudio de Militantes se había acordado, además de potenciar las visitas a enfermos, que las diversas secciones de la JOC acudieran a una misa en el barrio donde desempeñaran su actividad, o llevar a cabo acciones como repartir el periódico *Juventud Obrera* en

⁸⁴⁸ “Notas del equipo de dolor de la HOAC de Zaragoza: El último cursillo de Rovirosa”. Documento de archivo sin fecha, recogido en “HOAC de Zaragoza. Primeros retazos para una historia”, recopilación de documentos facilitada por Rafael Nogués, p. 20.

⁸⁴⁹ Acta de la Reunión de la Comisión Diocesana (Zaragoza, 10 de mayo de 1970), AHOACZ, Carpeta *Historia HOAC ZZA*.

⁸⁵⁰ “Conclusiones de la J.E.M. celebrada el día 26-4-59”, AJOCZ, p. 1.

barberías y bibliotecas y entre simpatizantes y antiguos militantes. Asimismo, estaba previsto organizar diversas excursiones mixtas, así como un campamento de verano junto a la JOC francesa.

El potencial transformador de actividades como las reseñadas era relativo, y diferente en función de los ejemplos. Así, si la asistencia a celebraciones religiosas o las visitas a los hospitales tenían un componente más piadoso que social, es cierto que el *Juventud Obrera* era el principal medio de difusión del *jocismo*, y a través de él se denunciaban conflictos laborales o situaciones injustas para la clase obrera, tratando de crear conciencia entre los jóvenes trabajadores. Tanto fue así, que el periódico fue secuestrado y suspendido en varias ocasiones, hasta su desaparición en 1966⁸⁵¹.

Asimismo, la organización de excursiones y campamentos no implicaba en sí misma un compromiso social o político, pero constituyeron un medio de socialización alternativo y, a ojos del régimen, poco sospechoso. En este tipo de actividades los jóvenes practicaban la revisión de vida, chicos y chicas convivían en un mismo espacio de manera normalizada, y se entraba en contacto con *jocistas* franceses. Cuestiones no baladíes en un contexto como la cerrada España franquista de 1959.

Aun así, la comparación con las actividades llevadas a cabo desde los grupos JOC a partir de la segunda mitad de los años sesenta nos muestra cómo se evolucionó desde el tipo de actividades recién reseñadas, más enfocadas hacia la reflexión religiosa y la formación teórica, a una dinámica militante que implicaba la acción directa y concreta sobre la problemática de los jóvenes trabajadores.

En palabras de Montero, hubo una primera etapa de expansión de la JOC entre 1955 y 1960 en la que se dio una

“toma de conciencia sobre ciertos problemas sociales y laborales, pero el compromiso temporal se centra en acciones concretas sin contenido político, más bien «prepolítico».

⁸⁵¹ Feliciano MONTERO: "Las publicaciones periódicas de Acción Católica durante el franquismo", *Catolicismo y comunicación en la historia contemporánea*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2005, pp. 31-54.

Pero al mismo tiempo en un sector de los militantes se va creando la necesidad de un compromiso sindical y político al margen de la OSE, lo que llevaba de manera inevitable a la militancia clandestina y a la formación de la USO⁸⁵².

Algunos elementos de esa actividad sin implicación política fueron imprescindibles para que la militancia de la HOAC-F y la JOC-F terminara comprometiéndose con los derechos de la clase trabajadora española, con el componente político que esto tenía durante el franquismo.

4.4.2 El 1 de mayo: de San José Artesano a la reivindicación de los derechos de la clase obrera

Las organizaciones apostólicas contaban con algunas fechas señaladas en sus calendarios, como el Día de la HOAC, la Semana Internacional de la JOC o el Día del Aprendiz. Otras festividades se celebraban de manera conjunta por las cuatro ramas obreras –JOC, JOCF, HOAC y HOACF–, ya fuese por su carácter familiar o porque concernían a toda la clase obrera. Era el caso del Día de la Madre hoacista, celebrado en la festividad de la Inmaculada Concepción el 8 de diciembre, y del 1 de mayo, fecha en la que a través de la figura de San José Artesano se abría un espacio de reivindicación de los derechos de los trabajadores.

Esta celebración constituye un buen ejemplo de evolución desde unos postulados plenamente identificados con la retórica del régimen franquista hasta convertirse en un espacio legal de reivindicación de los derechos de la clase obrera. El 1 de mayo tuvo siempre una gran importancia entre los militantes de HOAC y JOC, que trataron de celebrarlo todos los años a pesar de la creciente presión gubernamental. Un *hoacista* de Zaragoza relata que ya en 1950 o 1951 celebraron el 1 de mayo con una merienda familiar, a pesar de que las autoridades se lo habían prohibido⁸⁵³.

Fue Pío XII quien en 1955 introdujo en el calendario la festividad de San José

⁸⁵² Feliciano MONTERO: *La iglesia: de la colaboración...*, pp. 76-77.

⁸⁵³ “Recopilación de datos históricos de la HOAC de Zaragoza: petición que hace la HOAC, a sus antiguos militantes, en su 50 aniversario”, respuestas de José Bosque (Zaragoza, 1997), AHOACZ, Carpeta *Historia HOAC ZZA*, subcarpeta *Paco Pérez*, p. 1.

Obrero o Artesano, establecida el 1 de mayo. Así otorgaba sentido cristiano a una fecha “vinculada al marxismo internacional”. El planteamiento de esta iniciativa era totalmente opuesto al de la fiesta celebrada por los trabajadores, contraponiendo, según el discurso eclesiástico, al odio el amor y a la lucha de clases la justicia. Se elaboró una misa específica de San José Obrero, que incluía fragmentos bíblicos referentes al trabajo, y San José Artesano se convirtió en protector de los trabajadores con sus riesgos y penalidades, y en modelo de trabajador, laborioso, justo y humilde, con una vida de abnegación y obediencia⁸⁵⁴.

El 1 de mayo de 1956 se celebró en Milán una gran concentración de obreros católicos de todo el mundo, a la que asistieron representantes de HOAC y de JOC y de una delegación sindical encabezada por José Solís Ruiz, delegado nacional de Sindicatos. Ese mismo año se introdujo San José Obrero como fiesta nacional en España, declarando, por Orden del 27 de abril del Ministerio de Trabajo,

“fiesta laboral abonable y no recuperable la fiesta de San José Artesano, que por solidaridad con la disposición de la Santa Sede, se celebrará el 1 de mayo de cada año, pero manteniendo el valor, significación y solemnidad de la Fiesta de Exaltación del Trabajo Nacional, que se sigue celebrando el día 18 de julio”⁸⁵⁵.

Así pues, en la España franquista esta festividad adoptó los principios del nacionalsindicalismo, con unas celebraciones en las que participaban la Iglesia y Falange y en las que se negaba la lucha de clases. Como vemos, a pesar de esta introducción de la festividad de San José Obrero se mantuvo la significación de la Fiesta de Exaltación del Trabajo Nacional del 18 de julio, la cual había sustituido al Primero de Mayo de los trabajadores, suprimido por Decreto el 13 de abril de 1937.

Así, el 1 de mayo de 1956 pudo celebrarse el día de la Acción Católica Obrera, por primera vez desde el inicio del franquismo debido a “los graves inconvenientes con que

⁸⁵⁴ María Dolores DE LA CALLE VELASCO: "El primero de mayo y su transformación en San José Artesano", *Ayer*, 51, 2003, pp. 87-113.

⁸⁵⁵ *Boletín Oficial del Estado* de 27 de abril de 1956.

se tropezaba con la sola mención de tal fecha”⁸⁵⁶. Se convirtió a partir de entonces en una de las actividades más señaladas en el calendario de la HOAC-F y la JOC-F. Las cuatro ramas organizaban y celebraban de manera conjunta el 1 de mayo, y las crecientes diferencias entre los planteamientos de la Doctrina Social de la Iglesia y los del sindicalismo falangista hicieron que las celebraciones oficiales y las de las organizaciones de obreros católicos fueran disociándose y que estas últimas adquirieran un significado diferente.

Por ejemplo, el 1 de mayo de 1960 daba el pistoletazo de salida al “Mes de Acción Intensiva” preparado por la JOC-F de Zaragoza. Ese Día del Trabajo tuvo lugar un acto en el cine Fuenclara, convocado por todas las organizaciones de apostolado obrero de la ciudad, y que contó con una asistencia aproximada de 250 personas. En él intervino un militante para explicar el significado del día de San José Obrero, y se proyectaron “unos documentales del funcionamiento de empresas en otros países”. Para terminar el acto y darle un sentido cristiano a la celebración, un sacerdote dirigió unas palabras a los asistentes⁸⁵⁷.

De esta manera se aprovechaba la celebración de HOAC y JOC, únicos actos permitidos al margen de los oficiales, para recordar el origen obrero de la fiesta, darle un sentido cristiano e informar sobre la situación de la clase trabajadora fuera de España. Se trataba de un acto abierto a trabajadores no encuadrados en las organizaciones apostólicas, con el consecuente potencial de concienciación que tenía la cita. Por ello, el componente de denuncia fue aumentando, al tiempo que esta celebración de San José Artesano jugaba un importante papel de suplencia como fecha dedicada a la reivindicación de los derechos de la clase obrera.

Así, mientras la propaganda oficial presentaba la festividad como “un homenaje a los trabajadores que con su esfuerzo están poniendo los cimientos de una España

⁸⁵⁶ “Apuntes históricos sobre la HOAC. Anexo n.º 1, a la ponencia naturaleza y misión de la HOAC”, formulada por un equipo de Madrid (s.d., ca. 1966), AHOACZ, Caja “Archivo HOAC Zaragoza Marisa M.B.”, p. IV.

⁸⁵⁷ Memoria del curso JOC 1959-1960 (Zaragoza, octubre de 1960), AJOCZ, Caja 1 - *JOAC 1995. JOC Zaragoza 58-62*, p. 3.

mejor”⁸⁵⁸, eliminando con esto el componente reivindicativo del 1 de mayo, HOAC y JOC aprovechaban esta festividad de San José Artesano para visibilizar su compromiso desde un punto de vista obrerista. El 1 de mayo se convirtió en la ocasión perfecta para denunciar la situación de la clase trabajadora desde la doctrina cristiana, y la importancia de esta fecha creció de año en año.

Era esta importancia la que llevaba a la HOAC, HOACF, JOC y JOCF de Zaragoza a elaborar una circular “Urgente-importante”, en la que se pedía a todos realizar un gran esfuerzo para que los actos previstos con ocasión del 1 de mayo de 1962 fueran un éxito y contaran con la participación que merecían. Se pretendía así “lograr una auténtica representación de todos los obreros de Zaragoza” y se recordaba, además, “que nos miran desde todos los frentes: AC, sacerdotes y organizaciones” y “comunistas, socialistas y clase trabajadora en general”⁸⁵⁹. El prestigio y la legitimidad de las organizaciones apostólicas estaban en juego, tanto de cara a la propia Iglesia como a otras organizaciones obreras.

Los actos organizados incluían dos actividades los días previos –un cineclub y una Hora Santa para militantes–, pero los dos momentos clave de la celebración del 1 de mayo eran la misa que tendría lugar en la basílica del Pilar y la posterior asamblea para trabajadores, que contaría con la asistencia del Arzobispo de Zaragoza, Casimiro Morcillo. En efecto, la misa celebrada cada 1 de mayo era el evento central de las actividades oficiales que se llevaban a cabo.

La memoria de la JOC del curso 1962-1963 informa, además, de la celebración de diversos actos en una casa rural, entre los que se incluía la intervención de militantes de los movimientos apostólicos “resaltando el significado de la fiesta”. A estos actos, a los que la JOC atribuía una “solemne brillantez”, habrían asistido unas 600 personas, siendo

⁸⁵⁸ Citado en María Dolores DE LA CALLE VELASCO: "El primero de mayo...", p. 102.

⁸⁵⁹ HOAC, HOACF, JOC y JOCF, “Urgente-importante, ante el 1 de mayo de 1962” (Zaragoza, s.d.), AJOCZ, Caja 1 - *JOAC 1995. JOC Zaragoza 58-62*.

casi la mitad de ellas militantes o influenciados de la JOC y la JOCF⁸⁶⁰.

Con ocasión del 1 de mayo se elaboraban también documentos informativos o de denuncia a repartir entre los trabajadores. Por ejemplo, en mayo de 1970 se preveía dedicar la *Hoja informativa* de la HOAC al 1 de mayo, para lo cual se pensaba contactar “con Polo”⁸⁶¹. Se trataba, muy probablemente, de Francisco Polo, abogado laboralista destacado en la lucha antifranquista en Zaragoza.

Contamos también con una octavilla firmada por la HOAC que, si bien no tiene fecha, varios indicios nos permiten datarla a comienzos de los años setenta⁸⁶². El texto calificaba el 1 de mayo como “recuerdo de luchas, sangre, dolor de la clase obrera” y lo consideraba “día de esperanza para el pueblo”. Se pasaba a continuación a denunciar la situación vivida por la clase trabajadora española, que sufría más que nadie los efectos de la galopante inflación; así como la represión que hacía que los “mejores hombres” del pueblo, “luchadores por la justicia”, estuvieran en prisión acusados de subversión o propaganda ilegal. Estos trabajadores que sufrían la represión, “a veces disimulada” en forma de despidos, eran puestos en relación con Cristo, que “sigue hoy sentenciado en los pobres y encarcelado”.

La culpa de toda esta situación la tenía, según la octavilla, el sistema capitalista, “incapaz de resolver la lucha de clases, porque su misma entraña es lucha de clases”. Se afirmaba por ello que se trataba de un sistema perverso, y se remitía en dos ocasiones a las palabras de Pablo VI: la primera, citando la encíclica *Populorum progressio*⁸⁶³, de 1967, que consideraba el capitalismo liberal o el “liberalismo sin frenos” que acompañaba a la industrialización como un “nefasto sistema” que provocaba numerosos abusos. Para

⁸⁶⁰ “Memoria de la Juventud Obrera Católica Zaragoza, curso 1962-1963”, AJOCZ, Caja 1 - JOAC 1995. JOC Zaragoza 58-62, Carpeta *Cartas JOC-Zaragoza 58-62*, p. 4.

⁸⁶¹ Acta de la “Reunión de la Comisión Diocesana celebrada el 4 de mayo de 1970” en el centro Fuenclara de Zaragoza, AHOACZ, Carpeta *Historia HOAC ZZA*.

⁸⁶² Octavilla s.t. y s.d. referida al 1º de mayo, AHOACZ, Carpeta *Historia HOAC ZZA*, Subcarpeta *Paco Pérez*.

⁸⁶³ “Carta encíclica *Populorum Progressio* del Papa Pablo VI a los Obispos, sacerdotes, religiosos y fieles de todo el mundo y a todos los hombres de buena voluntad sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos”, 26 de marzo de 1967.

reprobarlos, Pablo VI recordaba “que la economía debe estar al servicio del hombre”.

Terminando la octavilla se volvía a citar al Pontífice y su carta enviada en 1971 al cardenal Presidente del Consejo para los Seglares y de la Comisión Pontificia “Justicia y Paz”⁸⁶⁴, en la que señalaba que no era suficiente con denunciar las injusticias ya que “estas palabras no tendrán peso real si no van acompañadas en cada uno por una toma de conciencia más viva de su responsabilidad y de una acción efectiva [subrayado en el original]”. Se llamaba así a quien leyera la octavilla a trabajar activamente por la eliminación de las injusticias que vivía la clase obrera española.

El texto combinaba, como vemos, referencias al Evangelio y a la doctrina pontificia respecto a la justicia social y la economía, con un lenguaje que hablaba explícitamente de lucha de clases, de opresores y de represión de la clase obrera. Todo lo expuesto conectaba, de esta manera, con el punto de partida de la octavilla, en la que la HOAC reivindicaba la fecha del 1 de mayo manteniendo “su fidelidad a Cristo y a la clase obrera”.

Como decimos, no conocemos la fecha exacta de la octavilla, pero es muy probable que fuera elaborada y difundida todavía durante el régimen franquista. Demuestra, además, una toma de posición muy clara frente a la represión que vivían los trabajadores comprometidos en la lucha obrera, siempre apoyándose en la Doctrina Social de la Iglesia.

4.4.3 Cooperativismo y vivienda obrera

Precisamente la DSI recomendaba, a través de la encíclica *Gaudium et Spes*, incorporar a los trabajadores a la gestión de sus empresas, en la forma que se considerase más conveniente. Este tipo de postulados permitieron que los sectores más avanzados del catolicismo social fomentaran, por ejemplo, la creación de cooperativas de trabajadores. El caso más paradigmático fue el de la cooperativa Mondragón, incomprensible sin el apostolado realizado por el sacerdote José María Arizmendiarieta (1915-1976) desde los

⁸⁶⁴ “Carta apostólica *Octogesima Adveniens* de Su Santidad el Papa Pablo VI al Señor Cardenal Mauricio Roy, Presidente del Consejo para los seglares y de la Comisión Pontificia “Justicia y Paz”. En Ocasión Del LXXX Aniversario de la Encíclica *Rerum Novarum*”, Vaticano, 14 de mayo de 1971.

años cuarenta⁸⁶⁵.

En el seno de la HOAC también existía un sustrato teórico que favoreció que los militantes se comprometieran en cooperativas. Se trataba de algunos de los postulados de Guillermo Rovirosa, quien “consideraba las cooperativas la herramienta más idónea para construir una sociedad nueva basada en el horizonte comunitario de las enseñanzas evangélicas”⁸⁶⁶. Por ello, desde la Hermandad se fomentó la creación de cooperativas por parte de sus militantes, llegando a crear en 1961 un Servicio Cooperativo dedicado a este fin.

En el caso de la HOAC de Zaragoza la experiencia cooperativista se concretó, fundamentalmente, en el ámbito de la vivienda. Estas cooperativas no estaban integradas exclusivamente por miembros de la HOAC, sino que se trataba frecuentemente de iniciativas con origen en otras instituciones católicas, especialmente durante los años cuarenta y cincuenta. En cualquier caso, el cooperativismo fue una de las “tareas marginales” hacia las que más se orientaron los militantes *hoacistas*.

Según el testimonio de Alfonso Antorán, militante de la HOAC durante sus primeros años, un grupo *hoacista* planteó en una reunión, ya en 1947, construir viviendas en cooperación, para lo que los interesados trabajarían gratis en su tiempo libre. La propuesta caló y atrajo a otras organizaciones religiosas, dando lugar al Patronato Hogar Cristiano. Así, se inició la construcción de una barriada de casas de una y dos plantas en el barrio de Torrero, y otra en Balsas de Ebro Viejo, además de un bloque de viviendas en la Avenida de Cataluña, en Zaragoza, y otro en la localidad de Gallur⁸⁶⁷.

⁸⁶⁵ Antonio MÍGUEZ y Fernando MOLINA: "José María Arizmendiarieta y Mondragón: cooperativismo cristiano y movimiento social en el franquismo (1941-1959)", *Historia del presente*, 11, 2008, pp. 125-140; véase también la película documental de Gaizka URRESTI: *Arizmendiarieta, el hombre cooperativo*, Urresti Producciones y Altube Filmeak, 2018.

⁸⁶⁶ Enrique BERZAL DE LA ROSA: "Movimientos seculares...", p. 59.

⁸⁶⁷ Testimonio de Alfonso Antorán en “HOAC de Zaragoza. Primeros retazos para una historia”, recopilación de documentos facilitada por Rafael Nogués, p. 15 y *Gran Enciclopedia Aragonesa*, “Hermandad Obrera de Acción Católica”. Recuperado de internet: (http://www.encyclopedia-aragonesa.com/voz.asp?voz_id=6764&voz_id_origen=906).

Otra importante iniciativa en la que participaron miembros destacados de la HOAC como Ángel Liso y el consiliario Venancio de Huarte fue el Patronato Social Católico de Torrero, impulsado en 1950 desde el centro Interparroquial de AC. Además de la construcción de 355 viviendas, escuelas y guarderías, el Patronato impulsó la creación del Cine Torrero en 1953 y la fundación en 1967 del centro deportivo Stadium Venecia⁸⁶⁸.

En 1968 se puso en marcha la cooperativa Juan XIII, en cuya iniciativa cumplió un rol importante el *hoacista* Antonio Sofín, según su propio testimonio. También Teresa Callejo, de la JOC, fue cooperativista de este bloque de viviendas que se construyó en la calle Asín y Palacios, en el entorno del campo de fútbol La Romareda. Sofín relata que, tras terminar su equipo del centro de Fuenclara el estudio de los GOES, se decidió conjuntamente dónde debía concretar cada miembro su compromiso temporal. Así, Santolaria y Torrecilla se orientaron hacia el Sindicato Vertical, Lozano y Muñoz formaron una cooperativa de crédito y Sofín impulsó la Cooperativa Juan XIII, en la que “éramos todos obreros, todos trabajadores manuales, o bien de oficinas, pero no había nadie de carrera”. Si bien no eran todos miembros de la HOAC, Sofín afirma que sí había varios militantes, además de compañeros de trabajo y amigos que se fueron uniendo a la cooperativa, siendo terminadas las obras en 1972⁸⁶⁹.

Lo interesante no es solo la iniciativa en sí misma, a través de la cual los trabajadores ponían solución de manera autónoma al problema de la vivienda obrera, sino también la manera en la que se concebía la formación de esta cooperativa como una extensión de la actividad de la HOAC. En este caso, y como se ha mencionado, otros dos miembros del equipo formaron una cooperativa de crédito en la que habría llegado a haber, según Sofín, unas 100.000 o 200.000 pesetas ahorradas. Sin embargo, la temprana muerte de sus dos responsables hizo que la cooperativa se disolviese⁸⁷⁰.

⁸⁶⁸ Centro Social San Antonio, “Participación del Patronato Social Católico de Torrero”. Recuperado de internet: (<http://centrosocialsanantonio.es/antecedentes/participacion-de-el-patronato-social-catolico-de-torrero/>).

⁸⁶⁹ Entrevista oral a Pilar AÑÓN y Antonio SOFÍN, Zaragoza, 4 de noviembre de 2019.

⁸⁷⁰ Testimonio manuscrito de Antonio SOFÍN, AHOACZ, Carpeta *Historia HOAC ZZA*, subcarpeta *Paco Pérez*, p. 3. El documento habla también de una Hermandad “para ayudarnos cuando estamos de baja” que

El problema de la vivienda obrera afectaba no solo a familias y matrimonios, sino también a los jóvenes trabajadores que emigraban a la capital aragonesa en busca de un futuro. A los problemas específicos que sufrían como jóvenes y como obreros se sumaba el desarraigo y las dificultades para encontrar o pagar una vivienda durante los primeros meses. Por ello, la JOC se preocupó de esta cuestión. La JOC-F francesa había creado en 1940 en la ciudad de Tours el primero de los *Foyers de Jeunes Travailleurs*⁸⁷¹, dando así origen a la amplia red de residencias que todavía hoy acoge a miles de jóvenes trabajadores en todo el país galo. Se trataba no solo de dar alojamiento a estos jóvenes, sino también de acompañarlos desde el punto de vista humano y de extender el proyecto *jocista* de formación integral de la juventud trabajadora.

En Zaragoza, la JOC reseñaba en abril de 1962 la inauguración de una Residencia Obrera y el proyecto de puesta en marcha de otra más⁸⁷², que debió de abrirse en enero de 1963 y que la propia JOC calificó de “obra de repercusión regional”⁸⁷³. Es probable que alguna de estas residencias fuese la situada en la calle Cartagena, en el barrio de San José. Aunque no dependía directamente de la organización apostólica, Laureano Molina relata que “estaba llena de jóvenes trabajadores de los que la mayoría pertenecían a la JOC. Resultaba una residencia más económica que cualquier otra hospedería. Eran jóvenes venidos a trabajar a la ciudad desde el campo aragonés y algún que otro emigrante de otros lugares”⁸⁷⁴.

El cura obrero José Ignacio de Miguel fue nombrado en 1967 párroco de San Agustín y director de la cercana Residencia Obrera. Según Iván Valén, de Miguel dio a la residencia “una orientación nueva, concediéndoles más responsabilidad a los chicos, con

habría funcionado hasta 1993, pero el nombre de su impulsor es ilegible.

⁸⁷¹ Olivier GALLAND y Marie-Victoire LOUIS: *Jeunes en transit : l'aventure ambiguë des foyers de jeunes travailleurs*, Paris, Les éditions ouvrières, 1984.

⁸⁷² “Informe de actividades zona de Aragón de JOC durante el periodo de liberación del responsable de la zona Aragón”, AJOCZ, Caja 1 - JOAC 1995. *JOC Zaragoza* 58-62, p. 4.

⁸⁷³ *Ibid.*, p. 3.

⁸⁷⁴ Laureano MOLINA: “Un mundo nuevo”.

más contacto personal con ellos”⁸⁷⁵. La experiencia se truncó cuando el arzobispo de Zaragoza, Pedro Cantero Cuadrado, recibió informes policiales que denunciaban la celebración de reuniones de CCOO en la residencia, lo que conllevó en 1969 el cierre de la misma y la destitución de Ignacio de Miguel de su cargo como párroco de San Agustín⁸⁷⁶, a pesar del movimiento de solidaridad que algunos sacerdotes progresistas habían iniciado en su defensa⁸⁷⁷.

4.4.4 Difusión y financiación

Otra de las tareas primordiales realizadas por las dos organizaciones de apostolado fue la de la información. Sus publicaciones, principalmente el *¡Tú!* y el *Juventud Obrera*, cumplieron una importante función de suplencia e informaron sobre las condiciones de vida de la clase trabajadora española, la actividad sindical de otros países y conflictos laborales en España. Ambos se elaboraban y publicaban a nivel nacional. Pero era preciso implicar a los militantes de base en su realización:

“En los primeros tiempos del *¡Tú!* se vio la necesidad de que el periódico fuese de los obreros y escrito por los obreros. Pero los obreros de aquellos tiempos no teníamos la formación necesaria para darle un estilo literario. Sabíamos como nadie captar los casos de injusticias sociales que se daban en las fábricas y talleres, pero carecíamos de formación periodística y social para saber plasmarlos en el *¡Tú!*”⁸⁷⁸.

Por ello, la Comisión Nacional de la HOAC creó en 1949 cursos de periodismo por correspondencia, para que las diócesis nutriesen el *¡Tú!* con artículos elaborados por sus militantes tratando sobre sus problemas como obreros. En Zaragoza se matricularon cuatro personas, que recibían los materiales de la Comisión Nacional y los estudiaban en grupo para, después, ejercer como corresponsales del *¡Tú!* en Zaragoza y escribir artículos

⁸⁷⁵ Iván VALÉN FALCÓN: *Conflictividad en la Iglesia aragonesa...*, p. 64.

⁸⁷⁶ *Ibid.*

⁸⁷⁷ Laureano MOLINA: “Un mundo nuevo”.

⁸⁷⁸ Jesús GARCÍA ARTAL: “Grupos de periodismo y Grupos Obreros de Estudios Sociales: GOES”, testimonio manuscrito recogido en “HOAC de Zaragoza. Primeros retazos para una historia”, recopilación de documentos facilitada por Rafael Nogués, p. 16.

y reportajes que se referían a situaciones específicas de la diócesis.

Además de participar en la elaboración de las publicaciones apostólicas, los militantes tenían también un papel primordial en su distribución. De hecho, una obligación de todo socio era dar la mayor difusión posible al *Juventud Obrera* y al *¡Tú!*. Esto servía para dar a conocer los movimientos, al tiempo que suponía una fuente de ingresos.

Lo mismo ocurría con la venta del calendario JOC-F, medio de difusión y de financiación muy importante para la organización, que insistía a sus militantes sobre el esfuerzo que debían realizar para llegar al mayor número posible de hogares obreros y lugares de trabajo. El calendario comenzó a editarse a nivel nacional, de manera conjunta entre la JOCF y la JOC, en 1953 con una tirada de 2.000 ejemplares⁸⁷⁹. Había alcanzado los 150.000 ejemplares vendidos en 1962, cifra que se mantuvo estable hasta, al menos, 1965. De los 150.831 calendarios vendidos en 1965, 6.527 correspondían a la zona de Aragón, muy por detrás de los más de 26.000 vendidos en Cataluña y los 21.000 de Vizcaya⁸⁸⁰.

A través de sus fotografías mensuales pretendía transmitir a los obreros “un mensaje de Unión, Esperanza y Fraternidad”⁸⁸¹. La venta la realizaban de manera conjunta la JOCF y la JOC, en parejas formadas por un chico y una chica, siendo el método más habitual ir de puerta en puerta. De esta manera se habían vendido 2.000 calendarios de 1960 en la ciudad de Zaragoza, siendo mayor la acogida en los barrios obreros. Se destacaba, además, que ningún calendario se había vendido “sin una explicación clara y concreta del significado de lo reflejado en cada mes, así como su importancia en el mundo del trabajo”⁸⁸².

⁸⁷⁹ Boletín de pedido calendario JOC-JOCF 1963, AJOCZ, Caja 1 - JOAC 1995. JOC Zaragoza 58-62, Carpeta *Cartas JOC-Zaragoza* 58-62.

⁸⁸⁰ Josep CASTAÑO COLOMER: *La JOC en España...*, pp. 90 y 108.

⁸⁸¹ Boletín de pedido calendario JOC-JOCF 1963, AJOCZ, Caja 1 - JOAC 1995. JOC Zaragoza 58-62, Carpeta *Cartas JOC-Zaragoza* 58-62.

⁸⁸² Memoria anual JOC 1959-1960 (Zaragoza, octubre de 1960), AJOCZ, Caja 1 - JOAC 1995. JOC

Así pues, la importancia de la venta del calendario no era solo financiera, aunque este aspecto era permanentemente recordado y destacado en todas las instrucciones sobre el calendario JOC-F. Era también un medio de concienciación de la juventud trabajadora, así como de descubrimiento y compromiso para los militantes que llevaban a cabo su venta. La distribución del calendario exigía un esfuerzo importante, en ocasiones poco fructífero, que hacía que algunos se “quemaran” mientras a otros les empujaba a “lanzarse”⁸⁸³. Varios equipos destacaban también que la venta del calendario por diferentes barrios de la ciudad les había permitido descubrir ambientes y problemas nuevos y desconocidos para ellos.

4.4.5 Atención a colectivos específicos

Si la HOAC-F y la JOC-F habían nacido como movimientos adaptados al apostolado de la clase obrera, la especialización podía ir más allá para atender a sectores específicos de esa misma clase. En el caso de la JOC-F, se incidía con frecuencia en la opresión que sus militantes sufrían no solo por ser clase obrera, sino también por su edad. Su juventud determinaba, además, que estuvieran marcados por preocupaciones y problemas como la formación, el noviazgo y posible matrimonio, las diversiones o la explotación añadida a la que podían ser sometidos en sus lugares de trabajo por su inexperiencia.

La juventud del público objetivo de la JOC-F determinaba también que se encontraran en situaciones comunes muy determinadas, como la de aprendiz, tener que hacer la mili o, en el caso de las chicas, trabajar como empleadas de hogar. Decenas de miles de ellos, al igual que trabajadores adultos, se vieron obligados a emigrar a grandes ciudades españolas o a otros países. De todos estos colectivos se ocuparon la JOC y la JOCF.

Zaragoza 58-62, p. 2.

⁸⁸³ Acta de la “Reunión de la zona de Aragón” (20 de enero de 1963), AJOCZ, Caja 1 - *JOAC 1995. JOC Zaragoza 58-62*, Carpeta *Cartas JOC-Zaragoza 58-62*, p. 7.

4.4.5.1 *Aprendices*

La atención que la JOC-F prestó a los aprendices fue muy significativa⁸⁸⁴. Como se ha explicado en páginas anteriores, la JOC-F se organizaba por “adaptaciones” en función de la edad, existiendo una específica para Aprendices. Colectivo especialmente vulnerable por su edad, se aplicaba el *Ver, Juzgar y Actuar* para sacar a la luz los problemas específicos que vivían y llevar a cabo pequeñas acciones que los solucionaran, buscando en último término desarrollar en ellos la conciencia de clase.

De hecho, el objetivo general de la campaña de Aprendices del curso 1971-1972 era “Por una acción que desarrolle la conciencia de clase”. Esto sería la base desde la que se podría construir un aprendiz comprometido con el mundo y con su clase. Era imprescindible, en primer lugar, descubrir las causas profundas que impedían el desarrollo de los valores que debían caracterizar a los jóvenes, fueran causas políticas, económicas o sociales⁸⁸⁵.

Para ello, la campaña proponía posibles acciones a llevar a cabo en el trabajo, como reivindicar, junto a otros aprendices, batas, que se les diera de alta en la seguridad social, contratos o el pago de las horas extraordinarias. También se sugería formar grupos de empresa con los aprendices, intentando que “el aprendiz se meta dentro de la lucha obrera y vea su papel y lo que puede aportar a los comités de empresa con sus características de aprendiz, y planteando su acción como obrero”⁸⁸⁶.

La adaptación de Aprendices utilizaba los mismos métodos que el resto de la JOC para conseguir nuevos influenciados y militantes. Uno de ellos era la encuesta masiva, que se establecía cada año a nivel nacional en función del tema de la campaña de curso,

⁸⁸⁴ También el Frente de Juventudes trató de encuadrar a los aprendices en una sección específica. Sin embargo, según Ruiz Carnicer, las dificultades para poner en marcha de forma efectiva y rápida la infraestructura del Frente de Juventudes hicieron que “secciones importantes como la de Aprendices, dirigida a los jóvenes obreros, apenas tengan virtualidad”. Jordi GRACIA y Miguel Ángel RUIZ CARNICER: *La España de Franco (1939-1975): cultura y vida cotidiana*, Madrid, Síntesis, 2001, p. 103.

⁸⁸⁵ “Aprendices, curso 71-72”, AJOCH, Caja 7, carpeta 5 (Aprendices), subcarpeta 4 (Cursos de aprendices), p. 10.

⁸⁸⁶ *Ibid.*, p. 15.

y que estaba destinada a sacar a la luz la situación de los aprendices y los problemas comunes a todos ellos. Para llevarla a cabo, los aprendices de la JOC repartían encuestas entre los jóvenes de su barrio y se convocaba una asamblea para analizar las respuestas y las conclusiones extraídas. En el caso que nos ocupa, un *Boletín de Aprendices* de principios de los años setenta reseñaba asambleas en los barrios Oliver, San Eugenio y las Delicias en Zaragoza⁸⁸⁷.

La asistencia a estas asambleas fue diferente en cada barrio, contrastando los más de cincuenta jóvenes que acudieron a la del barrio Oliver con los doce de San Eugenio. Lo que sí es destacable en todos los casos en los que se da información al respecto es la escasa o nula asistencia de chicas: no acudió ninguna a la asamblea de San Eugenio, y de la de Delicias surgieron cuatro equipos de acción, de los cuales sólo uno estaba formado por chicas. A pesar de esto y de la desigual afluencia en los diferentes barrios, los aprendices se mostraban satisfechos con las asambleas, y las conclusiones extraídas de ellas y de las encuestas son similares.

Lo primero que se subrayaba en todos los casos era la capacidad demostrada para reflexionar sobre sus problemas, descubrir que eran comunes a todos los jóvenes aprendices y planificar qué podían hacer para resolverlos. Entre estos problemas destacaban, sobre todo, los laborales y los respectivos al ocio de la juventud. En cuanto a los primeros, se denunciaba que muchos jóvenes tenían que comenzar a trabajar a los 12 años, que gran cantidad de los aprendices no estaban asegurados y que eran frecuentes las jornadas de 11 o 12 horas, obligados por la situación económica familiar o por el propio taller. Además, como problema propio a los aprendices, se señalaba reiteradamente que “lo que menos hacemos es aprender”, ya que, por el contrario, se dedicaban a realizar trabajos como barrer o hacer recados y, en el caso de solicitar que les enseñaran a ejercer su oficio, se les asignaba un trabajo de oficial manteniendo la remuneración de aprendiz.

En definitiva, señalaban que estaban marginados en un doble sentido: por pertenecer a la clase obrera, y, sobre todo, por ser jóvenes en un mundo liderado por los

⁸⁸⁷ *Boletín de aprendices Aragón-Rioja*, n.º 8, s.d., ca. 1972, ACNJOC, caja 1-J (2).

adultos. Por ello, señalaban la necesidad de que el movimiento estuviera dirigido por los propios jóvenes, y no por adultos que ni siquiera se preguntaban por los intereses reales de estos aprendices. A pesar de esa reivindicación de autonomía, la madurez de algunas de las conclusiones nos lleva a interrogarnos por el peso real de los consiliarios, presidentes diocesanos y responsables de mayor edad en la organización y desarrollo de este tipo de actividades. En cualquier caso, queda claro el punto de vista que desde la JOC se inculcaba a estos jóvenes: se trataba de hacerles tomar conciencia de su opresión como obreros y como jóvenes, y se les instaba a organizarse para luchar contra ella.

4.4.5.2 La “Acción soldados”

Una de las experiencias que marcaron la vida de muchos jóvenes españoles hasta 2001 fue la del servicio militar obligatorio. Este les alejaba de sus casas y de su entorno durante meses, poniendo en pausa sus estudios, noviazgos o vida laboral. En lo que concernía a la JOC, la *mili* también podía interrumpir el proceso de iniciación a la organización. Por estas razones, existía en la JOC la “Acción soldados”, que se encargaba de apoyar a los jóvenes que realizaban el servicio militar.

Este trabajo empezaba antes de que los reclutas se fueran al cuartel, buscando entrar en contacto con nuevos jóvenes. Para ello se organizaban charlas abiertas en las que se explicaba en qué consistía el servicio militar y se preparaba una “despedida de quintos”. La Comisión Nacional daba una serie de consejos sobre el tipo de actividades que se podían realizar para esta fiesta, y proponía además ir a la estación a despedirles,

“con lo que habremos dado un paso para la conquista de esos jóvenes, si les hemos sabido hacer felices, siendo posible así continuar nuestro contacto con ellos, por medio de que lo que se apuntaba anteriormente del envío de algo que les sea grato y les recuerde las horas pasadas juntos esos días en que vivieron la alegría sana que supimos darles”⁸⁸⁸.

En efecto, uno de los objetivos de estas actividades previas era conseguir las señas de algunos de estos nuevos influenciados para, una vez en el cuartel, mantener

⁸⁸⁸ Comisión Nacional JOC, Servicio soldados: “Campana premilitar” 1961, AJOCZ, Caja 1 - *JOAC 1995*. *JOC Zaragoza 58-62*, p. 6.

correspondencia con ellos y enviarles materiales y publicaciones como el *Juventud Obrera*.

En lo que respecta a los militantes *jocistas* que se marchaban para hacer el servicio militar, la JOC les recordaba que no se trataba de un periodo de descanso en el apostolado, sino todo lo contrario. Las dificultades y problemas que se iban a encontrar los jóvenes durante la *mili* hacían que tuvieran que entregarse más de lo habitual a su apostolado⁸⁸⁹, y la experiencia en su conjunto era vista como una excelente oportunidad para ampliar el campo del apostolado *jocista*.

Así pues, la “Acción soldados” tenía como objetivo último no perder a los militantes ya iniciados, y llegar a jóvenes a los que no sería posible influenciar de otra manera por encontrarse en otros ambientes.

4.4.5.3 Migraciones

Otra realidad frecuente en la España de los años cincuenta y sesenta fue la emigración a diferentes países europeos. La Iglesia no podía dejar desatendida a la masa de trabajadores españoles, unos tres millones según algunas estimaciones⁸⁹⁰, que se buscaban la vida en países como Alemania, Francia o Suiza, razón por la cual se envió a capellanes de emigrantes y a consiliarios de la HOAC y la JOC.

Así, la HOAC desarrolló una presencia y una estructura considerables en Alemania y Suiza, mientras los trabajadores españoles que desearan implicarse en el apostolado obrero en Francia tuvieron que integrarse en la *Action Catholique Ouvrière* (ACO) existente en aquel país. Algo parecido ocurría con la JOC al tratarse de una organización internacional. Así, los *jocistas* contaban con la JOC de los países a los que habían emigrado para poder ejercer su apostolado⁸⁹¹. A pesar de ello, se constituyeron secciones de la JOC española en el extranjero, con el fin de dedicarse de manera diferenciada a los

⁸⁸⁹ *Ibid.*, p. 1.

⁸⁹⁰ Ángeles GONZÁLEZ-FERNÁNDEZ: "Población y sociedad", en Jordi CANAL (ed.): *Historia contemporánea de España. Volumen 2 (1931-2017)*, Barcelona, Taurus, 2017, p. 431.

⁸⁹¹ Basilisa LÓPEZ GARCÍA: *Aproximación a la historia de la HOAC...*, p. 172.

inmigrantes y a sus problemas específicos en el país de acogida.

Fue el caso de Alemania, donde en 1961 se reunieron 30 dirigentes españoles de JOC y JOCF, dando lugar a la constitución de cinco equipos regionales y al Comité responsable de la JOC española en Alemania⁸⁹². También en Francia existían grupos importantes de la JOC-F española, con un liberado y una liberada nacionales, y varios semiliberados regionales⁸⁹³.

Además, la JOC española en Alemania empezó a editar en 1961, bajo los auspicios del Secretariado nacional de la JOC alemana, la revista mensual *Avanzada*⁸⁹⁴. La revista tiraba 5.000 ejemplares en 1963, a difundir entre los españoles residentes en la República Federal Alemana, Francia, Suiza y el norte de Italia. De tendencia antifranquista, la difusión de esta publicación y la tarea que realizaban consiliarios y seglares pudo contribuir a la toma de conciencia política de algunos de estos emigrantes⁸⁹⁵.

Para la HOAC y la JOC no se trataba únicamente de realizar una tarea asistencial y de apostolado, sino también de denunciar las condiciones con las que se encontraban estos trabajadores en el extranjero y las causas que empujaban a cientos de miles de compatriotas a emigrar. Por ello, en abril de 1961 la JOC y la JOCF elaboraron una declaración conjunta “ante el problema de la emigración”. En ella se referían tanto a la emigración interior como exterior, considerando que para estos jóvenes obreros planteaba “graves problemas religiosos y morales”, les impedía desarrollarse plenamente como personas y les enfrentaba al aislamiento en una comunidad desconocida para ellos. Tras señalar algunas de las causas de esta situación y afirmar “que no se puede decir que un país es cristiano cuando ve la emigración como única solución a los problemas plateados”, se reivindicaban unas condiciones dignas para los emigrantes en los aspectos

⁸⁹² Josep CASTAÑO COLOMER: *La JOC en España...*, p. 86.

⁸⁹³ Entrevista oral a María ARRONDO ARRONDO, Zaragoza, 8 de enero de 2019.

⁸⁹⁴ Josep CASTAÑO COLOMER: *La JOC en España...*, p. 87.

⁸⁹⁵ Carlos SANZ DÍAZ: "Las movilizaciones de los emigrantes españoles en Alemania bajo el franquismo. Protesta política y reivindicación sociolaboral", *Migraciones & Exilios: Cuadernos de la Asociación para el estudio de los exilios y migraciones ibéricos contemporáneos*, 7, 2006, pp. 51-79, esp. p. 62.

administrativo, laboral y humano⁸⁹⁶.

El problema de la emigración ocupó un lugar importante en el XVI Consejo Nacional de la JOC, celebrado en Oviedo en 1963, y en la Semana Internacional celebrada ese mismo año. Se llamaba a los *jocistas* emigrantes a ser misioneros de la JOC entre sus compatriotas en el extranjero y se proponía, incluso, que hubiera “militantes que vayan a Europa con la única intención de crear JOC”. Se reconocía también el esfuerzo de esos militantes emigrados gracias a los cuales la JOC-F española en el extranjero había conseguido crecer en los años precedentes⁸⁹⁷.

En un plano más local, y con el objetivo de preparar dicha Semana Nacional, la JOC de Zaragoza distribuyó entre sus militantes un cuestionario sobre las migraciones. El cuestionario se ocupaba no solo de la emigración exterior, sino también de la que se daba en el interior de España desde las regiones menos industrializadas. Se instaba a los *jocistas* a tomar conciencia de la situación de los jóvenes que emigraban a Zaragoza y a reflexionar sobre el trato y recibimiento que ellos mismos les daban⁸⁹⁸.

4.4.5.4 Empleadas de hogar

Uno de los colectivos más precarios, de entre esta población migrante, era el de las empleadas de hogar, tanto dentro como fuera de España. Movidas por la necesidad económica, muchas jóvenes se fueron de sus pueblos a grandes ciudades españolas y europeas. Trabajar como interna en el domicilio de una familia que proporcionaba cama y comida permitía integrar el mercado laboral y salir de su localidad teniendo las necesidades básicas cubiertas, a cambio de salarios bajos, falta de privacidad y límites difusos entre la jornada laboral y el tiempo personal para descansar, divertirse o formarse.

Las jóvenes que se marchaban al extranjero sufrían, además, la dificultad de la

⁸⁹⁶ Josep CASTAÑO COLOMER: *La JOC en España...*, p. 86.

⁸⁹⁷ Comisiones Nacionales JOC-JOCF: documento de trabajo para la Semana Internacional JOC, celebrada el 25-31 de marzo de 1963, AJOCZ, Caja 1 - *JOAC 1995. JOC Zaragoza 58-62*, p. 6.

⁸⁹⁸ Comisión Diocesana JOC: “A todos los militantes de Zaragoza” (1962-1963), AJOCZ, Caja 1 - *JOAC 1995. JOC Zaragoza 58-62*.

lengua y la discriminación por ser extranjeras, lo que les exponía a mayores abusos. Fue el caso de María Arrondo, quien trabajó durante años en los barrios burgueses de la periferia de París y que terminó siendo responsable europea de la sección de Empleadas de hogar de la JOC⁸⁹⁹. Como ella, miles de jóvenes españolas y portuguesas se convirtieron en *bonnes à tout faire* en condiciones laborales, a menudo, deplorables.

Así pues, se trataba de un colectivo especialmente precarizado, explotado por razones de clase, género y edad, y también como migrantes extranjeras en los casos en los que trabajaban fuera de España. Estaban, además, al margen del movimiento obrero organizado. Por todo ello, la JOC creó una sección específica de Empleadas de hogar, que se organizó tanto en España como a nivel europeo y a la que, según José Antonio Lahoz, se daba “un trato especialísimo”⁹⁰⁰. Como explica Eider de Dios, la JOC fue “el primer colectivo que integró a las empleadas de hogar dentro del movimiento obrero después de la II República”⁹⁰¹, mientras Sandra Blasco afirma que “fue la JOC quien intentó, de forma pionera, concienciar y organizar a nivel europeo a las empleadas de hogar”⁹⁰².

Las características de este sector laboral, sin un lugar de trabajo común, hacían más difícil la iniciación de nuevas jóvenes, por lo que la tarea de la responsable de la sección de empleadas de hogar empezaba por ir de puerta en puerta por las casas en las que trabajaban⁹⁰³. También se intentaba que las empleadas de hogar militantes de la JOC fueran estableciendo contactos personales con otras compañeras en circunstancias como la salida de misa, cuando se encontraban haciendo la compra o cuando salían juntas en su tiempo libre⁹⁰⁴.

⁸⁹⁹ María ARRONDO: *Yo, la chacha*, Madrid, AQ Ediciones, 1976.

⁹⁰⁰ Entrevista oral a José Antonio LAHOZ, Zaragoza, 31 de octubre de 2019.

⁹⁰¹ Eider DE DIOS FERNÁNDEZ: "Trabajadoras, ¿católicas?, ¿feministas?... ", p. 244; véase también ÍD.: *Sirvienta, empleada, trabajadora de hogar: género, clase e identidad en el franquismo y la transición a través del servicio doméstico (1939-1995)*, Málaga, Universidad de Málaga, 2018, especialmente el capítulo “La experiencia de las empleadas de hogar en la JOC”, pp. 244-272.

⁹⁰² Sandra BLASCO LISA: *La construcción de las subjetividades feministas...*, p. 192.

⁹⁰³ Entrevista oral a Teresa CALLEJO, María Fernanda RUIZ y Cándido GUILLÉN, Zaragoza, 4 de noviembre de 2019.

⁹⁰⁴ JOC: “Un equipo lucha y vence” (pp. 22-24) y “Monografía de un grupo” de Madrid (pp. 25-30) en

El objetivo último de la JOC era la desaparición de las empleadas de hogar como profesión, por considerar que su trabajo no aportaba nada útil a la sociedad. Por esta razón, afirmaban que su explotación era “un poco distinta a la del resto de trabajadores”, y una encuesta realizada entre las empleadas de hogar de Madrid arrojaba como resultado que el 81% de ellas consideraban que su profesión existía únicamente para satisfacer el capricho de familias privilegiadas y que debería desaparecer⁹⁰⁵.

Sin embargo, eran conscientes de que esta profesión no desaparecería mientras existiera “una clase privilegiada que tiene poder sobre todo”. Asimismo, se reconocía que no había suficiente empleo para todas las jóvenes y que la mayoría de estas chicas sin estudios no podían permitirse renunciar a un puesto de trabajo como empleada de hogar. Por todo ello, aplicaban el pragmatismo actuando por mejorar sus condiciones de trabajo y de vida mientras miles de mujeres se vieran obligadas a trabajar en el servicio doméstico.

Los instrumentos que utilizaba la JOC para este objetivo eran los boletines que editaban, la constitución de equipos de acción y la celebración de reuniones y asambleas. A través de estas herramientas se planificaban acciones para mejorar sus condiciones de trabajo más inmediatas y que se aplicase la legislación ya existente, o para conseguir un cambio en la normativa. Se trataba, en último término, de exigir un reconocimiento a su trabajo y salir del paternalismo legislativo que las consideraba como parte de la familia para la que trabajaban y, por ello, sujetas a menos derechos laborales.

En España se envió una carta al ministro de Trabajo en 1974, firmada por 2.300 empleadas de hogar exponiendo su situación y exigiendo la inclusión del servicio doméstico en la Ley de Contratos de Trabajo⁹⁰⁶. A lo largo del año se celebraron varias reuniones nacionales para organizar y revisar el progreso de sus reivindicaciones. Una de

Boletín europeo 1 – Empleadas de hogar (Courbevoie, Francia, 1974), AJOCZ, Caja *Cursos-Campañas 72-80*, Carpeta *Curso 72-73 Zaragoza*, carpeta boletines Empleadas de hogar.

⁹⁰⁵ JOC: “Situación de las E. de hogar”, *Empleadas de hogar*, n.º 16 (junio-julio 1972), AJOCZ, Caja *Cursos-Campañas 72-80*, Carpeta *Curso 72-73 Zaragoza*, carpeta boletines Empleadas de hogar, p. 11.

⁹⁰⁶ Luis GRANELL: “Cómo está el servicio”, *Andalán*, n.º 52, 1 de noviembre de 1974, p. 11.

estas reuniones se celebró en Zaragoza, y contó con la asistencia de 25 empleadas de hogar. Se había difundido la información sobre la reunión en una entrevista en un programa de radio, lo que había permitido mayor publicidad pero había provocado también que acudieran visitadoras de la Sección Femenina “para fastidiar la asamblea”. Sin embargo, el resumen de la reunión hace un balance positivo del desenlace de la tensión que se generó, pues las visitadoras “se sintieron vencidas [...], se desenmascaró su posición” y las empleadas de hogar asistentes participaron en la discusión enfrentándose a las intrusas. Aun así, por precaución no se habló de cuestiones concretas sobre la tabla reivindicativa planteada y la manera de llevarla a cabo, por si alguna visitadora de la Sección Femenina se hubiera quedado en la asamblea⁹⁰⁷.

La cita sirvió para llegar a más jóvenes (“el 90% de las asistentes eran nuevas”), fijando con las más concienciadas la celebración de reuniones cada 15 días para organizar las siguientes actividades. Se pretendía informar a nuevas empleadas de hogar, realizar acciones reivindicativas y presionar a las Delegaciones de Trabajo para conseguir su objetivo de ser incluidas en el régimen general y dejar de tener un estatuto inferior al resto de trabajadores. Pero el fin último no era únicamente esa concreción legislativa, sino que en el plan fijado en la reunión de Zaragoza se planteaba la necesidad de “tomar conciencia de clase e ir politizando todas las acciones que se vayan llevando a cabo”⁹⁰⁸.

En efecto, la JOC reivindicaba de manera especial la pertenencia de las empleadas domésticas a la clase obrera y la necesidad de que se liberaran de la alienación que sufrían, aunque insistiendo en que estaban mucho más explotadas por no contar con esa legislación o con un convenio propio. Además, el aislamiento que vivían en su lugar de trabajo hacía difícil la toma de conciencia y la organización colectiva, por lo que la JOC era consciente de que este sector exigía un esfuerzo suplementario, más importante si cabe por la gran necesidad de llegar a estas jóvenes y de dignificar su profesión.

⁹⁰⁷ “Resumen reunión nacional E. de H. – Zaragoza” (s.d., ca. 1974), Archivo personal de María Fernanda Ruiz, p. 2. Agradezco a María Fernanda el préstamo de una carpeta con documentación sobre la sección de Empleadas de hogar de la JOC, de la que se hizo cargo durante una temporada.

⁹⁰⁸ *Ibid.*, p. 3.

En el proceso de dignificación del servicio doméstico no era baladí la manera en que se denominaba la profesión ejercida por estas mujeres. Eider de Dios articula su estudio sobre el servicio doméstico entre 1939 y 1995 en tres períodos que corresponden a tres maneras de entender y nombrar este oficio: la sirvienta, la empleada de hogar y la trabajadora de hogar⁹⁰⁹. Esta última denominación comenzó a utilizarse durante la transición, y en 1976 dos trabajadoras del servicio doméstico vinculadas a la HOAC reivindicaban esta etiqueta por considerar que les permitía ser incluidas dentro de la clase trabajadora⁹¹⁰, a cuya lucha debían adherirse para conseguir todos sus derechos como tales.

4.4.6 Los militantes de HOAC-F y JOC-F: levadura en la masa obrera

Ya hemos explicado cómo la formación era el punto de partida de casi toda la actividad de la HOAC-F y la JOC-F. Formación que tenía una vertiente humana y otra técnica, y ambas debían servir para ejercer de manera eficaz un papel destacado en el mundo obrero. Además, la noción de compromiso temporal implicaba el paso a la acción en pos de un mundo más acorde con el ideal evangélico. Esto se llevaba a cabo a través de diferentes vías que se concretaban, en el caso de la HOAC-F y la JOC-F, en la lucha por la mejora de las condiciones de vida y de trabajo de la clase obrera. Para ello, los militantes hicieron uso de repertorios de acción que incluían los instrumentos de la lucha legal, las oportunidades que les ofrecían las organizaciones apostólicas por pertenecer a la Iglesia católica y, en algunos casos, prácticas de lucha clandestinas.

Uno de los instrumentos de los que se sirvieron fue, al igual que hiciera el Partido Comunista, la estructura sindical franquista, presentándose a las elecciones a enlaces sindicales y vocales de los jurados de empresa⁹¹¹. Desde esta posición se utilizaba la

⁹⁰⁹ Eider DE DIOS FERNÁNDEZ: *Sirvienta, empleada...*

⁹¹⁰ Eider DE DIOS FERNÁNDEZ: "Barriendo el techo de la transición. La lucha de las trabajadoras de hogar por reformular la sociedad", *Las otras protagonistas de la transición. Izquierda radical y movimientos sociales*, Madrid, 2018, pp. 181-188, esp. p. 182.

⁹¹¹ "También deben señalarse las experiencias vinculadas a la utilización de la legalidad, en particular la participación en la elección de enlaces sindicales y vocales de los jurados de empresa. En ambas experiencias coincidieron activistas de procedencias diversas: comunistas, obviamente guardando en la estricta clandestinidad su condición militante, trabajadores simplemente predisuestos a la defensa de los

legalidad laboral en la medida en que podía ser aprovechada, denunciando en las Magistraturas de Trabajo las irregularidades cometidas por las empresas. Para ejercer correctamente estas funciones, la HOAC y la JOC impartían una intensa formación técnica sobre cuestiones económicas, políticas y sindicales, interviniendo con campañas concretas cuando era necesario profundizar en algún aspecto.

Por ejemplo, Antonio Sofín relata que, a raíz de la formación recibida en la HOAC, él mismo y otro de los *hoacistas* de Ejea de los Caballeros decidieron presentarse a las elecciones a enlaces sindicales. Como tales pusieron varias denuncias a la empresa en la que trabajaban: la primera se debió a que no les pagaban correctamente los puntos familiares, y la segunda a que se realizaba el cronometraje con un reloj de bolsillo. Una vez en Zaragoza, Sofín afirma que se comprometió como enlace sindical o en los comités de empresa durante toda su vida laboral⁹¹².

También por los puntos familiares tuvieron que reclamar Jesús Arcusa y otro militante de la HOAC a su empresa en Zaragoza, Alumalsa. Arcusa había sido elegido delegado por el metal en las elecciones sindicales de 1960. Al revisar los pagos que recibían los empleados, constataron que la empresa se quedaba con el 40% de la cuantía de los puntos, por lo que contrataron a Emilio Gastón como abogado particular para demandar a la empresa. De esta manera, prescindían de los mecanismos previstos por la legislación laboral y “puenteaban” al Sindicato Vertical, por no tener confianza en la efectividad de ninguno de los dos. Recurrían, además, a los servicios como abogado de quien fuera un destacado representante de la oposición antifranquista en Aragón.

Al no llegar a un acuerdo entre la empresa y los demandantes, fue necesario que Magistratura de Trabajo se ocupara del asunto, siendo la resolución favorable a los trabajadores. Sin embargo, Arcusa relata que este episodio provocó que la empresa

intereses colectivos, y miembros de los movimientos católicos –las Hermandades Obreras de Acción Católica (HOAC), la Juventud Obrera Católica (JOC)– que habían iniciado una línea de «compromiso» con las condiciones de vida de los trabajadores, lo que derivó pronto en el impulso o el apoyo a denuncias y a reivindicaciones obreras”. Pere YSÀS: "El movimiento obrero durante el franquismo: de la resistencia a la movilización (1940-1975)", *Cuadernos de historia contemporánea*, 30, 2008, pp. 165-184, esp. p. 179.

⁹¹² Entrevista oral a Pilar AÑÓN y Antonio SOFÍN, Zaragoza, 4 de noviembre de 2019.

empezara a ejercer una intensa vigilancia y presión sobre los dos *hoacistas*. El otro militante abandonó la empresa tras aceptar una indemnización, mientras Arcusa fue constantemente trasladado a diferentes puestos de trabajo “con la idea de cansarme”. Sin embargo, afirma que pudo resistir y que intentó “en todo momento cumplir con mi deber, algo que aprendí de mi formación en la HOAC”⁹¹³. Muchos militantes destacan el espíritu de fuerte compromiso que habían adquirido a través de su militancia en la HOAC. Asimismo, también son recurrentes los testimonios que relatan las consecuencias negativas que tenía su acción en favor de los derechos de la clase obrera.

Fue también el caso de Marisa Sanjuán, que trabajó durante 30 años en Filtros Mann, empresa con más de 700 trabajadores en la época. Sanjuán se presentó en varias ocasiones a las elecciones para enlace sindical y fue elegida, según su testimonio, con los votos del 95% de la plantilla. Afirma que este compromiso sindical tuvo consecuencias en las tareas que se le asignaban en la empresa:

“Yo sí que he sido muy luchadora. Y allí en la empresa pues nos ponían en los peores trabajos, porque como sabían que reivindicabas cosas y que yo estaba en seguridad e higiene y claro, me venían pues con un montón de problemas y sabían que si me los traían a mí los llevaba a cabo, y entonces pues yo subía allí con un montón de problemas. Y me tenían en los peores trabajos, en los más duros”⁹¹⁴.

También la trayectoria laboral de Damián Velázquez se vio afectada por una actitud fuertemente combativa, marcada por el ideario de la HOAC, que canalizó como vocal de jurado en todas las empresas en las que trabajó, según su testimonio. Algunas de las acciones que él mismo destaca se basaron, por ejemplo, en exigir un pago correcto de las dietas o en negarse a trabajar horas extraordinarias. Estas reivindicaciones, entre otras, le originaron dificultades para encontrar empleo en algunas etapas de su vida⁹¹⁵.

Los expuestos son únicamente algunos ejemplos de entre todos los que podríamos haber elegido para ilustrar el compromiso sindical de *jocistas* y *hoacistas*. También Teresa

⁹¹³ Jesús ARCUSA LAHOZ: *Datos biográficos...*, p. 106.

⁹¹⁴ Entrevista oral a Marisa SANJUÁN y Damián VELÁZQUEZ, Zaragoza, 8 de noviembre de 2019.

⁹¹⁵ *Ibid.*

Callejo, Germán Sánchez o Paco Clariana ejercieron como enlaces y jurados de empresa y utilizaron las estructuras sindicales del régimen para tratar de conseguir mejoras en sus lugares de trabajo. A pesar de hacerlo a través de la propia legalidad franquista, sufrieron represión en sus empresas e intuían estar fichados por la policía.

Todos estos ejemplos son muestra de un compromiso que se prolongó, en la mayoría de los casos, durante toda su vida laboral. Una vez llegada la democracia y la legalización de los sindicatos de clase, las trayectorias fueron diversas: algunos habían participado activamente en la puesta en marcha de USO, como fue el caso de Arcusa, Velázquez, Bravo y Santolaria; otros se afiliaron a CCOO –Sanjuán, Clariana– o a UGT –Sánchez–; mientras una parte siguió ejerciendo su compromiso en comités de empresa como independientes y sin estar afiliados a ningún sindicato –Callejo o Sofin–. Volveremos sobre algunas de estas trayectorias en el capítulo siguiente.

Pero el compromiso obrero apostólico no podía limitarse a conseguir mejoras concretas a través del Sindicato Vertical. Era tarea primordial del militante ejercer una influencia en su “ambiente” no solo para evangelizar, sino también para activar a la masa e inculcarle conciencia de clase. Esto se llevaba a cabo a través de distintas campañas y planes de acción sobre asuntos concretos. En suma, se trataba de actuar no solamente sobre sus condiciones más inmediatas de trabajo y de vida, sino también para concienciar a otros trabajadores y que, en último término, se adhirieran a las organizaciones apostólicas.

Es también por ello por lo que las organizaciones apostólicas necesitaban contar con militantes bien formados en todos los aspectos, que fueran capaces de atraer a nuevos miembros e influenciados. Los militantes debían cumplir una función fundamental en la activación de la clase trabajadora, y una de las principales consignas tanto de la HOAC como de la JOC decía que sus militantes debían ser “levadura en la masa”. La metáfora de la levadura como elemento de apariencia insignificante pero imprescindible para hacer fermentar y crecer a la masa aparece de manera reiterada en la Biblia. En los Evangelios de Mateo y Lucas lo hace junto a la parábola del grano de mostaza:

“Jesús también refirió esta otra parábola: «El reino de los cielos es como una pequeña semilla de mostaza plantada en un campo. La semilla de mostaza es la más pequeña de

todas las semillas, pero se convierte en un árbol enorme en cuyas ramas los pájaros hacen sus nidos». Y les dijo también: «El reino de los cielos es como la levadura que una mujer toma para hacer pan. Luego la mezcla con tres medidas de harina, y leuda toda la masa»⁹¹⁶.

Ambas parábolas eran utilizadas por la HOAC y la JOC como inspiración para el apostolado obrero que llevaban a cabo sus militantes. Si bien podía parecer una tarea insignificante, ardua e infructuosa, toda pequeña acción era decisiva en la activación de la masa y en la consecución del ideal evangélico. Joseph Cardijn, fundador de la JOC, explicaba lo siguiente sobre la acción masiva, uno de los métodos que la JOC utilizaba para su tarea:

“¿Por medio de qué transforma la JOC a la masa? Fundamentalmente son los militantes el medio de llegar a la masa y transformarla. Por eso se necesitan unos militantes no separados de la masa, en una torre de marfil como los fariseos, «no somos como los demás»; unos militantes que sean de masa y actúen como fermento transformándola. Un militante es como una llama, como una cerilla. Ya podéis tener todos los cigarros del mundo y toda la gasolina de la tierra, que si no hacéis saltar la chispa en su sitio no funcionará”⁹¹⁷.

Se otorgaba así un papel central al militante como instrumento de conquista y de movilización de la clase trabajadora, aunque se resaltaba que no debía tratarse de una vanguardia sino que el militante que activara a la masa tenía que proceder de esta misma. Para fermentarla, una de las principales labores de *hoacistas* y *jocistas* era la de conseguir nuevos apóstoles para la HOAC-F y la JOC-F. Para ello, cada militante debía identificar a los compañeros de trabajo o de barrio a los que se viera con cierta inquietud y posibilidades para ingresar en el movimiento, y conformar con ellos un grupo o equipo de acción. Es decir, los *hoacistas* y los *jocistas* formaban parte de su propio equipo de militantes, compuesto de 5 miembros, y debían además formar un grupo externo a la organización en el que el militante animara a la reflexión y a pasar a la acción a sus compañeros de trabajo o de barrio. Como explica Francisco Clariana, “un militante de la

⁹¹⁶ Mateo 13: 31-55.

⁹¹⁷ “Acción Masiva. Manual del responsable de aprendices”, AJOCH, Caja 7, carpeta 5 (Aprendices), p. 3.

HOAC en una fábrica trabajando si no tenía un grupo de simpatizantes de nuestra doctrina y que lucharan por la emancipación de los trabajadores [...] pues ese no hacía nada, había que estar *pringao*”⁹¹⁸.

Se trataba, por lo tanto, de que cada militante liderara un grupo con unos cuatro o cinco simpatizantes e influenciados, a los que se realizaba un detallado seguimiento para evaluar su nivel de concienciación y las posibilidades de integración en la organización y en la lucha obrera. Para hacer ese seguimiento, los militantes anotaban información sobre las circunstancias personales de los influenciados, situaciones en las que se habían visto envueltos o problemas que tenían. A raíz de lo observado, se orientaba la tarea de concienciación y de acción para involucrar a su equipo de militantes. Todo este trabajo debía estar bien organizado y sistematizado, para lo que la JOC proponía a sus militantes la utilización de cuadros como el siguiente:

-Equipos de acción: Ver como es (que problemas tiene).
Acciones que le planteó.
Sus reacciones a lo que yo le planteo.

COMO es	(acciones que le propongo)	como responde a esto
	()
	()
	()
	()
	()

Ilustración 17: seguimiento equipos de acción en la JOC.

Fuente: “Resumen de las jornadas de militantes” (Zaragoza, septiembre de 1962), AJOCZ, Caja 1-JOAC 1995. JOC Zaragoza 58-62, p. 4.

La JOC pedía constantemente a sus militantes este trabajo de observación y análisis de la realidad, y que recogieran y compartieran “hechos de vida” observados en sus lugares de trabajo, de diversión y de formación. Una parte importante en el relato de estos hechos de vida era la iniciativa tomada por el militante para intervenir en los casos que así lo requirieran. Esas acciones podían ser muy concretas y aparentemente

⁹¹⁸ Testimonio de Francisco Clariana en entrevista oral con él mismo y Germán SÁNCHEZ, Zaragoza, 29 de octubre de 2019.

insignificantes, pero servían para concienciar y para demostrar que se podían conseguir pequeños cambios y mejoras en su ambiente. En el caso de no conseguir los objetivos propuestos, algo frecuente, se revisaba la acción para analizar qué es lo que había fallado.

Se llevaba a cabo, asimismo, una importante tarea de información sobre la situación de la clase obrera y eventuales conflictos laborales, de los que era difícil informar en los medios de comunicación sometidos a censura. El *¡Tú!* y el *Juventud Obrera* cumplieron un importante papel en este sentido, pero ambos terminaron siendo suspendidos por esta razón. Para tratar de sustituirlos, las dos organizaciones se dotaron de otros instrumentos, como los diferentes *Boletines* y la *Hoja informativa* de la HOAC. También se distribuían o estudiaban documentos internos que informaban sobre diversas situaciones que atañían a la clase obrera. En los archivos de la HOAC y la JOC encontramos informes, habitualmente sin firma, que repasaban los conflictos laborales que habían tenido lugar a lo largo de un periodo determinado. También algunos más precisos, como un detallado informe realizado en 1962 por “dos militantes ferroviarios” sobre el conflicto que había originado en Renfe la aprobación del Reglamento de Régimen Interno. Según el escrito, las conclusiones provisionales de dicho Reglamento establecían unas mejoras salariales consideradas insuficientes, y que habían generado “gran descontento en todo el personal”⁹¹⁹.

Esto había ocasionado que los jurados de empresa, enlaces sindicales y una representación de los trabajadores acudieran a una reunión en el Sindicato Vertical para expresar su descontento. Se redactó también un escrito dirigido a Renfe plasmando sus reivindicaciones. El informe redactado por los dos militantes recoge toda esta información, además del detalle de las medidas adoptadas por Renfe, las implicaciones que tenían y las reivindicaciones de los trabajadores descontentos. Las siglas de la JOC no aparecen en ningún lugar del documento, por lo que no podemos estar seguros de que fuesen militantes de la organización los autores de este detallado informe. En cualquier caso, es frecuente encontrar este tipo de escritos, muchas veces sin firma, entre la

⁹¹⁹ “Informe sobre los últimos incidentes laborales en la Renfe” (Zaragoza, 1 de junio de 1962), AJOCZ, Caja 1 - JOAC 1995. JOC Zaragoza 58-62, p. 1.

documentación de la JOC y la HOAC, lo que demuestra que sus militantes estaban bien informados, con todo lo que esto conllevaba en un contexto como el de la dictadura franquista.

Toda esta dinámica podía desembocar en una militancia obrera más allá de los cauces de la HOAC-F y la JOC-F o de los ofrecidos por la estructura sindical verticalista, implicándose en acciones ilegales. Fue el caso de las huelgas y movilizaciones que, siguiendo el eco de Asturias, tuvieron lugar también en Aragón en 1962. Tal y como ha explicado Ángela Cenarro, la intensidad de los conflictos en Aragón fue relativa, pero sí hubo movilizaciones en localidades mineras y en grandes empresas de Zaragoza⁹²⁰, muchas de ellas con militantes católicos entre sus trabajadores.

Así, si bien es difícil determinar su importancia en la conflictividad laboral de 1962, lo cierto es que los militantes de la HOAC y la JOC preocupaban a la policía más que otros grupos antifranquistas. Según Cenarro, esto se debería a la poca relevancia con la que contaba el Partido Comunista en aquellos momentos en Zaragoza, descabezado tras la caída de 1958. En cualquier caso, “la participación de los grupos católicos de obreros en algunas protestas de 1962 es indiscutible”⁹²¹. Cenarro menciona hojas de propaganda de la HOAC; la posible participación de un sacerdote, el padre Lahoz, en las movilizaciones que tuvieron lugar en Talleres Jordá; y el papel que habrían tenido los *hoacistas* en la implantación del trabajo a ritmo lento en la empresa Alumalsa.

Lo cierto es que el trabajo a bajo rendimiento fue un instrumento de movilización frecuentemente utilizado⁹²², probablemente por ser menos peligroso que la huelga. Así lo reconocía la revisión de la campaña 1972-1973 de la JOC, que enumeraba las acciones en las que había participado la organización apostólica en diferentes empresas. Se señalaba que el método más utilizado para lograr las reivindicaciones planteadas, como

⁹²⁰ Ángela CENARRO: "Entre la negociación y el desafío: conflictos obreros en Aragón durante la primavera de 1962", en Rubén VEGA GARCÍA (ed.): *Las huelgas de 1962 en España y su repercusión internacional: el camino que marcaba Asturias*, Gijón, Trea, 2002, pp. 177-196.

⁹²¹ *Ibid.*, p. 195.

⁹²² Miguel Ángel ZAMORA y José Miguel PÉREZ BERNAD: *Comisiones Obreras: artífices...*, p. 59.

subidas salariales o el rechazo a realizar horas extraordinarias, solía ser el boicot a dichas horas extra y el trabajo a bajo rendimiento, además de las asambleas. Esta forma de lucha, a pesar de que “no tiene la fuerza de la huelga”, habría sido “bastante general en este periodo en Zaragoza”, por ser más fácilmente aceptada por los trabajadores⁹²³.

Así, durante el curso 1972-1973 habría habido acciones en empresas como Van Hool, Alumalsa o Inalsa, entre otras, y la revisión de fin de curso detalla qué reivindicaciones se plantearon, a través de qué medios y cuáles se consiguieron. Sin embargo, lo que queda por determinar es la participación y la importancia de los militantes de la JOC en dichas acciones y comités de empresa. ¿Actuaban como un participante más o jugaron un papel de vanguardia en la movilización en sus empresas? Desde luego, como veíamos, el objetivo de la JOC era ejercer una función de fermento y de levadura en la masa de los trabajadores, pero sería necesario concretar de qué manera y en qué medida esos militantes *jocistas* ejercieron cierto liderazgo o, simplemente, estaban integrados en movilizaciones lideradas por otros trabajadores.

Un informe policial redactado en 1974 afirmaba que la presencia de la HOAC y la JOC entre los trabajadores era mínima, por la escasa o superficial religiosidad de la clase obrera. Esto provocaba que las organizaciones apostólicas “nunca hayan conseguido ejercer influencia sobre la masa obrera de Zaragoza, ni captar adeptos entre los trabajadores, pues el número de sus miembros siempre ha sido mínimo”. El mismo informe señalaba, en cambio, que los curas obreros sí estaban consiguiendo influir en los trabajadores, generalmente en relación con la HOAC y la JOC. Según la policía, los sacerdotes progresistas tenían preferencia por la organización juvenil “por ver más fácil la captación del obrero joven, siempre inexperto, impulsivo y rebelde”. Por lo tanto, sí se reconocía cierta influencia entre los trabajadores a los movimientos católicos progresistas, que incluían realidades diferentes pero muy relacionadas entre sí, como los movimientos obreros de AC y el clero progresista.

Sin embargo, el informe daba a entender que, si bien las organizaciones apostólicas

⁹²³ “Jornadas de revisión de fin de curso”, AJOCZ, Caja *Cursos-Campañas 72-80*, Carpeta *Curso 72-73 Zaragoza*, p. 4.

habían visto un incremento de la afluencia a sus actividades y locales, se trataba, en su mayoría, de militantes de CCOO y del PCE. Estos acudirían al entorno eclesial al encontrar allí “una protección para sus actividades subversivas con la que nunca pudieron soñar”⁹²⁴. Esta aseveración coincide con lo que sabemos respecto a la utilización de locales eclesiales: estos eran cedidos para actividades y reuniones ajenas a su cometido, precisamente por el amparo que podían ofrecer frente a la vigilancia y la represión policial. Era el caso del local de la HOAC en Torrero, y también de parte de la infraestructura de la JOC. En este último caso, uno de los vínculos más importantes era, probablemente, José Luis Alastuey. Militante de la JOC a principios de los años sesenta, se convirtió después en un activo miembro de las CCOO de Zaragoza, lo que le valió sucesivas detenciones y multas⁹²⁵. Su doble filiación permitió que Vicente Rins le prestase una llave de un local de la JOC situado en un edificio perteneciente a la diócesis de Zaragoza, al lado de la catedral de La Seo y del Palacio Arzobispal. Estos locales fueron utilizados para reuniones de la coordinadora de las CCOO de la zona Norte de Zaragoza, así como para imprimir documentación y propaganda con una vieja multicopista que se encontraba en el local de la JOC⁹²⁶.

Todo lo expuesto nos dibuja un mapa en el que las fronteras entre la militancia personal y la enmarcada en las organizaciones apostólicas parecen difusas. Esto se debe a que el compromiso temporal, a pesar de ser individual, emanaba de los métodos de formación y del discurso de las propias organizaciones, que lo consideraban una obligación apostólica y, como tal, lo fomentaron y encauzaron. Para ello existía un cargo como, por ejemplo, el responsable de Encuadramiento en la HOAC. Como ya hemos explicado, la formación y la reflexión estaban incompletas sin la acción. Según Francisco Clariana, “el que estuviera en la HOAC tenía que ser militante, si no pues lo queríamos mucho, todo lo que tú quieras, pero si no se militaba en ningún lado no hacíamos más que

⁹²⁴ “Informe sobre el clero de la diócesis de Zaragoza” (Zaragoza, 3 de julio de 1974), AHPZ, caja A8849, carpeta 2, p. 5-6.

⁹²⁵ Alberto SABIO ALCUTÉN: “La represión modernizadora. Censo de presos políticos en la cárcel de Torrero-Zaragoza (1958-1977)”, en Alberto SABIO ALCUTÉN (ed.): *El coste de la libertad...*, pp. 155-269, esp. pp. 186-187.

⁹²⁶ Miguel Ángel ZAMORA y José Miguel PÉREZ BERNAD: *Comisiones Obreras: artífices...*, p. 112.

el tonto”⁹²⁷. Se aplicaba así la máxima recogida en la epístola de Santiago, en la que el apóstol se pregunta de qué sirve la fe sin obras, para concluir que “como el cuerpo sin espíritu está muerto, así también la fe sin obras está muerta”⁹²⁸.

Pero en el contexto de la dictadura franquista la militancia obrera no podía ser apolítica, por mucho que emanara de un ideal apostólico. El problema lo planteaba que los militantes, las prácticas y la infraestructura de la HOAC y la JOC estuvieran contribuyendo, en mayor o menor medida, a la reconstrucción y la extensión del movimiento sindical antifranquista, con todo lo que eso conllevaba en un contexto de crecientes tensiones entre la dictadura y la Iglesia católica española. En ese marco, la actividad de las organizaciones obreras apostólicas fue cada vez más vigilada, aunque podemos decir que continuó gozando de un paraguas que le protegía y de ciertos privilegios.

4.5 ENTRE LA REPRESIÓN Y LA PROTECCIÓN: RELACIONES CON LA JERARQUÍA ECLESIASTICA Y EL PODER CIVIL

En efecto, podemos decir que organizaciones como la HOAC y la JOC gozaban de un privilegiado estatuto que fue utilizado para ejercer una actividad que rozaba, cada vez más, lo subversivo y la ilegalidad. Contaban con locales, publicaciones no sometidas a censura previa, materiales de formación y de impresión, un pretexto para reunirse legalmente y la protección que suponía su dependencia de la jerarquía eclesiástica. Esa dependencia ocasionó no pocos quebraderos de cabeza a los obispos, y la deriva de las organizaciones apostólicas motivó su intervención para recuperar el control. Así, las relaciones con la institución eclesial se movieron entre la vigilancia y la protección. Los propios militantes eran conscientes del privilegio que suponía su pertenencia a una organización eclesial, y lo aprovechaban.

Por ejemplo, según testimonio de Francisco Clariana y Germán Sánchez, en la

⁹²⁷ Entrevista oral a Germán SÁNCHEZ y Francisco CLARIANA, Zaragoza, 29 de octubre de 2019.

⁹²⁸ Santiago 2: 14-26.

cervecería Munich y en los locales de la HOAC que se encontraban en el piso superior se reunía Clariana “con todos los comunistas de Zaragoza”. En una ocasión, dicho local habría acogido una reunión para preparar una huelga en el sector del metal. Unas diez personas, entre las que se encontrarían militantes comunistas y socialistas como Vicente Cazcarra y Antonio Piazuelo, acudieron a la cita, que fue interrumpida cuando alguien llamó a la puerta y preguntó qué estaban haciendo. Para sortear la vigilancia y no levantar sospechas, todos los asistentes tenían un Evangelio abierto por la misma página, con el pretexto de estar realizando comentarios del Nuevo Testamento. Cuando pidieron a Clariana que se identificase, este demostró ser Presidente Diocesano de la HOAC mostrando su nombramiento firmado por el arzobispo Cantero Cuadrado, quien “mandaba lo mismo que Franco”⁹²⁹.

También José Antonio Lahoz afirma que, cuando viajaba, llevaba su nombramiento como Presidente de la JOC firmado por la jerarquía, como una especie de protección en el caso de ser interpelado por las autoridades. Y ello a pesar de que “para ser coherentes del todo había que haber dicho «pues vale, pues yo tengo este nombramiento, pero lo dejo en el cajón»”, dadas las posiciones de la JOC respecto a la jerarquía eclesiástica y su relación con el régimen franquista. Aun así, Lahoz afirma que “la JOC ha sufrido la misma represión que ha sufrido cualquiera [...]. El *Juventud obrera* nos lo han cerrado dos veces. Ha habido gente de la JOC que ha estado en la cárcel. Cuando ha habido que darnos leña nos han dado”. A pesar de ello, reconoce que la pertenencia a la JOC sí suponía cierta protección respecto a otros movimientos sociales ya que, mientras “reprimir a gente del PC daba prestigio”, no ocurría lo mismo con los militantes de la JOC por tratarse de un movimiento de la Iglesia⁹³⁰.

Fuera como fuese, tanto Lahoz como Clariana señalan que, por casualidad o por la protección que suponía su pertenencia a organizaciones eclesiales, no sufrieron en sus propias carnes la represión: “el paraguas yo lo tenía, no sé, porque lo tenía o porque tuve

⁹²⁹ Testimonio de Francisco Clariana en entrevista oral con él mismo y Germán SÁNCHEZ, Zaragoza, 29 de octubre de 2019.

⁹³⁰ Entrevista oral a José Antonio LAHOZ, Zaragoza, 31 de octubre de 2019.

suerte, a mí jamás me pegaron un porrazo, y estaba en todas, ¿eh? Estaba metido en todas”⁹³¹. No sabemos si esa protección existía de manera efectiva y explícita, pero sí se manifiesta la percepción de contar con cierto privilegio, aunque quizás sea el recuerdo construido *a posteriori* el que determine esa interpretación. En cualquier caso, varios testimonios relatan, asimismo, anécdotas en las que fue la intervención de un sacerdote la que les salvó de ser detenidos o multados. Casi todos los entrevistados creen que estaban fichados o vigilados, pero ninguno fue nunca arrestado.

Esta protección de cara a la represión política podría haber conllevado un mayor control a nivel eclesial, siguiendo la lógica de defensa de la autonomía de la Iglesia frente al poder civil, aunque tratando de mantener el orden interno al mismo tiempo. Esto es lo que ocurría con el clero de la diócesis, que gozó, en ocasiones, de la intercesión de Cantero Cuadrado frente a multas y sanciones, sin que esto evitara los continuos choques con el arzobispo. Pero parece que las relaciones con las organizaciones obreras de AC fueron menos tensas, como deja adivinar la documentación escrita y la mayoría de los testimonios, como el de Pilar Añón: “sí, yo creo que la HOAC siempre ha tenido mejor relación que los curas obreros con la iglesia, con la vicaría y con lo que es lo que es la iglesia tradicional, no sé por qué”⁹³². Al ser preguntados por las relaciones con el arzobispo Cantero Cuadrado, los testimonios orales coinciden en que nunca existió una presión directa, aunque sí se trasluce una sensación de incompreensión y distancia entre los postulados jerárquicos y la orientación de la HOAC-F y la JOC-F. Por ejemplo, Vicente Rins hace mención a enfrentamientos entre la JOC y Cantero Cuadrado, para matizar inmediatamente después que “casi no eran enfrentamientos, él iba por una parte y nosotros por otra”⁹³³. Rins compara la situación de la diócesis de Zaragoza con la de Huesca, donde quien fuera obispo auxiliar entre 1969 y 1977 y titular a partir de esa fecha, Javier Osés, dio un impulso activo a los movimientos apostólicos potenciando su vertiente

⁹³¹ Testimonio de Francisco CLARIANA en entrevista oral con él mismo y Germán SÁNCHEZ, Zaragoza, 29 de octubre de 2019.

⁹³² Entrevista oral a Pilar AÑÓN y Antonio SOFÍN, Zaragoza, 4 de noviembre de 2019.

⁹³³ Entrevista oral a Vicente RINS ÁLVAREZ, Zaragoza, 18 de febrero de 2019.

más transformadora⁹³⁴.

La diferente concepción de la función que debían cumplir los movimientos obreros de AC es bien expresada por Marisa Sanjuán, quien opina que

“les hubiera gustado [a los obispos] que la HOAC fuera una cosa mística, ¿sabes? sin que los obreros se hubiesen metido en conflictos ni que hubiesen... eso que hemos salido la mayoría revolucionarios, pues porque sí, porque la HOAC te hace revolucionario. Pues ellos hubiesen querido que hubiese sido místico, todo en la Iglesia, rezar, no meterte en nada, y esas cosicas, ¿sabes? Pero eso otro no, esto no lo pensaban ellos, o sea que se la querían... se la han querido cargar muchísimas veces a la HOAC, muchísimas”⁹³⁵.

Esto muestra la división que existió a finales del franquismo en el interior de la propia Iglesia, con dos modelos enfrentados sobre el rol que esta debía ocupar en la sociedad. Si bien en la diócesis de Zaragoza no existió un conflicto abierto entre el arzobispado y los movimientos apostólicos, tampoco parece que hubiera sintonía, por lo que podemos hablar de la existencia de dos iglesias paralelas. Esta división fue determinante para comprender la evolución que vivió la Iglesia española, así como el conflicto político entre esta y la dictadura franquista, que tuvo la consecuencia de deslegitimar al régimen y contribuir a su erosión.

Asimismo, esa indiferencia –cuando no represión– por parte de la jerarquía hacia movimientos transformadores como la HOAC y la JOC hizo que muchos militantes se sintieran incomprendidos e ignorados por la institución. El compromiso apostólico de muchos se tornó en político, sobrepasando así los márgenes que ofrecían las organizaciones de la Iglesia. Por ello, parte de la militancia abandonó los movimientos apostólicos para integrarse en otras estructuras, llevándose con ellos todo lo aprendido en el seno de la HOAC y la JOC.

⁹³⁴ Pablo Martín DE SANTA OLALLA SALUDES: *Javier Osés: un obispo...*

⁹³⁵ Entrevista oral a Marisa SANJUÁN y Damián VELÁZQUEZ, Zaragoza, 8 de noviembre de 2019.

5 TRASVASES DE MILITANCIA: LA APORTACIÓN DEL CATOLICISMO DE BASE AL ANTIFRANQUISMO Y A LA TRANSICIÓN A LA DEMOCRACIA

A lo largo de los años sesenta y setenta, como hemos visto, muchos cristianos de base comenzaron a compaginar su militancia en organizaciones como la HOAC-F y la JOC-F con la actividad sindical más o menos clandestina. Asimismo, algunos sacerdotes sobrepasaron el marco de acción de las parroquias de barrio para comprometerse en luchas más amplias como el sindicalismo, el movimiento vecinal o la defensa de la democracia. Así, la acción apostólica se vio complementada con la militancia en movimientos, sindicatos y partidos políticos de izquierda. Esta última terminaría, en muchos casos, sustituyendo a la primera.

Este fenómeno de trasvase de militantes fue consecuencia de la evolución vivida por una parte de la Iglesia española desde los años sesenta. El compromiso temporal que se llevaba a cabo en HOAC y JOC, así como los métodos de formación y de reflexión practicados en estas organizaciones, llevaron a una parte de su militancia a la adquisición de una conciencia social y política que podemos considerar, en términos generales, como progresista y prodemocrática. Al mismo tiempo, el marco de las organizaciones de Iglesia se quedó pequeño para ejercer plenamente el creciente compromiso antifranquista de una parte de sus militantes, por lo que se intensificó el acercamiento a organizaciones clandestinas.

Sin embargo, el paso de la militancia desde organizaciones católicas a partidos y sindicatos laicos no tuvo lugar en forma de ruptura, sino que existió una doble militancia durante algunos años. Pero varios factores motivaron que muchos terminaran abandonando su actividad en el seno de la Iglesia para concentrarse en su compromiso en organizaciones laicas. En primer lugar, la crisis de los movimientos especializados de

Acción Católica (AC), acaecida entre 1966 y 1968, provocó la desbandada de muchos de sus militantes. Además, este enfrentamiento con la jerarquía se dio de forma paralela a la desaparición del rol de suplencia como consecuencia, primero, de la creciente articulación de la oposición antifranquista y, posteriormente, de la legalización de los partidos políticos y sindicatos.

Sin embargo, si bien las razones arriba apuntadas son específicas al contexto español, marcado por la dictadura y la posterior transición a la democracia, el proceso de tránsito desde organizaciones eclesiales a movimientos sociopolíticos de izquierdas no fue exclusivo de nuestro país⁹³⁶. Podemos afirmar que el catolicismo progresista europeo vivió una serie de decepciones respecto a las posibilidades de cambio real de la Iglesia, en un proceso abierto antes del Concilio Vaticano II pero marcado muy especialmente por las esperanzas de modernización que trajo la convocatoria del cónclave. Sin embargo, la desilusión respecto a la posibilidad de renovar la Iglesia y la sociedad desde dentro de la primera terminaron por agotar las expectativas de los sectores más avanzados⁹³⁷. En el caso de la diócesis de Zaragoza, el conflicto abierto por el caso Fabara fue, para algunos sacerdotes, el desencadenante definitivo para dejar la Iglesia.

Del otro lado del tablero, el diálogo entre marxismo y cristianismo que se dio en Europa después de la II Guerra Mundial permitió el encuentro y la colaboración entre ambos. Los contactos que se daban en los lugares de trabajo favorecieron los vínculos de amistad y, sobre todo, el demostrado compromiso de militantes de HOAC-F y JOC-F en la defensa de los derechos de la clase obrera les dio legitimidad y les permitió desprenderse del halo de amarillismo de décadas atrás. Por último, la Política de Reconciliación Nacional promovida por el PCE en 1956 pretendió reunir en un mismo

⁹³⁶ Bruno DURIEZ et al. (eds.): *Les catholiques dans la République...*; Vincent FLAURAUD: "Militantisme jaciste et engagement à gauche. Le «laboratoire» breton", *Parlement(s). Revue d'histoire politique*, 2014/2 n°. HS 10, pp. 121-134; Charles SUAUD y Nathalie VIET-DEPAULE: *Prêtres et ouvriers...*

⁹³⁷ Lannon afirma, para el caso de España, que "a menudo las expectativas crecieron más, y más rápidamente, que la capacidad de la jerarquía para darles respuesta a medida que los nuevos profetas denunciaron tanto el Estado confesional como a la posición privilegiada de la Iglesia en su seno", lo que generó conflictos y frustraciones en los sectores más avanzados. Frances LANNON: *Privilegio, persecución y profecía...*, p. 295.

frente a todas las fuerzas políticas y sociales que estuvieran contra el régimen franquista, lo que “hace que los mismos comunistas se planteen muy seriamente su relación con los católicos, permitiendo su afiliación al Partido”⁹³⁸ y rompiendo, así, décadas de antagonismo.

Si bien no todos esos militantes católicos se comprometieron con otros movimientos tras abandonar el paraguas de la Iglesia, lo cierto es que encontramos un sustrato católico significativo en los partidos y sindicatos de izquierdas que jugaron un papel relevante durante los últimos años del franquismo y la transición. Felipe González reconocía su importancia en 1976, afirmando que

“no se pueden identificar ni con los socialistas, ni con los comunistas, aunque están alineados con unos y con otros. Los católicos progresistas constituyen un sector con personalidad propia que está en la base de ciertos movimientos, sindicatos y partidos y hay que tenerlos en cuenta”⁹³⁹.

Entre esos movimientos que se nutrieron de católicos de base se encuentran algunas formaciones de la izquierda radical. El caso más paradigmático es el de la Organización Revolucionaria de Trabajadores (ORT), partido maoísta derivado de la Acción Sindical de Trabajadores (AST), sindicato que tenía su origen en las Vanguardias Obreras de los jesuitas. Otras organizaciones, especialmente de inspiración asamblearia, se nutrieron de católicos vinculados a las Comunidades Cristianas Populares (CCP). Asimismo, asociaciones como las de vecinos o las de Padres de Alumnos, o movimientos como el de los objetores de conciencia, también contaron con militantes de inspiración católica entre sus filas⁹⁴⁰. Contribuían así a la creación de “prácticas ciudadanas”, aportando a estos movimientos los métodos utilizados en las organizaciones apostólicas.

El peso que las diferentes formaciones políticas y sindicales tuvieron en el contexto

⁹³⁸ José Luis FERNÁNDEZ JEREZ: "Las organizaciones obreras católicas como cantera de líderes sindicales en España", *Análisis históricos del sindicalismo en España. Del Franquismo a la estabilidad democrática (1970-1994)*, Madrid, Fundación Francisco Largo Caballero, 2013, p. 12.

⁹³⁹ Citado en Rafael DÍAZ-SALAZAR: *Nuevo socialismo...*, pp. 35-36.

⁹⁴⁰ Gonzalo WILHELMI: *Romper el consenso...*

del tardofranquismo y la transición fue diferente en función del territorio al que nos refiramos, por lo que también lo fue el peso relativo que el catolicismo progresista tuvo en cada caso. Esto hace incluso más pertinente la realización de trabajos locales. Trataremos de precisar cómo se dio este fenómeno de trasvase de católicos a organizaciones de izquierda en la diócesis y provincia de Zaragoza, aunque con especial atención a la capital.

Ya en 1979 José Bada, Bernardo Bayona y Luis Betés realizaron un estudio sociológico de esta cuestión en *La izquierda, ¿de origen cristiano?*⁹⁴¹, un trabajo que rastreaba la izquierda aragonesa para determinar el peso del componente cristiano entre sus dirigentes y militantes más destacados. Esta obra basó sus datos y sus conclusiones en los nombres que aparecieron en prensa con cargos en partidos y sindicatos, al menos, de nivel provincial; o como candidatos al Congreso o al Senado en las elecciones celebradas en junio de 1977. Así, a partir de un minucioso trabajo sociológico, este estudio arrojaba como conclusión que “el 46% de la élite política de izquierda en Aragón procede de la élite de la Iglesia” (p. 41). Esta cifra incluía dos categorías del estudio: la militancia cristiana identificada (MCI), para los casos en los que los autores consideran demostrada no solo una opción clara por el cristianismo, sino también la afiliación exacta en la que esas personas ejercieron su compromiso religioso; y la militancia cristiana sin identificar (MCSI), cuando los testimonios o información recogida no habían sido coincidentes respecto a la pertenencia a una organización cristiana concreta.

La primera categoría, la de los MCI, incluía 126 individuos, de los que la mayor parte procedían de las Comunidades de Base (38), de la JOC (25) y del Seminario (25) (p. 64). La muestra incluía también a miembros de la HOAC, la JEC, la JARC y otros movimientos juveniles, así como de la AC general, el Opus Dei o la ACNDP.

En cuanto al destino de estos militantes cristianos, desglosaremos los datos ofrecidos por el estudio de Bada, Bayona y Betés en el desarrollo de este capítulo. Por el momento podemos indicar que, ante la alternativa partido/sindicato, el grupo de

⁹⁴¹José BADA, Luis BETÉS y Bernardo BAYONA: *La izquierda...* En los siguientes párrafos se indicará, entre paréntesis, el número de página del que están extraídos los datos.

militantes cristianos se inclinaba más por el sindicato que los no cristianos (p. 43), además de darse con más frecuencia la doble militancia partido/sindicato entre los primeros que entre los segundos. Esta tendencia hacia un mayor compromiso sindical es, además, más característica de las organizaciones obreras de AC que del resto de subgrupos que componen la muestra (clero, AC general y Comunidades de Base). Más globalmente, los autores demuestran que la tendencia a la múltiple militancia es mucho mayor entre los militantes cristianos que entre los no cristianos. Asimismo, el número de cargos en partidos políticos y sindicatos desempeñados por militantes cristianos aumenta a medida que nos fijamos en niveles más altos de responsabilidad. Así, por ejemplo, los cargos en partidos políticos ocupados por MC suponen un 48% a nivel regional, mientras a escala nacional estos representan el 63%. Todo lo expuesto –mayor propensión a la militancia múltiple y la mayor representación de cristianos conforme subimos en el escalafón de los partidos– lleva a los autores a lanzar una hipótesis sobre la “calidad especial” de la militancia política de quienes procedían de medios cristianos (pp. 49 y 53).

Veremos aquí cómo, en efecto, el compromiso de la mayoría de estos cristianos no se limitaba a una única parcela, sino que las diferentes militancias se entrecruzaban en el efervescente contexto de los años setenta. Podemos hablar de todo un entramado de movimientos sociales que se desarrollaron desde los últimos años del franquismo y que compartieron capital humano. Así pues, las fronteras entre unos y otros movimientos son, en ocasiones, difusas. La necesidad de explicar de manera clara esta nebulosa hace necesaria una parcelación por epígrafes que puede resultar algo artificial, pero que debe leerse de manera transversal. Asimismo, ante la variedad de iniciativas en las que algunos de los católicos de base estuvieron inmersos, nos vemos obligados a centrar nuestra atención en el compromiso más destacado o representativo de cada uno de ellos, sin que esto signifique que su compromiso se agotara allí.

Los datos y ejemplos que vamos a ofrecer no pretenden tener validez universal ni vocación de sacar conclusiones de tipo sociológico, pues la muestra es reducida y la información aquí expuesta está mayoritariamente basada en las entrevistas realizadas para esta tesis. El conjunto de personas entrevistadas se ha constituido con el método de la bola de nieve, gracias a los contactos que otros militantes católicos nos han ido proporcionando. Por lo tanto, no se trata de una muestra sistematizada y representativa

del conjunto de la militancia cristiana. Al contrario, es muy probable que los contactos facilitados por otros militantes dependan del interés que se considera que tienen. Esto estaría determinado, en muchas ocasiones, por su relevancia en el movimiento cristiano y, posteriormente, en movimientos sociopolíticos. Es decir: los contactos y nombres facilitados serían los más activos en el seno de los movimientos apostólicos y sociales, dejando fuera y en silencio a aquellos militantes de HOAC y JOC que no se implicaron en movimientos sindicales, vecinales y políticos.

Sin embargo, sí nos parece que los casos que vamos a exponer son representativos de la variedad de iniciativas en las que se implicaron los católicos más activos. Siendo muy importante el estudio que realizaron Bada, Bayona y Betés en 1979, la obra presenta más bien datos y explicaciones globales y no expone itinerarios personales de estos cristianos de izquierda, aunque sí dibuja unas “trayectorias típicas” anónimas y ofrece explicaciones e interpretaciones de los resultados obtenidos. En las páginas siguientes pretendemos dotar de contenido a los datos brutos, teniendo en cuenta las particularidades de cada trayectoria personal y cerrando de esta manera las historias de vida que hemos ido exponiendo a lo largo de esta tesis. Esto nos permitirá observar cuál fue la conclusión más o menos lógica de unas trayectorias militantes marcadas por su iniciación en movimientos católicos, pudiendo también calibrar cuál fue su aportación a la lucha contra la dictadura franquista y a favor de un régimen democrático.

5.1 CATÓLICOS EN EL MOVIMIENTO OBRERO

El germen de lo que llamamos catolicismo de base fue, en muchos sentidos, la preocupación por reevangelizar a la clase obrera y terminar con su tradicional anticlericalismo. Así, la atención que organizaciones como HOAC-F y JOC-F prestaron a los problemas de la clase trabajadora fue fundamental para la gestación de militantes obreros que se implicaron de una u otra manera en las luchas laborales que tuvieron lugar durante los años setenta.

Las vías formales para el compromiso obrero fueron diferentes. Como ya hemos explicado en capítulos anteriores, militantes *hoacistas* y *jocistas* fueron elegidos para formar parte de comités de empresa durante el franquismo, sirviendo los mecanismos y

resortes legales ofrecidos por el Sindicato Vertical como entrenamiento en la defensa de los derechos laborales. Asimismo, y si bien no fueron pocos los que participaron en la puesta en marcha de sindicatos como Unión Sindical Obrera (USO) o los que se afiliaron a ellos una vez legalizados, otros participaron activamente en las luchas emprendidas en sus empresas sin estar necesariamente adscritos a un sindicato de manera oficial.

Bada, Bayona y Betés analizaron cuáles fueron las opciones elegidas por aquellos militantes cristianos que sí se afiliaron a sindicatos de clase una vez legalizados. Así, las centrales sindicales que más porcentaje de militantes católicos tenían en su seno en 1977 eran la Confederación de Sindicatos Unitarios de Trabajadores (CSUT), con un 79%; USO, con 76% de militantes cristianos entre sus filas, y CCOO, con un 66%. Podemos considerar como un caso aparte el de la Asociación Obrera Asamblearia (AOA) cuyos dos únicos afiliados eran militantes cristianos identificados, por lo que alcanzaban el porcentaje del 100% de la organización. En términos absolutos, de los 83 militantes cristianos afiliados a sindicatos que recoge la muestra del estudio, 23 optaron por CCOO, 19 por USO, 15 por la CSUT y 13 por UGT⁹⁴². Bada, Betés y Bayona subrayan la escasa representación de militantes cristianos en UGT (24% del total), especialmente en comparación con el resto de sindicatos –todos, excepto UGT y la Unión de Agricultores y Ganaderos de Aragón (UAGA), superaban el 50% de militantes cristianos–, aspecto que confirman las fuentes orales consultadas.

Vemos cómo una de las opciones preferidas de los militantes cristianos fue el sindicato USO⁹⁴³, creado en 1960 en Rentería por militantes de la JOC, entre los que destacaba Eugenio Royo, quien fuese Presidente Nacional de la organización apostólica. La Carta Fundacional de USO dejaba clara su inspiración en el humanismo cristiano, el socialismo democrático y el anarcosindicalismo⁹⁴⁴. USO tenía además vocación unitaria

⁹⁴²*Ibid.*, p. 45.

⁹⁴³Abdón MATEOS: "Los orígenes de la Unión Sindical Obrera: Obrerismo juvenil cristiano, cultura sindicalista y proyecto socialista", *XX Siglos*, 5, 22 (1994), pp. 107-117.

⁹⁴⁴Antonio MARTIN-ARTILES: "Del blindaje de la sotana al sindicalismo aconfesional (Breve introducción a la historia de la Unión Sindical Obrera, 1960-1975). Origen de la USO", en Javier TUSELL, Alicia ALTED y Abdón MATEOS (eds.): *La oposición al régimen de Franco. Estado de la cuestión y metodología de la investigación (Tomo I, volumen 2)*, Madrid, UNED, 1990, pp. 165-88, esp. pp. 166-167.

y autogestionaria, defendiendo posturas basadas en la autonomía sindical y el “Poder Obrero”. Sus características le permitieron conocer un importante desarrollo entre 1960 y 1965 en Vizcaya, Guipúzcoa, Asturias, Madrid y Sevilla, con una estructura prácticamente solapada con la de la JOC⁹⁴⁵. Durante el siguiente lustro la USO comenzó a desligarse de la JOC, lo que no le impidió extenderse a nuevas empresas y provincias “de la mano de los movimientos apostólicos como la HOAC y la JOC; esta experiencia atañe al núcleo de Zaragoza, que actuaba bajo las siglas de la HOAC en el seno de las comisiones obreras”⁹⁴⁶.

La organización sufrió varias escisiones, la primera de ellas en 1971 entre quienes defendían la existencia de una “Única Organización”, sin dicotomía entre el sindicato y el partido, y quienes apostaban por un *partido de vanguardia*, que abandonaron la organización⁹⁴⁷. En 1977 tuvo lugar una nueva escisión de USO a UGT que “tendría una incidencia pequeña”, pues únicamente “unos pocos cuadros y apenas dos centenares de afiliados” pasaron a integrarse en UGT. En 1980 un sector del sindicato se escindió hacia CCOO, a pesar de lo cual USO mantuvo cierta representación en algunas localidades y empresas de Aragón⁹⁴⁸.

Entre los militantes católicos que pusieron en pie USO en Aragón encontramos a *hoacistas* como Julia Montalbán, Dionisio Santolaria, Ángela Bravo y Damián Velázquez o a exsacerdotes como Laureano Molina. Aunque algunos habían pasado por la JOC o la JOCF en su juventud, se trataba más bien de militantes y dirigentes de la HOAC. Fue el caso del matrimonio formado por Ángela Bravo y Dionisio Santolaria. Ambos habían sido presidentes diocesanos de las respectivas ramas de la HOAC, cuando todavía estaban separadas. Además de estar entre los promotores de USO, Bravo formó parte durante décadas del comité de empresa del Hospital Clínico Universitario Lozano Blesa, donde trabajaba como auxiliar de enfermería⁹⁴⁹. También Damián Velázquez afirma haber

⁹⁴⁵ *Ibid.*, p. 172.

⁹⁴⁶ *Ibid.*, p. 173.

⁹⁴⁷ *Ibid.*, p. 174.

⁹⁴⁸ Javier ORTEGA: *Los años de la ilusión...*, p. 99.

⁹⁴⁹ Carmen ROMEO PEMÁN et al.: *Callejero. La Zaragoza de las mujeres*, Zaragoza, Ayuntamiento de Zaragoza, 2011, p. 466.

formado parte de numerosos comités de empresa, además de haber pertenecido a USO en clandestinidad y haber ejercido labores de difusión, al recibir a través de un amigo falangista que trabajaba como portero propaganda clandestina del sindicato procedente de Madrid⁹⁵⁰.

María Arrondo, militante *jocista* en Francia, se integró en USO una vez que se instaló en Zaragoza en 1976. Su militancia en la JOC y su experiencia sindical a nivel europeo marcaron su ideario y su práctica política. Originaria de un pueblo de Navarra, movida por la necesidad familiar emigró a la región de París en 1962, cuando tenía 18 años. Allí fue acogida por unos parientes que la ayudaron a encontrar su primer trabajo como empleada de hogar. El descubrimiento de una experiencia más dura de lo esperado y, sobre todo, de la relación profundamente desigual que constató en su trato con las distintas familias burguesas para las que trabajó, la llevó a la toma de conciencia de lo injusto de su situación y de las raíces profundas de la misma⁹⁵¹.

Este desarrollo de una conciencia de clase y de un creciente inconformismo fueron canalizados a través de la JOC. Como hemos visto, la JOC española estaba también implantada en el extranjero, llevando a cabo su actividad entre los emigrantes españoles en diversos países europeos. Así, el compromiso de María Arrondo pasó, en primer lugar, por la JOC francesa, para ejercer después distintas responsabilidades en la JOC española en Francia. Compaginar la militancia *jocista* con la sindical era mucho más fácil en el país vecino, en el que no existía ningún impedimento legal para ejercer el compromiso sindical, por lo que resultaba absolutamente natural pertenecer a la JOC y ocupar cargos sindicales de manera pública. En este sentido, la libertad de la que disfrutó Arrondo para ejercer distintos puestos de responsabilidad a nivel nacional, europeo e internacional supuso un entrenamiento y un aprendizaje fundamentales para ella.

Arrondo entró en contacto con un grupo de la JOC francesa implantado en una

Zaragoza, 2010, p. 45.

⁹⁵⁰ Entrevista oral a Marisa SANJUÁN y Damián VELÁZQUEZ, Zaragoza, 8 de noviembre de 2019.

⁹⁵¹ Su experiencia como empleada de hogar quedó recogida en su libro *Moi, la bonne*, publicado originalmente en francés en 1975 y traducido al español como *Yo, la chacha*. A.Q. Ediciones, 1976.

parroquia de Aulnay-sous-Bois, en la región de Île-de-France, gracias a un cura español que daba misa en la misma⁹⁵². Se integró rápidamente en la actividad de ese grupo *jocista*, donde encontró un lugar en el que compartir sus preocupaciones y su experiencia como mujer joven, emigrante y empleada de hogar, y gracias al cual

“yo empiezo a descubrir un poco el mundo y a tomar conciencia de cosas que hasta entonces habían sido normales, forman parte de lo normal en mi vida como son la emigración y sus causas, como es el sistema, el régimen franquista, la represión... y empiezo a tomar conciencia de todo esto”⁹⁵³.

Dada su implicación, los jóvenes de este grupo de la JOC francesa la introdujeron en la JOC española presente en la región, en la que empezó a militar alrededor de 1967. Terminó asumiendo diferentes cargos a lo largo de su estancia en Francia, pasando de responsable de un grupo de base a liberada a tiempo parcial en la región parisina. Después, en 1971, la JOC le ofreció un puesto como “responsable nacional en la sección de trabajadores emigrados y, particularmente, el organizar la defensa y la coordinación de las empleadas de hogar”. Terminó encargándose de la sección de empleadas de hogar a nivel europeo⁹⁵⁴, al tiempo que compaginaba estas responsabilidades en la JOC con la militancia sindical.

La importancia que la JOC tuvo para Arrondo es clara, como ella misma reconoce. A la pregunta sobre la influencia que tuvo la organización juvenil en su proceso de concienciación política, su respuesta es contundente: “para mí, toda [risas]”⁹⁵⁵. La aplicación de los métodos de formación de la JOC, unidos a la fuerte identidad obrera que vehiculaba la organización, llevaba a muchos de sus militantes a un compromiso en sus lugares de trabajo para el que el marco de la JOC podía quedarse pequeño. Arrondo lo expresa de la siguiente manera:

⁹⁵² María ARRONDO: *Yo, la chacha*, p. 55.

⁹⁵³ Entrevista oral a María ARRONDO ARRONDO, Zaragoza, 8 de enero de 2019.

⁹⁵⁴ María ARRONDO: *Yo, la chacha*, p. 91 y entrevista oral a María ARRONDO ARRONDO, Zaragoza, 8 de enero de 2019.

⁹⁵⁵ Entrevista oral a María ARRONDO ARRONDO, Zaragoza, 8 de enero de 2019.

“Eso [las causas profundas de la problemática de los jóvenes] no se podía resolver solo a través de la JOC, sino que estaban ahí los movimientos obreros, los movimientos sindicales [...], y lo más inmediato era el compromiso sindical. Automáticamente los jóvenes se sindicaban, aunque estuvieran en la JOC, aspecto que también se revisaba [en la organización]”⁹⁵⁶.

En su caso, ese compromiso se concretó entre las empleadas de hogar en Francia, a través de la JOC pero también del movimiento sindical. Arrondo considera que desde la JOC trataban de sensibilizar y movilizar a las jóvenes, haciéndoles ver que “la conquista de derechos pasaba por los sindicatos”. Afirmar también que la mayoría de empleadas de hogar que trabajaban en Francia estaban sindicadas, algo que en España era más difícil.

Arrondo estuvo militando en la sección de empleadas de hogar de la JOC y ejerciendo responsabilidades de coordinación a nivel europeo e internacional casi hasta el momento de volver a España, en 1976, momento en el que se integró en USO y en el Partido Socialista de Aragón (PSA). El paso por estas dos organizaciones fue una trayectoria común entre muchos cristianos progresistas en Aragón, pero otra parte no desdeñable de ellos optó por las Comisiones Obreras, de manera más o menos activa. Zamora y Pérez Bernad, así como las fuentes policiales, dan buena cuenta del protagonismo que tuvieron militantes católicos vinculados a HOAC, JOC y USO en la constitución de las primeras CCOO, a pesar de las tensiones que surgieron a finales de los años sesenta. Uno de los episodios que habría provocado el cese de la participación de militantes cristianos en las CCOO fue la asamblea celebrada en las graveras de Torrero para preparar la jornada del 1 de mayo de 1968. La policía intervino en la asamblea, llevándose a 60 detenidos de los que 13, entre ellos el *exjocista* José Luis Alastuey, estuvieron encarcelados hasta mediados de mayo y fueron procesados. El juicio se celebró en julio de 1969, y las condenas fueron de entre tres y seis meses de prisión⁹⁵⁷. Dado que existía constancia de la posibilidad de que la policía interviniera en la reunión “desde círculos católicos se acusó al PCE de «entregar» a los trabajadores a la represión” para “crear «mártires»”. Esto habría motivado que “un número destacado de personas,

⁹⁵⁶ *Ibid.*

⁹⁵⁷ Javier ORTEGA: *Los años de la ilusión...*, p. 95.

principalmente procedentes de la JOC y HOAC” abandonara su actividad en CCOO, a pesar de lo cual algunos de ellos se reincorporaron más adelante a la organización⁹⁵⁸.

El arriba mencionado José Luis Alastuey fue uno de los más tempranos trasvases de militancia. Perteneció a la JOC a principios de la década de los sesenta⁹⁵⁹ y fue una de las figuras más destacadas en la puesta en marcha de las primeras CCOO en Zaragoza, hasta que abandonó la militancia en 1971⁹⁶⁰. La Policía lo consideraba “destacado y conocidísimo militante del PCE y dirigente de las Comisiones Obreras”⁹⁶¹, organización en la que estuvo a cargo de diferentes tareas organizativas como supervisar las Comisiones Obreras juveniles, además de ser “el portavoz más activo de CCOO en casi todas las asambleas que CCOO organizó en la sede de la OSE, en iglesias y en otros lugares”⁹⁶². En efecto, Alastuey pudo ejercer de enlace entre medios sindicales y eclesiásticos para proporcionar locales de reunión, como ya hemos mencionado en capítulos anteriores. Su papel en la promoción de CCOO, su actividad en torno a diversos conflictos laborales y su participación en sucesivas reuniones ilegales le valieron repetidos arrestos y condenas de cárcel⁹⁶³.

Paco Clariana y Germán Sánchez se conocieron trabajando en la fábrica que la empresa belga Van Hool tenía en Zaragoza, e ingresaron en la HOAC durante los años setenta. Ambos participaron de manera activa en la lucha sindical en su empresa, mano a mano con militantes comunistas “como si fuéramos iguales”, al tiempo que afirman que “cuando se empezó la fundación de las comisiones [obreras] la mayoría eran todos de la HOAC”⁹⁶⁴. Esta afirmación no está apoyada documentalmente, pero sí muestra la percepción que estos *hoacistas* tenían de su propio compromiso obrero y del orgullo de

⁹⁵⁸ Miguel Ángel ZAMORA y José Miguel PÉREZ BERNAD: *Comisiones Obreras: artífices...*, p. 51.

⁹⁵⁹ Su nombre aparece en diversos documentos del año 1963 en AJOCZ, Caja 1 – *JOAC 1995; JOC Zaragoza 58-62*.

⁹⁶⁰ Miguel Ángel ZAMORA y José Miguel PÉREZ BERNAD: *Comisiones Obreras: artífices...*, p. 32.

⁹⁶¹ Alberto SABIO ALCUTÉN: "La represión modernizadora...", p. 187.

⁹⁶² Miguel Ángel ZAMORA y José Miguel PÉREZ BERNAD: *Comisiones Obreras: artífices...*, p. 32.

⁹⁶³ Alberto SABIO ALCUTÉN: "La represión modernizadora...", pp. 186-188; Javier ORTEGA: *Los años de la ilusión...*, p. 96.

⁹⁶⁴ Entrevista oral a Francisco CLARIANA y Germán SÁNCHEZ, Zaragoza, 29 de octubre de 2019.

su pertenencia a la HOAC como organización fuertemente implicada en el movimiento sindical de la época.

La factoría zaragozana en la que trabajaban Clariana y Sánchez había pertenecido a diversas empresas y grupos industriales, hasta que en 1971 fue vendida por Chrysler España a Van Hool⁹⁶⁵. A partir de entonces, el convenio dejó de depender del firmado en Madrid para el conjunto de Chrysler España. Dado que este era más provechoso para los empleados que el negociado con la empresa belga, los trabajadores comenzaron a organizarse para reivindicar mejores condiciones laborales. Van Hool, empresa dedicada a la carrocería y a la fabricación de camiones y autobuses, había obtenido un contrato para fabricar los autobuses de la Copa Mundial de Fútbol de 1982, circunstancia que fue aprovechada por los obreros movilizados para presionar a la empresa ante la necesidad que esta tenía de sacar adelante la producción para un contrato tan importante. Clariana y Sánchez relatan que ambos participaron de forma activa en la huelga que tuvo lugar por este motivo, y que duró alrededor de 40 días. La publicación periódica *Noticias Obreras*, de la HOAC, así como un suplemento extraordinario titulado *25 formas de lucha obrera*, les sirvieron para el desarrollo de la huelga y las negociaciones con la empresa. Asimismo, declaran que la primera octavilla que distribuyeron ellos dos en la fábrica la habían elaborado con el equipo HOAC al que pertenecían, y que el hecho de que fuera dirigida a los “Compañeros de Van Hool” sin hacer referencia a ninguna fuerza política “notamos que sensibilizó mucho a la gente”⁹⁶⁶.

A consecuencia de todo ello, Germán fue despedido en 1975 junto a otros 11 compañeros, mientras Paco salvó su puesto de trabajo por pertenecer al comité de empresa. Germán, al igual que otros seis que se encontraban en la lista de trabajadores despedidos, había sido elegido en las recientes elecciones sindicales para ejercer como jurado de empresa, pero debido a que los nombramientos todavía no habían sido recibidos de manera oficial en el Sindicato Vertical sus despidos pudieron ser ejecutados sin

⁹⁶⁵ “Hispano-Carrocería S.A.L.”, *Gran Enciclopedia Aragonesa*. Recuperado de internet (http://www.encyclopedia-aragonesa.com/voz.asp?voz_id=20176).

⁹⁶⁶Entrevista oral a Francisco CLARIANA y Germán SÁNCHEZ, Zaragoza, 29 de octubre de 2019.

cortapisas.

Una vez que los sindicatos de clase fueron legalizados, “tuvo una pelea muy fuerte la HOAC a nivel general, porque la democracia cristiana en España quería que la HOAC se convirtiera en un sindicato de inspiración cristiana”, según el testimonio de Clariana y Sánchez. En efecto, entre los planes iniciales de la jerarquía eclesial al crear la HOAC estaba el de dotar de unas bases sindicales a una eventual futura democracia cristiana, al modo de las *Associazioni Cristiane dei Lavoratori Italiani* (ACLI). Sin embargo, el fuerte obrerismo que se desarrolló en el seno de la HOAC favoreció la simpatía de sus militantes más bien con sindicatos de clase⁹⁶⁷, con una fuerte preferencia por la unidad sindical y obrera. Así lo afirma el militante Germán Sánchez:

“nosotros queríamos construir el sindicato único de los trabajadores [...]. O sea, unir la UGT y CCOO. Y los anarquistas y todos, porque una pregunta que nos han hecho muchas veces a nosotros: «¿qué hacéis para poder convivir anarquistas, socialistas, comunistas? ¿Qué hacéis?». Pues lo primero respetarnos, y querernos”⁹⁶⁸.

Esta posición, que podríamos calificar de utópica, se topó con la realidad y la HOAC tuvo que optar por el pragmatismo. Así, siendo fiel a su misión de evangelizar a la clase trabajadora, la organización se planteó la necesidad de que sus militantes se afiliaran a los recién legalizados sindicatos “para estar más presentes en la lucha obrera”. La estrategia concreta varió en función de cada lugar, y del testimonio de Sánchez y Clariana se trasluce que en la HOAC zaragozana se decidió de manera colectiva en qué sindicato debía integrarse cada miembro, para ejercer su influencia en el mayor espectro posible. Como consecuencia de esto, Clariana se afilió a CCOO y Sánchez a UGT. Sin embargo, este último expresa que le molestó enterarse de que la mayoría de sus compañeros del equipo de la HOAC se habían afiliado a CCOO porque “vestía más”, mientras habían decidido que él debía afiliarse a UGT⁹⁶⁹.

Ya hemos mencionado que el estudio de José Bada, Bernardo Bayona y Luis Betés

⁹⁶⁷ Feliciano MONTERO: *La iglesia: de la colaboración...*, pp. 171-196.

⁹⁶⁸ Entrevista oral a Francisco CLARIANA y Germán SÁNCHEZ, Zaragoza, 29 de octubre de 2019.

⁹⁶⁹ *Ibid.*

señaló la muy escasa participación de católicos en el sindicato UGT. El caso de Germán Sánchez sería, entonces, una excepción, tanto respecto a sus compañeros *hoacistas* como a la mayoría de los sindicalistas y militantes cristianos. Sin embargo, es pertinente reseñar que el sacerdote Porfirio Pascual, cuyo nombre ha sido mencionado en este trabajo en repetidas ocasiones y por diversas razones, terminó vinculado a UGT una vez disueltas las Comisiones Autónomas, organización sindical en la que se integró en primer lugar. Pascual intervino en la presentación pública de UGT en Zaragoza, el 22 de abril de 1977, ante un millar de personas⁹⁷⁰, lo que nos da una idea de su implicación con la central sindical socialista.

Siguiendo el estudio sociológico sobre la izquierda aragonesa, el sindicato que mayor porcentaje de militantes católicos tenía entre sus miembros era la CSUT⁹⁷¹, sindicato impulsado desde el PTE y que tuvo una “relativa implantación en Aragón en algunos sectores”⁹⁷². La *jocista* María Fernanda Ruiz afirma haber estado entre sus promotoras en Filtros Mann, empresa en la que trabajó durante años como perforista y analista. Previamente habría participado en las Comisiones Obreras juveniles en la clandestinidad, etapa de la que guarda un recuerdo romantizado⁹⁷³. El compromiso sindical de Marifé fue acompañado del político y, especialmente, de una intensa actividad asociativa, como veremos.

Sin embargo, no todos los militantes católicos se sirvieron de la estructura de un sindicato para ejercer su compromiso. En una parte del catolicismo progresista existía un cierto recelo a integrarse en partidos políticos y sindicatos, por el corsé que podían suponer para sus ideas y su militancia, inspirada por los métodos reflexivos y críticos

⁹⁷⁰ Javier ORTEGA: *Los años de la ilusión...*, pp. 92 y 97.

⁹⁷¹ Con la ya mencionada excepción de la AOA. De los 19 afiliados a CSUT que incluían los autores en la muestra, 15 eran militantes católicos, lo que representaba un 79%. José BADA, Luis BETÉS y Bernardo BAYONA: *La izquierda...*, p. 45.

⁹⁷² Javier ORTEGA: *Los años de la ilusión...*, p. 99.

⁹⁷³ “Participé en Comisiones Obreras juveniles. La JOC, tal y cual, en reuniones clandestinas que era aquello divertidísimo, ¿sabes? Entonces ya era más visto todo, ¿eh? Reuniones clandestinas cuando detuvieron a Floreal Torquet viniendo de Madrid [...]. Estábamos esperándole en la JOC [...]”. Testimonio de María Fernanda Ruiz en entrevista oral con ella misma, Teresa CALLEJO y Cándido GUILLÉN, Zaragoza, 4 de noviembre de 2019.

utilizados en la JOC. Fue el caso de la *jocista* Teresa Callejo, quien considera que la JOC “era una escuela de formación y una vez formados cada uno elegía dónde se comprometía”, refiriéndose al ámbito político, sindical o social. Por su parte, “en Zaragoza he negociado y he firmado cuatro convenios colectivos provinciales y nunca he estado en un sindicato”⁹⁷⁴. Además, según su testimonio, en varias ocasiones fue elegida enlace o representante sindical y participó de manera activa en varios conflictos laborales. Por ejemplo, en torno a 1967, cuando trabajaba en una fábrica de géneros de punto, fue elegida enlace sindical por sus compañeras. Esto implicaba la obligación de asistir al Sindicato Vertical una vez al mes “a un curso de formación, falangista totalmente, franquista”. Además, su jefe le reprochaba que perdiera una mañana de trabajo al mes para asistir al citado curso, por lo que a los seis meses dejó de asistir.

Teresa ejerció durante la mayor parte de su vida laboral el oficio de vendedora de pescado, pasando por diversos empleos en los que también se implicó en la mejora de sus condiciones de trabajo y las de sus compañeras. Así, unos años después trabajó en el supermercado SEPU, donde “mi gran pelea era la de no hacer horas extraordinarias”, posición con la que no todas sus compañeras estaban de acuerdo. Algunas de ellas quisieron ir a ver a sus superiores para solicitar un aumento de lo pagado por las horas extraordinarias, a lo que Teresa se negó aludiendo que, en todo caso, subiría al despacho de dirección para reivindicar la readmisión de las 24 trabajadoras despedidas. La divergencia de posturas ante unas horas extraordinarias que “la gente [estaba] como loca por hacer” debido a que estaban muy bien pagadas, pero que habrían implicado el despido de la mitad de la plantilla, le llevó a discutir con otra trabajadora que le habría reprochado que “es que con los cristianos no se puede ir a ningún sitio”. Fuese lo que fuese a lo que se refería su compañera respecto al catolicismo de Teresa, esta se alineaba con la solidaridad obrera que rechazaba la realización de horas extraordinarias por el perjuicio que estas suponían para el empleo de otros trabajadores.

Por último, Callejo trabajó en el Mercado de Pescados situado en la avenida de

⁹⁷⁴ Entrevista oral a Teresa CALLEJO, María Fernanda RUIZ y Cándido GUILLÉN, Zaragoza, 4 de noviembre de 2019.

Navarra de Zaragoza. En el año 1978, ante la necesidad de negociar un nuevo convenio colectivo para el sector, Teresa fue elegida para la comisión que debía encargarse de esta tarea. Estuvieron un año y medio elaborando diferentes tablas de categorías profesionales, integrando las particularidades del oficio como la existencia de muchas pequeñas empresas y teniendo en cuenta la peligrosidad que suponían factores como la nocturnidad y la exposición a una gran humedad para, finalmente, establecer y reivindicar los diferentes salarios. El choque entre el tipo de compromiso laboral que ejercía Teresa y la manera de funcionar de unos sindicatos ya legales se puso de manifiesto al plantear otros trabajadores que era necesario afiliarse a un sindicato para negociar el convenio. Teresa opinaba que se trataba de una decisión personal, y estaba de acuerdo con otro compañero en que “podíamos hacerlo a nivel asambleario, y lo hicimos”. Según Teresa Callejo y María Fernanda Ruiz, esto no hubiera sido posible en sectores laborales con un modelo de lucha y de negociación “mucho más tradicional” como el del metal, mientras en el gremio de la pescadería los convenios siempre se habían negociado de manera más directa entre trabajadores y patronos⁹⁷⁵, probablemente por el aludido predominio de pequeñas empresas.

El convenio aprobado recogió un 48% de subida salarial y, según Callejo, “no sé si fue UGT o Comisiones Obreras se apropiaron del triunfo de alguna manera”. Se vislumbra en sus palabras una cierta desconfianza y reticencias a participar en centrales sindicales por parte de personas como Teresa.

También Cándido Guillén, exdiácono que no llegó a ordenarse como sacerdote, ejerció como delegado en su empresa sin estar afiliado a ningún sindicato, según el testimonio de su esposa⁹⁷⁶. Una vez secularizado a principios de los años setenta, trabajó durante cuatro años y medio en FUYMA (Fundiciones y Matricería), empresa dedicada a la fundición de aluminio. Cándido afirma que estaba muy vigilado, además de aislado del resto de trabajadores, a pesar de lo cual conseguía contactar con otros compañeros a través

⁹⁷⁵ *Ibid.*

⁹⁷⁶ Testimonio de María Fernanda Ruiz en *ibid.*

de notas de papel que introducían en los calentadores de gas⁹⁷⁷. La vigilancia a la que estaba sometido Guillén queda plasmada en la aludida lista negra publicada por *Andalán* en 1977. En ella, el nombre de Cándido Guillén aparece acompañado de la información siguiente: “Tr Fuima sacerdote ccoo”⁹⁷⁸, a pesar de las informaciones apuntadas respecto a que nunca estuvo sindicado de manera oficial. Sin embargo, sí habría estado relacionado con las primeras comisiones obreras informales, al igual que María Fernanda Ruiz. Esta vigilancia y sospechas por parte de sus superiores obligaban a Cándido a ser “irreprochable” en el trabajo para evitar represalias en forma de despido o de degradación de sus condiciones laborales.

En el capítulo anterior hemos explicado cómo Marisa Sanjuán, de la HOAC, fue elegida en diversas ocasiones como delegada sindical en Filtros Mann, y cómo su compromiso repercutió en sus condiciones laborales. Una vez legalizados los sindicatos, se afilió a CCOO, organización en la que milita todavía hoy en día⁹⁷⁹. Una de las hipótesis lanzadas por el citado estudio sociológico sobre la izquierda aragonesa es que los militantes cristianos tenían una especial propensión a la múltiple militancia, como así constatamos en el caso de Marisa Sanjuán, militante vecinal. Lo mismo ocurría con su compañera de trabajo y de organización apostólica, la *hoacista* Julia Montalbán, perteneciente al núcleo fundador de USO en Aragón, implicada en la AVV de su barrio y candidata a las elecciones municipales de 1979 en la lista de la Candidatura Ciudadana Independiente, como veremos.

El compromiso sindical habría sido el punto de partida de la concienciación y de la experiencia política de Montalbán. En una entrevista realizada por Eloy Fernández Clemente en 1977, al ser preguntada por la relación entre la militancia en el sindicato y en el partido, Julia respondía que

⁹⁷⁷ Testimonio de Cándido Guillén en *ibid.*

⁹⁷⁸ Fernando BAETA: “La amnistía laboral, un camelo: las listas negras existen”, *Andalán*, n.º 137, 28 de octubre de 1977, contraportada.

⁹⁷⁹Entrevista oral a Marisa SANJUÁN y Damián VELÁZQUEZ, Zaragoza, 8 de noviembre de 2019.

“yo comencé militando antes en el sindicato, el partido es algo que descubrí. Entonces, a través del sindicato, descubrí una línea política y comprendí también que desde el sindicato no se puede hacer todo, en especial en una salida como esta en la que caminamos hacia una democracia burguesa. [...] Para mí el camino del sindicalismo al socialismo no está supeditado a nadie, a ningún partido, desde una visión genuina y un ángulo concreto [...]. Lo que entiendo desde el sindicato sobre el partido, desde nuestro punto de vista, es que la organización de clase va a ser la base sobre la que se va a afianzar el socialismo [...]. El propio poder de los trabajadores arrancando desde un sindicalismo de autogestión, será lo que responderá y configurará la sociedad socialista que propugna. Pero en un régimen parlamentario son necesarios todavía los partidos”⁹⁸⁰.

Bada interpreta esto como “el convencimiento de que el socialismo sólo se podía construir desde la base, acompañado de un recelo a los partidos 'electoralistas’” lo cual iba ligado “indisolublemente a una opción preferente por los sindicatos, que no debían ser en modo alguno 'correas de transmisión' de ningún partido sino más bien al contrario”⁹⁸¹. La importancia otorgada a las bases, la autogestión y los sindicatos son cuestiones que aparecen de manera recurrente en la cultura política de muchos de estos cristianos que habían comenzado su experiencia militante en la JOC-F y HOAC-F.

Por último, militantes católicos participaron en la puesta en marcha del sindicato Unión de Agricultores y Ganaderos de Aragón (UAGA), que se fue fraguando desde 1975⁹⁸² y “cuya Asamblea constituyente se celebró el 3 de abril de 1977 impulsada por las organizaciones políticas progresistas y movimientos cristianos”⁹⁸³. Entre ellos destacaron el militante de la JARC Pedro Carceller, así como el sacerdote Julio Calvo. Según el estudio sociológico de Bada, Bayona y Betés, la UAGA tenía en 1977 un 30% de militantes cristianos entre sus filas⁹⁸⁴. Los autores de este trabajo explican que a través de la AC, primero con los Cursillos de Cristiandad y más adelante con la JARC, se habría

⁹⁸⁰ Citado en José BADA: "Reconstrucción socialista", en VVAA (ed.): *Memoria de los partidos...*, pp. 227-236, esp. p. 231.

⁹⁸¹ *Ibid.*

⁹⁸² Jesús BORAÑO: “La JARC: movimiento creador de vida”. Documento sin fecha en formato Word facilitado por el autor en 2016.

⁹⁸³ José HURTADO: "JARC: un movimiento cristiano...", p. 10.

⁹⁸⁴ José BADA, Luis BETÉS y Bernardo BAYONA: *La izquierda...*, p. 45.

suplido en parte el escaso asociacionismo del campo aragonés, más acuciante, si cabe, que en el ámbito urbano⁹⁸⁵.

5.2 DE LA PARROQUIA DEL BARRIO A LA ASOCIACIÓN DE VECINOS

Ya se ha detallado la importancia que tuvieron las parroquias de los barrios obreros en la articulación del movimiento vecinal. Asimismo, la aplicación de los métodos de formación de la JOC, que buscaban la reflexión sobre los temas más cercanos a sus militantes para que estos interviniesen de manera activa en la mejora de sus condiciones de vida, empezaba en muchas ocasiones en el barrio.

Así, numerosos militantes de las organizaciones obreras de AC o del entorno de las parroquias formaron parte de los núcleos que pusieron en marcha las primeras AAVV. Fue el caso de Julia Montalbán, vicepresidenta de la AVV Las Fuentes en 1975⁹⁸⁶ y mencionada en un reportaje que *Andalán* dedicaba a las elecciones municipales y a los problemas de los barrios aragoneses. El artículo señalaba que Montalbán era la única de las personas más activas de la Asociación de Las Fuentes que se presentaba a las elecciones⁹⁸⁷. Lo hacía en la lista de la Candidatura Ciudadana Independiente (CCI), “en la que recalaron muchas personas vinculadas a las asociaciones” de vecinos⁹⁸⁸. Esta candidatura se autodefinía como un grupo de “demócratas”, “honestos” y “un poco defraudados” que tenían la impresión de que “hasta ahora no se nota mucho que haya democracia [...] porque la democracia no ha llegado a tu calle, a tu trabajo, a tu casa, a tu ciudad”. Reivindicaban su trabajo en los barrios y en asociaciones autónomas, afirmaban que los partidos políticos y la participación cada cuatro años en las elecciones no eran suficientes y que, en el caso de contar con representación política en el Ayuntamiento,

⁹⁸⁵ *Ibid.*, p. 91.

⁹⁸⁶ Paúl LAGUNAS CABREJAS: *El barrio en la calle...*, p. 58.

⁹⁸⁷ “Elecciones municipales. Los barrios, el mayor problema”, *Andalán*, n.º 212, 30 de marzo de 1979, p. 9.

⁹⁸⁸ Paúl LAGUNAS CABREJAS: *El barrio en la calle...*, p. 63.

trabajarían a partir de la participación y las demandas de los zaragozanos⁹⁸⁹.

Constatamos así cómo las fronteras entre las diferentes militancias eran difusas, pues la demanda de mejoras para los barrios iba de la mano de la reivindicación de una democratización de la gestión de la ciudad. Si bien Montalbán no resultó elegida, su candidatura también era sintomática del fenómeno por el cual algunas asociaciones de vecinos quedaron descabezadas por la inserción de sus líderes en la política partidista municipal. Fue el caso del exsacerdote y exconsiliario de la JOC Vicente Rins, de cuya trayectoria nos ocupamos a continuación.

Rins comenzó su militancia vecinal en el barrio Oliver, de cuya parroquia era coadjutor y consiliario de la JOC. Allí coincidió con un grupo de militantes entre los que se encontraba José Antonio Lahoz, que llegaría a ser presidente de la organización apostólica en Zaragoza y a nivel nacional, así como presidente de la AVV. Ya hemos hecho referencia en el capítulo anterior a la relación entre la ACF y la JOC del barrio Oliver. José Antonio Lahoz incide en la importancia que tuvo la manera de funcionar de la JOC en los métodos de trabajo y el espíritu de la asociación vecinal. Se realizaban encuestas entre los vecinos que después eran analizadas en las asambleas, al igual que se hacía en la JOC. Asimismo, Lahoz considera que

“Era fundamental la participación de las personas. Si habían sido protagonistas en el análisis, tenían que serlo igualmente en el proceso de transformación de la realidad. Para nuestra acción, siendo importante la consecución de los objetivos materiales (alumbrado, asfaltado, colegio, etc.), no lo era menos que todo eso se consiguiera con la participación de los vecinos y vecinas; donde resaltábamos el valor del esfuerzo, de conseguir las cosas más que te las den regaladas”⁹⁹⁰.

Se fomentaba así la capacidad de agencia y la autonomía de los vecinos, aplicando unos principios que coinciden con el método *jocista* “Ver, Juzgar y Actuar”, en los que el proceso de formación y toma de conciencia eran tan importantes como los resultados

⁹⁸⁹ “Candidatura Ciudadana Independiente, para cambiar Zaragoza todos los días”. Propaganda electoral publicada en *Andalán*, n.º 212, 30 de marzo de 1979, p. 2.

⁹⁹⁰ José Antonio LAHOZ: “JOC y barrio”, documento en formato Word facilitado por el autor, destinado a un trabajo colectivo sobre la JOC nacional, todavía no publicado.

concretos obtenidos.

Lahoz coincide con Rins al compartir la paternidad de la Asociación de Cabezas de Familia con otros jóvenes del barrio y con militantes de organizaciones políticas de izquierdas. Esto ocurrió en la mayoría de las asociaciones, en las que coincidieron católicos de base, comunistas y vecinos no politizados. José Antonio afirma que “jamás hubo malos rollos y colaboramos de una manera muy positiva. Nuestra asociación fue de las pocas, si no la única de Zaragoza, en la que habiendo personas de partidos políticos, no sobresalió ninguna línea política ni fue manipulada por nadie”⁹⁹¹.

Antonio Sofín alude también a la filiación política de los militantes vecinales y a la diferenciación entre distintas tendencias, en este caso en la AVV del Picarral y en los comités de barrio:

“en el año 70, en la junta de la Asociación estábamos los cristianos, que nos llamaban el grupo de cristianos, pero estaban los comunistas, estaban los del MC y estaban los de la Liga. Y no discutíamos, nos poníamos de acuerdo. [...] A nosotros nos conocían como los cristianos”⁹⁹².

Sofín estuvo entre los primeros impulsores de la ACF del Picarral, creada en torno a la parroquia de Belén. Más adelante se unió su esposa, Pilar Añón, al compromiso vecinal, reivindicando la necesidad de que las mujeres intervinieran para solucionar sus problemas específicos. Esto se hizo a través de la Comisión de Mujeres, desde la que se abordaron cuestiones como las guarderías o el coste de la vida y, más adelante, reivindicaciones propias de la agenda feminista como el acceso a los anticonceptivos y el divorcio. Esta militancia constituyó “un rodaje” para ambos, e implicó “abrirse un poco al mundo y el compromiso”, lo que les llevó a preguntarse por el sentido de su militancia en la HOAC. Si lo que les unía a la organización apostólica era su voluntad de estar comprometidos con la sociedad y ese compromiso ya lo estaban ejerciendo “aquí en el barrio, tan cerca y con toda la gente”, la centralidad de la HOAC en su vida perdía peso.

⁹⁹¹ *Ibid.*

⁹⁹² Testimonio de Antonio Sofín en entrevista oral con él mismo y Pilar AÑÓN, Zaragoza, 4 de noviembre de 2019.

Así, podríamos decir que fue su compromiso en la AVV –de la que ambos fueron presidentes– una de las razones que les hizo abandonar la HOAC, a pesar de lo cual reconocen la impronta que esta dejó en su manera de concebir y de ejercer la militancia vecinal⁹⁹³.

Marisa Sanjuán fue otra de las *hoacistas* que estuvo en el equipo promotor de la ACF de su barrio, en San José. La asociación se gestó en 1973 en torno a las parroquias de San Agustín y de San Lino⁹⁹⁴. Teodoro Sánchez Punter, de quien nos hemos ocupado en el capítulo relativo al clero, estaba al frente de la primera de estas parroquias y resultó un elemento fundamental en la articulación de la movilización en el barrio de San José. En cuanto a Marisa Sanjuán, ella misma afirma que en ese momento el compromiso temporal no estaba tan definido por la HOAC como lo está ahora, por lo que ella sentía que le “faltaba algo”. Por ello, alguien le propuso asistir a las reuniones que tenían lugar con Ricardo Berdié⁹⁹⁵ en locales de parroquias, a pesar de que “el miedo estaba ahí presente siempre, porque era ilegal”. Así comenzó su compromiso con el barrio de San José, que compaginó con el que ejerció en el ámbito laboral⁹⁹⁶.

Además de los equipamientos básicos que reivindicaron los vecinos de las ACF, otro de los campos de actuación del movimiento ciudadano fue el de las fiestas populares⁹⁹⁷. Teresa Callejo afirma con orgullo que “nosotros recuperamos las fiestas del

⁹⁹³ Testimonio de Pilar Añón en *ibid.*

⁹⁹⁴ Javier ORTEGA: *Los años de la ilusión...*, p. 67.

⁹⁹⁵ “Militante del Movimiento Comunista y miembro activo del movimiento ciudadano desde comienzos de la década de los 70, fue fundador y presidente de la Asociación de Vecinos de San José y presidente de la Federación de Asociaciones de Barrios de Zaragoza (FABZ). Su visión respecto a los movimientos vecinales quedó recogida en el libro *Poder ciudadano y democracia municipal (1977)*”. Ha sido, asimismo, concejal en el Ayuntamiento de Zaragoza entre 1989 y 2007, primero por IU y después por el PSOE. “Berdie Paba, Ricardo”, *Gran Enciclopedia Aragonesa*. Recuperado de internet (http://www.encyclopedia-aragonesa.com/voz.asp?voz_id=20061&voz_id_origen=4911).

⁹⁹⁶ “Y empecé a ir allí, y la verdad que empezamos con las asociaciones, que en los barrios no había ni asfaltadas las calles, ni luces, había acequias. En San José se ahogó un niño [en 1977, al caer a una acequia sin cubrir] y la gente se movió muchísimo. No había colegios, no había parques, no había piscina y empezamos a movernos muchísimo los barrios. O sea, que mi lucha fue en la empresa y en el barrio, donde más”. Testimonio de Marisa Sanjuán en entrevista oral con ella misma y Damián VELAZQUEZ, Zaragoza, 8 de noviembre de 2019.

⁹⁹⁷ Paúl LAGUNAS CABREJAS: *El barrio en la calle...*, pp. 69-70; Javier ORTEGA: *Los años de la ilusión...*, pp. 78-79.

barrio” de las Delicias desde las parroquias de Begoña, San Valero y la Almudena y la casa de la juventud. Su principal satisfacción se fundamenta en que durante tres años se trató de unas fiestas organizadas por los propios vecinos, ya que

“nosotros lo que planteábamos eran unas fiestas del barrio de participación, no de pasividad, que son lo que son ahora [...]. Fue totalmente gestionado por gente del barrio. [...] Y se hizo un grupo de participación en el barrio interesantísimo, pero se metieron los partidos políticos y fastidieron el invento”⁹⁹⁸.

De nuevo se observa la mala experiencia de Callejo con las organizaciones políticas y sindicales, que tratarían de capitalizar el esfuerzo de los ciudadanos, frente a una voluntad de autonomía. Bada, Bayona y Betés analizaban este fenómeno existente entre los cristianos progresistas calificándolo de “actitud crítica frente a las ideologías de partido”⁹⁹⁹. Por su parte, José Antonio Lahoz considera que parte del *jocismo* fue reacia a integrarse en partidos políticos, incluso una vez abandonada la organización apostólica, debido a esa búsqueda de un compromiso libre, consciente y autónomo:

“Aunque la gente de la JOC después de eso tampoco hemos sido muy dados a alinearnos en partidos políticos, ¿por qué? Pues esa misma autonomía que le pedíamos a la Iglesia y que queríamos para el movimiento, muchos hemos creído que los partidos políticos también son una faja que te oprime. Entonces sin hacer ninguna valoración de esto, pero lógicamente yo no estoy en una empresa para que me digan “tienes que hacer esto”. Yo haré lo que junto a los trabajadores creamos que tenemos que hacer. Entonces un poco yo creo que esa es la razón por la que muchos militantes de después no hemos entrado en partidos políticos. Otros sí, claro, pero mayoritariamente no”¹⁰⁰⁰.

En realidad, y como hemos explicado en el capítulo anterior, en la JOC hubo un importante conflicto sobre el compromiso político que sus militantes debían adquirir. En efecto, otros *jocistas*, además de *hoacistas* y exsacerdotes, sí ingresaron en partidos políticos, a pesar de que la opción preferente para comprometerse fuese, como hemos

⁹⁹⁸ Testimonio de Teresa Callejo en entrevista oral con ella misma, María Fernanda RUIZ y Cándido GUILLÉN, Zaragoza, 4 de noviembre de 2019.

⁹⁹⁹ José BADA, Luis BETÉS y Bernardo BAYONA: *La izquierda...*, p. 61.

¹⁰⁰⁰ Entrevista oral a José Antonio LAHOZ, Zaragoza. 31 de octubre de 2019.

explicado, el sindicato. Unos pocos dieron el salto a la política de partidos y fueron candidatos a elecciones legislativas y municipales, con mayor o menor suerte.

5.3 CATÓLICOS PROGRESISTAS EN PARTIDOS POLÍTICOS

Conectando con lo referido en el párrafo anterior y si nos atenemos a algunos testimonios, la crisis que vivió la JOC de Zaragoza en torno a 1973 estuvo determinada por la militancia de parte de sus miembros en partidos políticos de izquierdas. La disyuntiva entre una organización con más peso de la fe o del compromiso temporal provocó una división que se manifestó en el trasvase de militantes *jocistas* a organizaciones como Larga Marcha hacia la Revolución Socialista (LM-RS). Esta organización se integró en el Partido Comunista Unificado (PCU) que, a su vez, terminó formando parte del Partido del Trabajo de Aragón (PTA), dotando a esta organización de cierta presencia en la región¹⁰⁰¹. Lahoz afirma que en el caso de Zaragoza “la inmensa mayoría terminaron en el PT”, y tanto él como Marifé Ruiz hacen también alusión al Movimiento Comunista (MC)¹⁰⁰².

En efecto, Bada, Bayona y Betés constatan una presencia relevante de militantes cristianos entre los afiliados a estos dos partidos. El PTA contaba con 32 afiliados en 1977, siendo el 4º partido con más afiliados de la muestra por detrás del PSOE, PCE y PSA. De esos 32 afiliados, la mitad provendrían de medios cristianos. En cuanto al Movimiento Comunista de Aragón (MCA), 6 de sus 9 afiliados (67%) eran militantes cristianos identificados. Otros partidos con muy pocos afiliados superaban estos porcentajes de presencia cristiana, entre los que podemos destacar el 86% de la ORT (6 de sus 7 afiliados)¹⁰⁰³.

El PCE, por su parte, era el partido que más militantes cristianos acogía (29), representando el 45% de su militancia. Le seguía el Partido Socialista de Aragón (PSA),

¹⁰⁰¹ Gonzalo WILHELMI: *Romper el consenso...*, p. 97.

¹⁰⁰² Entrevistas orales a José Antonio LAHOZ, Zaragoza, 31 de octubre de 2019, y a Teresa CALLEJO, María Fernanda RUIZ y Cándido GUILLÉN, Zaragoza, 4 de noviembre de 2019.

¹⁰⁰³ José BADA, Luis BETÉS y Bernardo BAYONA: *La izquierda...*, p. 44.

con 27 militantes católicos entre sus 59 afiliados (46%). Asimismo, Bada, Bayona y Betés destacan que la distribución de católicos entre los distintos sindicatos se reproducía al observar los partidos identificados o relacionados cada uno de ellos, también en el caso del binomio PSOE-UGT. Es decir, si UGT contaba con pocos católicos entre sus filas, lo mismo ocurría con el PSOE, que rompía la norma en todas las variables analizadas – militantes católicos entre sus afiliados, candidatos a elecciones y católicos con cargos directivos en el partido–, estando siempre muy por debajo del resto de partidos de izquierda en lo que se refiere a la recepción de militantes cristianos. Por ejemplo, solo un 25% de sus afiliados provenía de medios cristianos. Los autores del estudio arrojan una posible explicación a esta diferencia entre el PSOE y la mayoría de partidos de izquierdas aragoneses: al tratarse de un partido que creció durante la transición pero que estuvo prácticamente ausente en la oposición clandestina, recogió a todos los nuevos militantes pero no a los que ya estaban encuadrados en otras organizaciones o estaban acostumbrados a la lucha clandestina, como fue el caso de muchos católicos provenientes de los movimientos de AC¹⁰⁰⁴. En cualquier caso, no podemos olvidar que muchos cristianos progresistas aragoneses militaron en Reconstrucción Socialista (RS), partido que terminó, tras varias fusiones, integrado en el PSOE. Por lo tanto, si bien el PSOE no fue la primera opción de la militancia católica, terminó absorbiendo a una parte de esta unos años después, como ocurrió con muchos otros militantes de la izquierda antifranquista.

En efecto, para el caso de Aragón es imprescindible destacar el ejemplo de RS. Este partido fue “proyectado desde Unión Sindical Obrera (USO)”, sindicato cuyo origen se encontraba en militantes de la JOC y que estaba, por lo tanto, “formado básicamente por cristianos de base”¹⁰⁰⁵. Por ello muchos militantes cristianos se canalizaron hacia RS, partido que terminará integrándose en el PSA en noviembre de 1976. Este proceso se dio en el contexto de convergencias de las distintas corrientes del socialismo que tuvo lugar durante la transición a la democracia y que culminó en 1978 con la integración de una

¹⁰⁰⁴ *Ibid.*, p. 47.

¹⁰⁰⁵ Alberto SABIO ALCUTÉN: "La cultura política socialista y la reconstrucción del PSOE en Aragón (1960-1983)", *El coste de la libertad...*, pp. 19-54, esp. p. 41.

parte del PSA en el PSOE, tras largas discusiones al respecto¹⁰⁰⁶. El propio José Bada, exsacerdote, formó parte del núcleo inicial de RS, además de “históricos de la HOAC como Dionisio Santolaria y su esposa, Ángela Bravo” y una docena de militantes de JOC, HOAC y USO como Julia Montalbán, Laureano Molina, Julián López, Carmen Murláns, Jesús A. Atenza o Javier Bolsas¹⁰⁰⁷.

Bada destaca que dos de las aportaciones más importantes de RS al PSA fueron esta militancia política y sindical de origen cristiano, y la recepción en su ideología del concepto de autogestión, ya que RS

“surge a finales de 1974 a partir de unos grupos de acción y de reflexión que aceptan como documento inicial para el debate las tesis políticas de USO, formuladas en diez puntos, en los que entre otras cosas se propone como modelo de sociedad una democracia socialista de autogestión sin menoscabo de las libertades democráticas y como instrumento una organización política de amplia base obrera y de estructura federal”¹⁰⁰⁸.

Según el estudio sociológico de Bada, Bayona y Betés, en las candidaturas de izquierda a las elecciones al Congreso y al Senado celebradas en junio de 1977 la presencia media de militantes cristianos fue de un 66%, media que superaban todas las candidaturas excepto el PCE (53%) y el PSOE (33%) (p. 46). Nos fijaremos en la candidatura de Unidad Socialista (US), que agrupaba a nivel nacional al Partido Socialista Popular (PSP) y a la Federación de Partidos Socialistas (FPS), de la que formaba parte el PSA¹⁰⁰⁹. Según Bada, Betés y Bayona, el porcentaje de militantes cristianos en la candidatura de US en Aragón era de un 83% (15 de 18 candidatos entre el Congreso y el Senado). Porcentaje muy elevado, aunque superado por candidaturas con muy pocos

¹⁰⁰⁶ Para más detalle sobre los diferentes procesos de fusión e integración de las corrientes socialistas aragonesas véase *ibid.*, pp. 39-42.

¹⁰⁰⁷ José BADA: "Reconstrucción socialista", p. 230.

¹⁰⁰⁸ *Ibid.*, pp. 229-230.

¹⁰⁰⁹ Coalición electoral formada, en el caso de Aragón, por el Partido Socialista de Aragón y el Partido Socialista Popular. “La candidatura de Unidad Socialista obtuvo en Aragón unos resultados muy superiores a su media estatal, en los casos de las circunscripciones provinciales de Huesca y Zaragoza. La aplicación del sistema D’Hont posibilitó a esta candidatura la obtención de un escaño por Zaragoza”. “Unidad Socialista (PSA-PSP)”, *Gran Enciclopedia Aragonesa*. Recuperado de internet: (http://www.encyclopedia-aragonesa.com/voz.asp?voz_id=12514).

candidatos, pues en algunos casos la totalidad de ellos son identificados como militantes cristianos¹⁰¹⁰.

Podemos observar con algo más de detalle y poner nombres al porcentaje arrojado por *La izquierda, ¿de origen cristiano?* para el caso de US, echando una ojeada a su candidatura aragonesa al Congreso de los Diputados en las elecciones de junio de 1977. Un anuncio electoral que destacaba la trayectoria previa de cada uno de los candidatos nos da una idea de la importancia relativa de la presencia cristiana en algunos partidos de izquierda. En este caso, de los 14 candidatos incluidos en la coalición, 4 habían sido militantes de la JOC o de la JARC (28'5%). Si nos ceñimos a la provincia de Zaragoza, esta proporción aumenta a 3 de los 8 candidatos presentados (37'5%)¹⁰¹¹. Se trataba de Julián López, María Arrondo y Pedro Carceller por Zaragoza, y Francisco Beltrán por Huesca, todos ellos pertenecientes al Partido Socialista de Aragón (PSA)¹⁰¹².

Si bien de los 14 candidatos presentados por US solo el número 1 por Zaragoza, Emilio Gastón, fue elegido diputado, muchos de los que compartieron lista con él continuaron en la política institucional. Fue el caso de tres de los cuatro candidatos al Congreso mencionados en el párrafo anterior: Pedro Carceller, quien fuera liberado de la JARC, fue el primer alcalde democrático de Fabara (Zaragoza), mientras Francisco Beltrán, de la JOC, lo fue de Fraga (Huesca), entre 1979 y 1992. Asimismo, María Arrondo fue concejala en el Ayuntamiento de Zaragoza por el PSOE entre 1979 y 1987.

¹⁰¹⁰ José BADA, Luis BETÉS y Bernardo BAYONA: *La izquierda...*, p. 46.

¹⁰¹¹ Estos porcentajes difieren, por tanto, del 83% arrojado por *La izquierda, ¿de origen cristiano?* Su estudio incluía también las candidaturas al Senado, mientras aquí nos hemos limitado a los candidatos a la Cámara Baja. Sin embargo, esto no explica la enorme divergencia entre los porcentajes, que podría deberse a las diferencias entre las muestras de militantes cristianos, ya que su estudio incluye entre los mismos a personas que hubieran declarado públicamente su fe católica, así como a individuos provenientes de AC general, Congregaciones Marianas, la ACNP, o los Cursillos de Cristiandad. Estas cuatro categorías configuraban un supraconjunto que los autores categorizaron como "AGC", del que ellos mismos señalan un comportamiento diferente al de los supraconjuntos "JOC" (JOAC y HOAC), "Clero" (curas, religiosos y seminaristas) y "Comunidades de Base". Esas diferencias de comportamiento se referían a la mayor propensión a afiliarse en sindicatos o en partidos políticos, así como a presentarse a elecciones. José BADA, Luis BETÉS y Bernardo BAYONA: *La izquierda...*, pp. 84-85.

¹⁰¹² "Vota Aragón, vota a los candidatos aragoneses de Unidad Socialista", anuncio publicado en *Andalán*, n.º 115, 27 de mayo de 1977, p. 4.

Podemos acercar más la lupa para observar la participación de cristianos progresistas en las candidaturas a las primeras elecciones municipales democráticas celebradas en Zaragoza tras la muerte de Francisco Franco. Hemos rastreado todas las listas que concurrieron a las elecciones del 3 de abril de 1979 al Ayuntamiento de Zaragoza, con los datos siguientes: de las nueve listas de izquierda presentadas¹⁰¹³, cuatro de ellas incluían a militantes católicos o exsacerdotes. Se trataba, por un lado, de los exsacerdotes Vicente Rins Álvarez, número 4 por el Partido Comunista de España (PCE); Francisco-Javier Marcellán Mantecón, número 22 en la lista del Partido del Trabajo de Aragón (PTA), y Eugenio Arraiza Rodríguez-Monte, número 21 de la Candidatura Ciudadana Independiente (CCI). Esta misma lista llevaba en el puesto número 5 a Julia Montalbán Molinos¹⁰¹⁴, a Antonio Sofín en el número 10 y a Juan José Torrecilla en el 31, siendo todos ellos provenientes de la HOAC de Zaragoza. Por su parte, el puesto número 11 de la lista del PSOE era ocupado por María Arrondo Arrondo, mientras el número 19 llevaba el nombre de Bernardo Bayona Aznar, también procedente de los ambientes cristianos progresistas de la ciudad.

De estos ocho candidatos resultaron elegidos y ejercieron como concejales María Arrondo y Vicente Rins, mientras Bernardo Bayona ocuparía durante años un lugar relevante en el socialismo aragonés como senador, diputado en el Congreso y diputado europeo. Fue, además, secretario general de FETE-UGT de Zaragoza entre 1978 y 1982¹⁰¹⁵.

María Arrondo se había instalado con su marido en Zaragoza en 1976, con la idea de dar el paso desde el compromiso sindical al político, porque en “la parte más juvenil el compromiso más inmediato era sindical, pero sabías que a largo plazo había que ir

¹⁰¹³ Partido del Trabajo de Aragón (PTA), Partido Comunista de España (PCE), Liga Comunista Revolucionaria (LCR), Candidatura Ciudadana Independiente (CCI), Movimiento Comunista de Aragón (MCA), Partido Socialista Obrero Español (PSOE), Organización Revolucionaria de Trabajadores (ORT), Coalición por Aragón (PSA-PSDA) e Izquierda Republicana (IR). PO 42 262, Boletín Oficial de la Provincia de Zaragoza (BOPZ), n.º 42, Archivo Municipal de Zaragoza (AMZ).

¹⁰¹⁴ José BADA: "Reconstrucción socialista", p. 230.

¹⁰¹⁵ Bernardo BAYONA: *Religión y poder. Marsilio de Padua: ¿la primera teoría laica del Estado?*, presentación del autor. Recuperado de internet (<http://web.psoe.es/cristianos/news/168910/page/libro-bernardo-bayona-religion-poder-marsilio-padua-primera-teoria-laica-del-estado.html>).

también hacia la política, como cambio profundo de la sociedad”¹⁰¹⁶. Próximos a los movimientos autogestionarios e influenciados por su ideario, al descubrir el PSA se dijeron que era lo más próximo a la autogestión dado su carácter descentralizado respecto al socialismo estatal, coordinado con otros partidos con un ideario similar, como el Partido Socialista de Andalucía de Alejandro Rojas Marcos. Así, les parecía que este partido les permitiría comprometerse con una política más cercana a los ciudadanos y más participativa, y ambos se integraron en USO y en el PSA. Además, Arrondo afirma que muy rápidamente comenzó a militar en la AVV del barrio zaragozano en el que se instalaron, Torrero.

Desde el PSA propusieron a Arrondo integrar la lista de US al Congreso de los Diputados para las elecciones de junio de 1977. Ella considera que esto fue debido a que su libro *Yo, la chacha* había hecho que se diera a conocer entre las Asociaciones de Mujeres y de Vecinos, y a que se valoró su experiencia militante previa en la JOC y el movimiento sindical de empleadas de hogar¹⁰¹⁷. Como hemos visto, Unidad Socialista de Aragón obtuvo únicamente un diputado por la provincia de Zaragoza, por lo que Arrondo no resultó elegida.

Sin embargo, dos años después ocupaba el número 11 en la lista del PSOE, partido en el que se había integrado una buena parte de la militancia del PSA, al Ayuntamiento de Zaragoza para las elecciones del 3 de abril de 1979. Los socialistas obtuvieron 11 concejales, y Arrondo pasaba así a integrar la primera corporación municipal democrática de la capital aragonesa después de la muerte de Franco. Al frente del Ayuntamiento se situaba el socialista Ramón Sainz de Varanda, quien nombró a Arrondo concejal de Servicios Sociales. Su labor en este puesto es reconocida por la fundación de la Casa de la Mujer y por la puesta en marcha de la infraestructura municipal en materia de asistencia social¹⁰¹⁸. Asimismo, ella realza que trató de trabajar fomentando al máximo la

¹⁰¹⁶ Entrevista oral a María ARRONDO ARRONDO, Zaragoza, 8 de enero de 2019.

¹⁰¹⁷ *Ibid.*

¹⁰¹⁸ E.P.: “El club La Sabina premia a María Arrondo y a Magdalena Lasala”, *El periódico de Aragón*, 25 de junio de 2006. Recuperado de internet: (https://www.elperiodicodearagon.com/noticias/aragon/club-sabina-premia-maria-arrondo-magdalena-lasala_258123.html).

participación de todos los actores implicados, así como la descentralización del poder municipal hacia los barrios y hacia la red de centros sociales que se fue creando durante esos años, todo ello inspirándose en el modelo desarrollado en Barcelona¹⁰¹⁹.

Arrondo resultó reelegida en las elecciones municipales de 1983, repitiendo como concejala de Servicios Sociales y continuando la tarea emprendida durante la primera legislatura. Sin embargo, tras la muerte de Sainz de Varanda en 1986 y su sustitución como alcalde por Antonio González Triviño, Arrondo se vio envuelta en conflictos internos derivados de la presunta implicación de Triviño en casos de corrupción. Arrondo se encontraba entre los concejales que denunciaron los indicios de corrupción del nuevo alcalde, hecho que terminó provocando en 1987 su expulsión del equipo municipal y su suspensión de militancia del PSOE durante dos años¹⁰²⁰.

En cuanto a Vicente Rins, ya hemos hecho referencia en repetidas ocasiones a su trayectoria como consiliario de la JOC, cura obrero comprometido en sus lugares de trabajo y como sacerdote de tendencia progresista. En su evolución desempeñaron un papel importante su formación y los métodos de reflexión *jocistas* y también, probablemente, las relaciones personales establecidas en los distintos ámbitos en los que se movió. Rins afirma que entró en contacto con militantes comunistas a través de la JOC, organización que, en el caso de Zaragoza, habría estado muy centrada en la lucha obrera y relacionada con corrientes a la izquierda del PC, al que consideraban “muy conservador”¹⁰²¹. Después, una vez que empezó a trabajar como obrero, conoció a un militante del Movimiento Comunista cuya trayectoria le gustó, pero no ingresó en este movimiento hasta que se secularizó en 1974, debido a que consideraba la militancia en partidos políticos incompatible con el sacerdocio y con su labor en la JOC.

¹⁰¹⁹ *Ibid.* y Antonio MATÍAS SOLANILLA, Antonio EITO MATEO y Chaime MARCUELLO: “Medio y contexto de la trabajadora social de atención primaria en Aragón”, *Zerbitzuan*, 65 (2018), pp. 99-108, esp. p. 101.

¹⁰²⁰ Javier ORTEGA: “La Ejecutiva del PSOE expulsa a tres ex concejales de Zaragoza”, *El País*, 3 de octubre de 1987. Recuperado de internet (https://elpais.com/diario/1987/10/03/espana/560214018_850215.html).

¹⁰²¹ Entrevista oral a Vicente RINS ÁLVAREZ, Zaragoza, 18 de febrero de 2019.

Rins también se comprometió en las asociaciones vecinales de los barrios en los que vivió, Oliver y Delicias. Precisamente a los problemas de los barrios de las ciudades aragonesas dedicaba un artículo *Andalán* en marzo de 1979 con motivo de las inminentes elecciones municipales, haciendo un repaso a la situación de algunos barrios y a los activistas vecinales que se presentaban a las elecciones locales. Así, mencionaban a Eugenio Arraiza, quien se encontraba entre los jesuitas del Picarral y que se presentaba a las elecciones con la CCI. Se hacía también referencia a Vicente Rins al comentar que, en las Delicias, “los más significados hombres en la lucha por un barrio mejor, juegan ahora su suerte en las elecciones”¹⁰²².

En efecto, Rins combinó su militancia en el MC y, después, en el PCE, con su actividad en la AVV de Delicias, de la que fue Presidente hasta su elección como concejal en 1979. De hecho, según su testimonio, él no quería incorporarse a la lista electoral del PCE al Ayuntamiento de Zaragoza porque eso suponía descabezar la Asociación. A pesar de lo cual fue incluido en el cuarto lugar de la lista encabezada por Gonzalo Borrás porque “al final este mozo de Santa Isabel [en referencia a un militante comunista de la AVV del barrio de Santa Isabel] era un tozudo y se empeñó en los que trabajábamos en los barrios teníamos que estar ahí, y aparecí. Pensando que no iba a salir”¹⁰²³. El PCE obtuvo cuatro concejales¹⁰²⁴, por lo que Rins pasó a formar parte de la corporación municipal, dirigida por el PSOE en coalición con el PCE y el PTA.

Rins fue nombrado concejal de Parques y Jardines, tarea que ejerció entre 1979 y 1982 y que recuerda llena de satisfacciones, aunque también plagada de momentos duros derivados de los entresijos del juego político y de la relación con el PSOE. Su mayor satisfacción fue poder llevar a las instituciones democráticas lo que el movimiento vecinal había estado reivindicando durante años, ejecutando proyectos que las asociaciones habían reclamado, planteado o, incluso, comenzado a llevar a cabo de manera autónoma. Fue el caso de la construcción del parque Delicias en los terrenos del antiguo hospital

¹⁰²² “Elecciones municipales. Los barrios, el mayor problema”, *Andalán*, n.º 212, 30 de marzo de 1979, p. 9.

¹⁰²³ Entrevista oral a Vicente RINS ÁLVAREZ, Zaragoza, 18 de febrero de 2019.

¹⁰²⁴ “Zaragoza: los socialistas ganaron las elecciones”, *Heraldo de Aragón*, 4 de abril de 1979, p. 1.

psiquiátrico, proyecto reivindicado por la AVV del barrio desde 1972¹⁰²⁵ y cuya lucha recuerda hoy una placa en este mismo parque¹⁰²⁶.

En el contexto de tensiones crecientes entre socialistas y comunistas en el Ayuntamiento de Zaragoza, Rins fue cesado por el alcalde Sainz de Varanda en 1982, unos meses antes de las siguientes elecciones municipales. En su momento, Rins interpretó este hecho como “un paso más en la ruptura del pacto” de gobierno¹⁰²⁷, y aun hoy recuerda con decepción su destitución y la actitud del PSOE respecto al PCE¹⁰²⁸.

Nos hemos centrado en estos dos casos por su recorrido previo y por las responsabilidades políticas que asumieron. En ese sentido podríamos también haber elegido el caso de José Bada, quien entre 1983 y 1987 fue Consejero de Cultura en el primer Gobierno autonómico de Aragón elegido en las urnas, presidido por el socialista Santiago Marraco. Otro nombre significativo fue el del jesuita Francisco García Salve (“el cura Paco”), que ocupó cargos de responsabilidad en CCOO y el PCE, que antes había sido condenado en el Proceso 1.001 y, años más tarde, encabezó la lista del PCE por Huesca al Congreso de los Diputados en las elecciones celebradas en junio de 1977¹⁰²⁹.

Además de por las responsabilidades ejercidas, los casos de los que nos estamos ocupando en este capítulo son significativos por los vínculos entre diferentes militancias, que tienen un origen común en el apostolado obrero y que desembocan en muy diversas opciones. En este sentido, María Fernanda Ruiz es un buen ejemplo de esa variedad de destinos, ya que formó parte del sindicato CSUT y siguió la vía política paralela, al militar

¹⁰²⁵ Entrevista oral a Vicente RINS ÁLVAREZ, Zaragoza, 18 de febrero de 2019.

¹⁰²⁶ “Delicias rinde homenaje a la lucha vecinal que recuperó para el barrio los terrenos del antiguo psiquiátrico”. Página web del Ayuntamiento de Zaragoza, 22 de junio de 2018. Recuperado de internet (https://www.zaragoza.es/ciudad/noticias/detalle_Noticia?id=227497).

¹⁰²⁷ Rosa María ARTAL: “Probable ruptura del pacto municipal de Zaragoza”, *El País*, 30 de septiembre de 1982. Recuperado de internet (https://elpais.com/diario/1982/09/30/espana/402188421_850215.html).

¹⁰²⁸ Entrevista oral a Vicente RINS ÁLVAREZ, Zaragoza, 18 de febrero de 2019.

¹⁰²⁹ Juan Antonio DELGADO DE LA ROSA: *Francisco García Salve: preso político, cura obrero y sindicalista de CCOO*, Madrid, Endymion, 2015.

en Larga Marcha hacia la Revolución Socialista y, posteriormente, en el PT¹⁰³⁰. En el contexto de cambio político y de lucha de la izquierda radical por implantar una sociedad nueva, la militancia no podía agotarse en el partido, sino que era necesario llegar a sectores menos politizados a través de otros instrumentos.

5.4 MUJERES CRISTIANAS: DE LA RESPONSABILIDAD DEL HOGAR AL ACTIVISMO ASOCIATIVO

Los partidos políticos antifranquistas entendieron la lucha vecinal como parte de la estrategia para extender su influencia más allá de las fábricas. Esto incluía a las mujeres de los barrios periféricos, más aún cuando se consideraba que muchas de ellas no estaban politizadas y que, incluso, representaban un “freno para la lucha del marido y del hijo”¹⁰³¹. La manera de acercarse a ellas fueron las comisiones de consumo o las vocalías de mujeres de las Asociaciones de Vecinos, así como las Asociaciones de Amas de Casa. De estas últimas, Sandra Blasco distingue entre las que “funcionaron como pantalla de los partidos políticos” y las creadas por amas de casa progresistas de los barrios populares, poniendo como ejemplo de estas últimas la Asociación Torre Ramona. Fundada en 1978 en el barrio de Las Fuentes, tuvo en Olvido Blasco a una de sus principales impulsoras¹⁰³².

María Fernanda Ruiz reconoce también el importante papel jugado por Olvido Blasco en la Asociación de Amas de Casa Torre Ramona, aunque nos ofrece un relato diferente sobre el origen de esta Asociación. Ruiz señala que la idea de crearla surgió a partir de un análisis realizado por un grupo de personas vinculadas al PTA, aunque “con plena independencia”. Al preguntarse por los sectores que todavía no estaban incorporados a la vida pública se pensó en el colectivo de las amas de casa, aunque reconociendo que las mujeres que participaban en las Asociaciones de Vecinos eran ya

¹⁰³⁰ Entrevista oral a Teresa CALLEJO, María Fernanda RUIZ y Cándido GUILLÉN, Zaragoza, 4 de noviembre de 2019.

¹⁰³¹ Larga Marcha hacia la Revolución Socialista: “Enfoques de la lucha en barrios”, 4, 1974, p. 6. Fons A. Viladot, 44/4, Dipòsit digital de documents de la UAB. Citado en Sandra BLASCO LISA: *La construcción de las subjetividades feministas...*, p. 235.

¹⁰³² *Ibid.*, p. 240.

“luchadoras”¹⁰³³. En todo caso, Sandra Blasco sí señala la participación del MCA o de LM-RS, organización posteriormente integrada en el PT, en Asociaciones de Amas de Casa o de Cabezas de Familia como estrategia para extender su ideario¹⁰³⁴.

Se trataba de movilizar a mujeres “normales”, y Ruiz afirma que desde la asociación Torre Ramona hacían “algo diferente”, con personas que nada tenían que ver con los partidos políticos. Asimismo, habla de la coordinación con otras asociaciones de mujeres de la ciudad, y de su colaboración con el primer ayuntamiento democrático y las concejalas María Arrondo y María Urrea para poner en marcha actividades destinadas a mujeres en el ámbito municipal. La Asociación de Amas de Casa se convirtió en Asociación de Consumidores en 1982, y María Fernanda se muestra orgullosa de haber participado en su promoción porque tiene todavía hoy “una entidad importante en Aragón”. Marifé continuó comprometiéndose en otras asociaciones, como la Asociación de Madres y Padres de Alumnos (AMPA) del Instituto en el que estudiaban sus hijas y la Federación de Asociaciones de Madres y Padres de Alumnos de Colegio Público (FAPAR), con especial dedicación a la defensa de la educación pública y a la atención a la diversidad.

Si bien la toma de conciencia política de María Fernanda se produjo por otras vías, entre las que destaca la JOC, lo cierto es que las dificultades cotidianas que encontraban las madres de familias obreras para llenar la cesta de la compra fueron el principal motor para la politización de muchas mujeres, como bien explica Sandra Blasco. Así, “la filtración del feminismo en el asociacionismo de los barrios se llevó a cabo a partir de la incorporación de unas demandas y una visión específica de las mujeres a los diferentes problemas a los que se enfrentaba la ciudadanía”, marcados en su caso por su condición de género y de clase. Mujeres sin experiencia en la práctica ciudadana ni en “identificar los malestares de lo privado como una cuestión social” pudieron así, desde un rol de género tradicional que las relegaba a la vida familiar, crear una “forma nueva de hacer

¹⁰³³ Testimonio de María Fernanda Ruiz en entrevista oral con ella misma, Teresa CALLEJO y Cándido GUILLÉN, Zaragoza, 4 de noviembre de 2019.

¹⁰³⁴ Sandra BLASCO LISA: *La construcción de las subjetividades feministas...*, p. 242.

política” y un “feminismo práctico” a partir del trabajo de base¹⁰³⁵.

Un buen ejemplo de todo esto fueron las comisiones de consumo de las asociaciones vecinales. Entre ellas destaca la ACF del Picarral, una de las “más combativas del tardofranquismo aragonés”, aunque el cambio fue gradual y primero hubo que “perder los miedos”, a pesar de no tener conciencia de estar haciendo política¹⁰³⁶. Una de las personas más activas de la Asociación fue, como ya hemos mencionado, Pilar Añón. Militante de la HOAC y de Comunidades de Base, aunque “al principio no trabajaba [...] a raíz de meterme en todas estas historias es cuando descubrimos la importancia que tenía que la mujer se incorporara al mundo laboral”¹⁰³⁷. Para ello era necesario, en primer lugar, disponer de una guardería, servicio inexistente en el barrio por aquel entonces. Ante la falta de respuesta de la administración pública a las demandas de las vecinas que reivindicaban una guardería subvencionada, ellas mismas tuvieron que poner en marcha este servicio. Esto fue posible en 1973 gracias a una ayuda económica de Cáritas, a los locales cedidos por la parroquia de Belén, al título universitario de María José Sirera – necesario a nivel legal para poder dirigir la guardería–, y a la implicación de vecinas que trabajaron en ella de forma voluntaria o en condiciones precarias¹⁰³⁸. La existencia de un servicio de guardería permitía a las madres de familia no solo incorporarse al mercado laboral, sino también formarse mientras sus hijos estaban en la guardería. Para ello se creó el centro de educación de adultas para que las mujeres del barrio pudieran obtener el graduado escolar¹⁰³⁹, con horarios en paralelo a los de la guardería¹⁰⁴⁰.

La vocalía de mujeres de la ACF del Picarral incorporó también demandas

¹⁰³⁵ *Ibid.*, pp. 228-230.

¹⁰³⁶ *Ibid.*, p. 231.

¹⁰³⁷ Testimonio de Pilar Añón en entrevista oral con ella misma y Antonio SOFÍN, Zaragoza, 4 de noviembre de 2019.

¹⁰³⁸ Mario GRACIA CORTÉS: *40 años construyendo el Picarral*, p. 185; Francisco MARTÍNEZ HOYOS: "Compromiso cristiano...", p. 77.

¹⁰³⁹ Pilar AÑÓN: “La vocalía de mujeres del Picarral y la Asociación de Vecinos. Una lucha de barrio para una ciudad” en *Zaragoza rebelde (1975-2000). Movimientos sociales y antagonismos*. Recuperado de internet (<https://www.zaragozarebelde.org/vocalia-de-mujeres-picarral>).

¹⁰⁴⁰ Mario GRACIA CORTÉS: *40 años construyendo el Picarral*, p. 185.

relacionadas con la sexualidad, el control del ciclo reproductivo, los anticonceptivos y el derecho al aborto. En definitiva, se reclamaban recursos que permitieran la planificación familiar y se vehiculaban reivindicaciones propias del movimiento feminista, con el que “teníamos mucho contacto”¹⁰⁴¹. La ACF del Picarral no fue la única que acogió charlas sobre temas relativos al control del propio cuerpo, sino que esta fue una de las cuestiones que se introdujo de una u otra manera en asociaciones de vecinos y de amas de casa, no sin dificultades¹⁰⁴². Al abordar problemas que incumbían no solo a las vecinas del barrio sino a todas las mujeres se creaban unos lazos que fueron formalizados a través de la Coordinadora de Mujeres y la Coordinadora de Organizaciones Feministas, en cuyas actividades participa todavía hoy Pilar Añón.

Todo este proceso de toma de conciencia y de organización permitió a Pilar Añón trabajar en la Casa de la Mujer creada por el primer consistorio democrático de Zaragoza. Allí daba clases de corte y confección a mujeres inmigrantes. Uno de sus principales frentes de batalla como militante asociativa ha sido la propuesta de alternativas de ocio y de formación para las mujeres, por lo que Pilar dice, entre risas, que su trabajo en la Casa de la Mujer fue “muy gratificante y muy enriquecedor porque claro, todo lo que había hecho, ahora lo hacía cobrando”, señalando así su compromiso constante, hasta hoy, con la promoción de las mujeres.

Un perfil diferente tiene Teresa Callejo, y también algunos de los compromisos asociativos que ha ido adquiriendo a lo largo de su vida. Participante, al igual que Pilar, de la Comunidad de Base del Picarral, su trayectoria ha estado muy ligada a diferentes parroquias y a la promoción de la pastoral juvenil. Asimismo, es voluntaria de Cáritas Diocesana, en la que ha desempeñado cargos de cierta responsabilidad. Ella afirma que los métodos de formación que aprendió en la JOC han sido fundamentales para su vida, no solo en el plano personal sino también en el profesional y militante. Así, ha podido aplicar la “capacidad de análisis y de observación” aprendida en la JOC a las tareas más

¹⁰⁴¹ Testimonio de Pilar Añón en entrevista oral con ella misma y Antonio SOFÍN, Zaragoza, 4 de noviembre de 2019.

¹⁰⁴² Sandra BLASCO LISA: *La construcción de las subjetividades feministas...*, pp. 232 y 238.

técnicas de la acción social que se lleva a cabo desde Cáritas¹⁰⁴³. Algo similar afirma María Arrondo al relatar que, cuando realizó sus estudios universitarios en Trabajo Social, le parecía que el método científico a utilizar en la disciplina, y del que les hablaban como si fuese “una panacea”, era el que se aplicaba en la JOC desde hacía tiempo: “con otras palabras, era el ver, juzgar y actuar; a medio, corto y largo plazo”¹⁰⁴⁴.

Arrondo considera también que ese método “es lo que nos despertó un espíritu muy crítico”. También les empujó a comprometerse el hecho de que “habíamos analizado tanto que la situación de la sociedad era debida a unas grandes causas profundas y que eso había que cambiarlo a través de la política, a través de los movimientos obreros”. En general, los militantes católicos afirman que el aprendizaje que tuvieron la oportunidad de llevar a cabo en la JOC y la HOAC fue fundamental para su toma de conciencia social y política, y para poder llevar a buen puerto las distintas empresas en las que se implicaron.

Además, la revisión de vida *jocista* partía de los problemas cotidianos de los militantes, un campo de acción del que nacieron también los compromisos vecinales o de amas de casa en barrios populares. Asimismo, la HOAC-F y la JOC-F fomentaban la autonomía de sus militantes, buscando que fueran ellos mismos quienes abordaran sus problemas como obreros y se implicaran para solucionarlos, a través de las tres etapas que incluía el método *Ver-Juzgar-Actuar*. Esto era especialmente subrayado en el caso de la JOC, al tratarse de jóvenes a los que una sociedad centrada en los adultos negaba toda capacidad de actuación. Podemos imaginar lo que suponía para mujeres jóvenes de clase trabajadora tener la posibilidad de implicarse en la puesta en pie de distintas actividades, asumir responsabilidades organizativas y participar en asambleas en las que su voz era escuchada, aunque fuese en presencia de un sacerdote.

En este caso hemos analizado perfiles de mujeres muy diferentes por su situación familiar, laboral y militante, pero con una energía común y una gran confianza en sí mismas. Esta cuestión, la de la autoestima de las mujeres, era un factor fundamental para

¹⁰⁴³ Testimonio de Teresa Callejo en entrevista oral con ella misma, María Fernanda RUIZ y Cándido GUILLÉN, Zaragoza, 4 de noviembre de 2019.

¹⁰⁴⁴ Entrevista oral a María ARRONDO ARRONDO, Zaragoza, 8 de enero de 2019.

conseguir su participación en una sociedad que las abocaba al espacio privado y a la invisibilidad. Al participar en movimientos –primero cristianos y luego laicos– y organizarse por sí mismas ganaban en autonomía y autoestima, adquiriendo una capacidad de agencia que pusieron al servicio de la sociedad a través de diversas vías.

5.5 COMUNIDADES DE BASE, AUTONOMÍA OBRERA Y AUTOGESTIÓN

“No solo de pan vivirá el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios”¹⁰⁴⁵. Y no solo en el compromiso político podían satisfacer los católicos progresistas sus inquietudes, sino que era necesario encontrar o crear espacios en los que acoger la palabra de Dios. Así, aquellos creyentes desencantados con las organizaciones de la Iglesia pero que conservaban su fe fomentaron iniciativas para vivirla de manera alternativa. En este contexto conocieron un importante impulso las Comunidades de Base, con un ojo puesto en América Latina y la Teología de la Liberación y otro en experiencias innovadoras como las de algunas parroquias holandesas¹⁰⁴⁶. Parte de las comunidades de base se articularon a nivel estatal en 1976, constituyendo oficialmente la red de Comunidades Cristianas Populares (CCP)¹⁰⁴⁷. Según Wilhelmi, “los restos de las Vanguardias Obreras desempeñaron un papel central, aportando radicalidad obrera y una estructura horizontal de carácter libertario”¹⁰⁴⁸.

Las CCP pusieron el acento, entre otras cuestiones, en el desarrollo de una teología liberadora y leída a la luz del tiempo presente, en la opción por los pobres y en el componente comunitario, con especial atención a la dimensión participativa y horizontal. Así, si la vinculación material y humana con las parroquias de algunos barrios determinó

¹⁰⁴⁵ Mateo, 4: 4.

¹⁰⁴⁶ Gerd-Rainer HORN: *The Spirit of Vatican II...*, pp. 82-88; Lodewijk WINKELER: "Au-delà du concile. Le catholicisme néerlandais, un laboratoire du renouveau ecclésial (1960-1975)", *Histoire@Politique*, 30, 2016, pp. 7-24.

¹⁰⁴⁷ Si bien en muchas ocasiones ambas denominaciones se utilizan de manera indistinta, Gil García afirma que “a diferencia de las comunidades cristianas de base, cuya preocupación principal gira en torno a la parroquia, las comunidades populares normalmente están al margen de la parroquia y tienen un fuerte compromiso socio-político”. Jesús GIL GARCÍA: *La Teología de las Comunidades Cristianas Populares*, Zaragoza, Certeza, 2007, p. 19.

¹⁰⁴⁸ Gonzalo WILHELMI: *Romper el consenso...*, p. 47.

una importante relación con ciertas asociaciones de vecinos; sus postulados ideológicos favorecieron la identificación con determinados movimientos de la izquierda radical. En lo que respecta a la primera cuestión, la estrecha relación entre comunidades de base parroquiales y movimiento vecinal, Lagunas afirma que el primer secretariado de la Federación de Asociaciones de Barrio de Zaragoza (FABZ) contaba con dos personas provenientes de comunidades de base, y que a principios de los ochenta hasta seis AAVV de la ciudad tenían presidentes que provenían de este mismo medio cristiano¹⁰⁴⁹.

Esa convergencia tuvo lugar en un contexto general de efervescencia y esperanza, con la vista puesta en el cambio político, social, económico y eclesial. En palabras de Jesús Gil, sacerdote perteneciente a una comunidad cristiana de Zaragoza,

“coincide todo, el movimiento contra la dictadura y por los derechos fundamentales con el final del Concilio Vaticano II, que lleva a muchos a querer acercarse a los orígenes y a las fuentes del cristianismo. Y ahí surgen las Comunidades Cristinas Populares, que coinciden en el tiempo con el movimiento vecinal. Y hay una influencia mutua”¹⁰⁵⁰.

Sin embargo, no se trataba solo de una coincidencia de diferentes movimientos en el tiempo y en el espacio. También el plano ideológico permitió las relaciones entre quienes pretendían acercarse a las raíces del cristianismo y ciertos movimientos de la izquierda radical. Por ejemplo, frente a la exigente militancia que demandaban la mayoría de partidos de tendencia comunista y que no dejaba espacio para la vida personal, Wilhelmi afirma que la Liga Comunista Revolucionaria y los movimientos libertarios constituyeron una excepción al incluir en su visión de la revolución la transformación de la vida cotidiana. Esto “era compartido por los grupos autónomos (especialmente *Liberación*) y las CCP, que desarrollaron modelos de militancia con una dimensión comunitaria, basados en relaciones igualitarias entre hombres y mujeres”¹⁰⁵¹. Esto los llevó a coincidir en espacios como las comunas urbanas¹⁰⁵², dado el protagonismo que la

¹⁰⁴⁹ Paúl LAGUNAS CABREJAS: *El barrio en la calle...*, p. 58.

¹⁰⁵⁰ Mario GRACIA CORTÉS: *40 años construyendo el Picarral*, p. 43.

¹⁰⁵¹ Gonzalo WILHELMI: *Romper el consenso...*, p. 92.

¹⁰⁵² *Ibid.*, p. 110.

vida en común tenía para las comunidades de base.

En el caso de la ciudad de Zaragoza, varios hitos o acontecimientos marcaron el desarrollo del fenómeno de las comunidades de base. Al igual que en el resto del país, la crisis de Acción Católica acaecida a finales de los años sesenta pudo originar una primera desbandada de creyentes desde la estructura jerárquica a grupos autónomos. En 1970 tuvo lugar en Zaragoza la primera reunión de comunidades de base de la diócesis, celebrada en la casa de ejercicios espirituales de la Quinta Julieta, perteneciente a la Compañía de Jesús¹⁰⁵³. Sin embargo, la mayoría de grupos nacieron en torno a 1972 y conocieron un nuevo impulso en 1974 a raíz del caso Fabara. Este episodio representó no solo un conflicto, sino también una importante decepción tanto para sacerdotes como para laicos, consumando el divorcio entre la Iglesia “oficial” y los sectores más radicalizados del catolicismo aragonés. Estos encontraron refugio en diversos grupos de base que tuvieron un origen directo en el caso Fabara, como las comunidades de Balsas, Monte Perdido o Belén. Esta última entroncaba, además, con los grupos de Matrimonios existentes con anterioridad, “que reflexionaban cristianamente sobre la vida de fe, vida matrimonial, hijos, y la sociedad en general”, y estaba acompañada por jesuitas de la parroquia¹⁰⁵⁴. También durante los años setenta se crearon la comunidad de CODEF, en el barrio de las Delicias, y las de Torrero y Almozara-Las Fuentes.

Las Comunidades Cristianas Populares de Zaragoza se constituyeron de manera oficial en 1975. Eran 13 comunidades repartidas por distintos barrios de la ciudad y estaban compuestas por 172 miembros, de los cuales 42 eran universitarios o profesionales, 28 estudiantes y 102 obreros¹⁰⁵⁵. Existían, asimismo, seis grupos en otras

¹⁰⁵³ “Comunidades de base”, *Gran Enciclopedia Aragonesa*. Recuperado de internet (http://www.encyclopedia-aragonesa.com/voz.asp?voz_id=4069).

¹⁰⁵⁴ “Comunidades” en “Quiénes somos – CCP Zaragoza”. Página web de Comunidades Cristianas Populares de Zaragoza. Recuperado de internet (<https://ccp-zaragoza.blogspot.com/p/ccp-zaragoza.html>).

¹⁰⁵⁵ Emilia SEVILLANO CALVO: “Recorrido hacia la espiritualidad feminista desarrollado por las Comunidades Cristianas Populares de Zaragoza”, documento PDF sin fecha recuperado de internet (http://ccparagon.pangea.org/Despensa/archivo/Espir_y_Feminismo_en_CCPA.pdf), p. 3.

localidades de la provincia de Zaragoza, como Tarazona¹⁰⁵⁶.

Desde el punto de vista religioso, muchos provenían de movimientos apostólicos, y se constituyeron en torno a parroquias o comunidades religiosas. Por lo tanto, tenían asistencia sacerdotal, aunque uno de elementos definitorios de estas comunidades es la disolución de la jerarquía que separa a fieles y sacerdotes. En lo político, sus miembros estaban comprometidos “en las plataformas vecinales y estudiantiles; también en los comités de empresa y en las organizaciones sindicales y, en menor medida, en los partidos políticos de izquierdas”¹⁰⁵⁷. Así pues, se trataba de personas que no solo buscaban una manera alternativa de vivir su fe en pequeños grupos e inspirados por las primeras comunidades cristianas, sino que además estaban politizadas. Estas dos vertientes eran inseparables desde una vivencia religiosa que implicaba la opción por los pobres y el compromiso por la liberación, y que aspiraba a la concreción del Reino de Dios en la realidad histórica.

Algunas de las personas en las que hemos centrado nuestra atención en esta tesis formaron parte de la comunidad de base de Belén, asociada a la parroquia del mismo nombre en el barrio del Picarral. Fue el caso de Pilar Añón, Antonio Sofín, Teresa Callejo y María José Sirera, además de algunos jesuitas de la comunidad que se encargaba de la parroquia de Belén. Otro jesuita, Mario José Cuartero, estaba al cargo de CODEF, centro de formación de adultos en torno al cual también se creó una comunidad de base.

Otro ejemplo es el de Jesús Gil, quien estuvo en Bolivia como sacerdote entre 1966 y 1968, y había sido párroco de Santa Ana, en el Picarral. En el momento del estallido del caso Fabara estaba a cargo de la parroquia de Balsas de Ebro Viejo, no muy lejos del Picarral. Fue uno de los curas dimisionarios, a consecuencia de lo cual y al “verse los feligreses fuera del templo parroquial a la hora de celebrar la misa dominical” decidieron formar una comunidad de base y coordinarse con el naciente movimiento de Comunidades Cristianas Populares¹⁰⁵⁸. La CCP de Balsas sigue hoy activa, siendo Gil su

¹⁰⁵⁶Jesús GIL GARCÍA: *La Teología de las Comunidades Cristianas Populares*, p. 33.

¹⁰⁵⁷Emilia SEVILLANO CALVO: "Recorrido hacia la espiritualidad...", p. 5.

¹⁰⁵⁸ Jesús GIL: “Qué podemos rescatar...” en el blog *Los vecinos de mi calle*. Recuperado de internet

“animador de la fe”.

Como decíamos unos párrafos atrás, no se trató de una experiencia exclusiva de España. También en Italia, por ejemplo, y a pesar de haber abandonado el radicalismo de años precedentes, las Comunidades de Base continuaron más allá de 1968 reivindicando la “reapropiación de la lectura de la Biblia, de los sacramentos y de los ministerios de la Iglesia, como un momento de participación al proceso de reapropiación de las masas populares de la gestión de su propia existencia en todos sus aspectos”¹⁰⁵⁹. Esto se daba en un país en el que la experiencia consejista y los postulados de la autonomía obrera habían tenido un importante peso en la intensa movilización social de finales de los años sesenta.

Esa “reapropiación” popular de la gestión de sus vidas, incluyendo sus creencias y sus prácticas religiosas, puede ser puesta en relación con la concepción de una revolución integral que tenían algunos sectores de la izquierda radical, entre los que se encontraban organizaciones de inspiración cristiana. Fue el caso de *Liberación*, “organización integral al servicio de la autoorganización de la clase obrera” creada por un grupo vinculado a ZYX. El hecho de que la organización fuese “integral” tenía varias implicaciones: una de ellas, el componente comunitario y la atención prestada a todos los aspectos de la vida de los militantes, en la búsqueda de una alternativa al capitalismo. Así, “en el grupo de base, denominado equipo, junto a las cuestiones políticas se abordaba la transformación de la vida cotidiana de los militantes”¹⁰⁶⁰. El término “equipo” nos remite a la organización de la HOAC-F y la JOC-F, además de tener una connotación que incluiría el trabajo en común y la colaboración entre sus miembros.

Wilhelmi califica a *Liberación* como “el sector más organizado y con mayor recorrido práctico” de entre los que integraron la corriente de la autonomía obrera, “caracterizada por la defensa de las asambleas soberanas de trabajadores y la crítica

(<http://losvecinosdemicalle.blogspot.com/2016/11/que-podemos-rescatarjesus-gil.html>).

¹⁰⁵⁹“Riappropriazione della lettura della Bibbia, dei sacramenti e dei ministeri della Chiesa, come un momento di partecipazione al processo di riappropriazione delle masse popolari della gestione della propria esistenza in tutti i suoi aspetti”. Guido VERUCCI: “Il dissenso cattolico in Italia”, p. 228.

¹⁰⁶⁰ Gonzalo WILHELMI: *Romper el consenso...*, pp. 49-50.

antiautoritaria a los partidos y, en menor medida, a los sindicatos”¹⁰⁶¹. También Enrique Berzal de la Rosa, al estudiar la HOAC castellanoleonesa, se refiere a proyectos fundamentalmente impulsados por militantes de HOAC vinculados a la editorial ZYX, quienes lanzaron en los años setenta una novedad programática y organizativa llamada “la organización de la clase”¹⁰⁶², que se presentaba como vanguardia del movimiento obrero, con un importante talante revolucionario e izquierdista y concebida como alternativa a los sindicatos y los partidos políticos. Esta “Organización de la clase” tomó como referencia de acción y de funcionamiento diversas experiencias consejistas, y con un carácter radical y unitario su objetivo fue difundir un amplio movimiento sociopolítico autogestionario y asambleario. Renegando de los partidos y sindicatos históricos, se presentaba como la organización auténticamente democrática, socialista y revolucionaria.

Adoptando como fórmula organizativa el *Consejo Obrero*, los documentos de esta “Organización de la clase” muestran cómo se abogaba por el anticapitalismo, la autogestión y la democracia directa. La “Organización de la clase” se preocupaba también por cultivar la “coherencia teórica y práctica” de los militantes, por lo que renegaban de comunistas y socialistas “oficiales” por considerar que solo se movían por intereses partidistas, más que por la verdadera promoción de la clase obrera. El objetivo final era

“conquistar el poder político y transformar radicalmente las estructuras, que la clase obrera se hiciese con el Estado «para convertirlo en una administración socializada [...] establecer un Estado verdaderamente socialista y una democracia real», erigir, en última instancia, un socialismo autogestionario y consejista”¹⁰⁶³.

Según Berzal, este tipo de posturas habrían determinado “el rechazo de una parte muy significativa de hoacistas hacia la militancia en partidos y sindicatos”¹⁰⁶⁴, a pesar de que algunos de sus compañeros sí estaban optando por integrarse en estas organizaciones. En efecto, se trata de una postura que encontramos en algunos de los militantes católicos

¹⁰⁶¹ *Ibid.*

¹⁰⁶² Enrique BERZAL DE LA ROSA: "De la doctrina social...".

¹⁰⁶³ *Ibid.*, p. 79.

¹⁰⁶⁴ *Ibid.*, p. 82.

zaragozanos de los que nos hemos ocupado.

La “Organización de la clase” abogaba también por una única estructura, el Consejo, que integrara todos los aspectos de la lucha obrera –sindical, política y social–, así como por la unidad de acción de la clase trabajadora. Esto no implicaba necesariamente la existencia de un único sindicato, aunque fuera deseable, pero sí la obligatoriedad de estar sindicado. Hemos visto cómo existía una tendencia, tanto en los documentos de HOAC y JOC como entre las personas entrevistadas, a defender de manera contundente la unidad sindical. Sin embargo, no podemos perder de vista que la retórica asamblearia y autogestionaria estaba presente en una parte significativa de la izquierda durante “los años 68”, y que el discurso sobre la unidad sindical podía diferir de la práctica.

Fuera como fuese, hemos observado unas cuantas constantes que, si bien no son compartidas por todas las iniciativas y personas analizadas por tratarse de un colectivo plural, sí parecen predominar en el ideario y las formas de compromiso del cristianismo de base. Entre esas constantes encontramos una militancia múltiple en sindicatos, AAVV y partidos políticos. Esta multimilitancia no fue, evidentemente, exclusiva del catolicismo progresista. Pero los datos analizados por Bada, Bayona y Betés sobre la izquierda aragonesa demostrarían que la tendencia a la múltiple militancia era mucho mayor entre los militantes cristianos que entre los no cristianos. Esto vendría a confirmar una mayor propensión al compromiso político y, sobre todo, sindical, según sus mismos datos¹⁰⁶⁵.

En efecto, el compromiso sociopolítico solía tener su punto de partida en el mundo laboral, ya fuese a través de la experiencia de los curas obreros o de la concreción del compromiso temporal *hoacista* y *jocista*. En este sentido, podemos considerar relevante la influencia que tuvieron la HOAC-F y la JOC-F como puerta de entrada hacia una fuerte conciencia e identidad de clase, dado que una parte importante de su reflexión y actividad se centraba en lo que significaba ser obrero y en cómo resolver sus problemas sin caer en el desclasamiento. Además, sus métodos de reflexión y su actividad influenciaron no solo

¹⁰⁶⁵ José BADA, Luis BETÉS y Bernardo BAYONA: *La izquierda...*, p. 61.

a los laicos que se acercaban a la organización, sino también a los propios sacerdotes consiliarios.

Bada, Bayona y Betés ponen voz, anónima y quizás ficticia, a esta preferencia por lo sindical al relatar la “trayectoria típica” de “uno de la JOC”:

“él y sus compañeros no veían claro la importancia de los partidos políticos, estaban convencidos de que la política debía desarrollarse a partir de la propia dinámica sindical y que en todo caso el sindicato debía mantenerse autónomo y fiel a los principios de autogestión. No obstante, algunos compañeros sí entraron en Reconstrucción Socialista de Aragón y más tarde en el PSA, aunque sin abandonar el sindicato, que siempre fue para ellos lo principal”¹⁰⁶⁶.

Este planteamiento no es muy diferente de algunos de los testimonios aquí recogidos, que subrayaban la importancia otorgada a la militancia en el ámbito laboral, siendo este el terreno prioritario de compromiso. Fue el caso de Julia Montalbán o de María Arrondo. Aun así, ambas reconocían la necesidad de dar el salto a los partidos políticos para participar en la transformación radical de la sociedad por la que luchaban.

Diversos autores han señalado, también para el caso aragonés, que “la JEC, la JOC y la HOAC fueron auténticas escuelas de cuadros para los partidos, especialmente para los de izquierdas”¹⁰⁶⁷. Por lo tanto, y en los ejemplos expuestos en esta tesis, esta propensión al compromiso social, sindical y político se puede explicar por el “entrenamiento” que para muchos supuso la militancia en los movimientos apostólicos de AC, en un contexto privilegiado en lo que se refiere a protección, libertad de acción y medios a disposición. En el seno de la JOC y la HOAC pudieron llevarse a cabo discusiones, reflexiones y acciones reivindicativas imposibles para cualquier grupo clandestino de la España franquista. Como hemos dicho, el rol protagonista que tenían los militantes en estas organizaciones les hizo adquirir una importante responsabilidad

¹⁰⁶⁶ *Ibid.*, p. 107.

¹⁰⁶⁷ José Luis TRASOBARES: "El espíritu del 76, inventos y experimentos", en VVAA (ed.): *Memoria de los partidos...*, pp. 73-90, esp. p. 86.

que, en ocasiones, iba unida a una “mística” de entrega a su compromiso militante.

Por otra parte, un determinado tipo de fe, que el catolicismo de base reivindica como crítica y responsable, llevó a muchos a tomas de conciencia que desembocaron en el compromiso social y político que hemos tratado de ilustrar. Al ser preguntada por el lugar que ocupaba la fe religiosa en la actividad de la JOC, Arrondo explica que, si bien la importancia del componente religioso era relativa,

“el análisis en la parte que pudiera hacer referencia al compromiso cristiano siempre era ver a un Jesucristo revolucionario que nos marcaba la pauta del cambio radical, de la sociedad y de las personas. Y la participación y probablemente estos contenidos de respeto, de proximidad a la ciudadanía, de participación de la ciudadanía, y de compromiso muy profundo, su origen estaba en esas reflexiones que sí que hacíamos en la JOC con esta visión cristiana también”¹⁰⁶⁸.

Esta última cita permite enlazar con una cuestión que ha ido apareciendo a lo largo de este capítulo. En algunos de los testimonios y trayectorias se puede constatar el lugar que ocupan las tendencias autogestionarias, así como la importancia otorgada a la participación. Arrondo cuenta como anécdota que el alcalde Sainz de Varanda, ante determinadas situaciones, afirmaba que “bueno, claro, tú... eres casi la única también que cree en la participación, porque como procedes de la JOC y del PSA...”¹⁰⁶⁹. Si bien, como sabemos, el componente autogestionario no fue algo exclusivo de los sectores cristianos, podemos afirmar que la experiencia militante de los católicos progresistas favoreció el predominio de unos valores que insistían en la participación y el protagonismo de las bases, la autonomía –en el plano personal– y la autogestión –en el plano colectivo– y la democracia interna.

¹⁰⁶⁸ Entrevista oral a María ARRONDO ARRONDO, Zaragoza, 8 de enero de 2019.

¹⁰⁶⁹ *Ibid.*

CONCLUSIONES

“Abrió otros caminos”, “concienció a mucha gente”, “caldo de cultivo” o “prestigio” son algunas de las expresiones e ideas repetidas por los exmilitantes de los movimientos de apostolado, al pedirles que hicieran balance sobre la importancia histórica que creen que tuvieron la HOAC-F y la JOC-F. A lo largo de esta tesis nos hemos preguntado cuál fue la aportación específica del catolicismo de base a la oposición al franquismo y la construcción de una sociedad democrática, asumiendo que movimientos y militantes de inspiración cristiana cumplieron un papel en la lucha antifranquista y tratando, además, de explicar qué tuvo de especial su participación. Para ello nos hemos fijado, entre otras cuestiones, en cómo la forma de ejercer la militancia en las organizaciones apostólicas contribuyó a la creación de prácticas democráticas, incluso aunque fuese de manera discreta y, en ocasiones, poco visible.

No podemos, como es evidente, limitarnos a la valoración que sobre ellos mismos hacen algunos de los protagonistas de este trabajo, pero sus palabras nos dan algunas pistas sobre las respuestas que buscamos. Los entrevistados dibujan una autopercepción en la que todos destacan la calidad de la formación recibida y la impronta que dejó en ellos la experiencia militante, subrayando la concienciación que se promovía y una manera “diferente” de hacer las cosas caracterizada por la autonomía y la capacidad crítica, que les haría reconocibles en el conjunto de movimientos sociales antifranquistas.

Autores como Rafael Díaz-Salazar ya se refirieron a una particular cultura política de los cristianos de izquierda en la que encontramos, además, la creación de un “sujeto militante”, entendido como actor de transformación social. El autor señala que la especificidad de estos movimientos o de esta cultura política se encuentra aquí más que en la creación de programas u organizaciones propias¹⁰⁷⁰. En efecto, el objetivo de la pedagogía de la acción desarrollada por organizaciones como la JOC no era la creación

¹⁰⁷⁰ Rafael DÍAZ-SALAZAR: *Nuevo socialismo...*, pp. 49 y 58.

de partidos o sindicatos cristianos, sino formar militantes que se diluyesen en el conjunto de movimientos y contribuyesen a los mismos tanto a través de su acción individual como animando a participar a sus compañeros de trabajo, de barrio o de pandilla.

A lo largo de esta tesis se han dado sobradas muestras de la centralidad que tuvo la formación en los movimientos obreros de AC, así como de la fuerza que ejerció para politizar y movilizar a quienes, en un principio, solo pretendían ser apóstoles entre los obreros. Así, podemos afirmar que los métodos de formación empleados fueron capitales en la conformación de una personalidad y una manera de militar propia del cristianismo de base. No solo por la conciencia que crearon, sino también por los propios métodos utilizados. Por ejemplo, la puesta en práctica en la JOC de dinámicas que animaban a los jóvenes a reflexionar sobre sus problemas y a solucionarlos por sí mismos, con mínima intervención de los adultos, dio lugar a formas de funcionamiento horizontales, participativas y construidas desde la base. Esto fue así, con algunas diferencias en función del perfil de los participantes, no solo en los movimientos juveniles, sino también en otras iniciativas llevadas a cabo desde ambientes cristianos, pero resultó más determinante, si cabe, en el caso de los jóvenes.

Podemos, además, considerar el paso por los movimientos apostólicos como un “entrenamiento militante” que permitió a sus miembros aprender prácticas organizativas que pudieron ser después aplicadas a otras organizaciones. En este punto es obligado recordar el espacio privilegiado que representaban los movimientos eclesiales en el contexto de la dictadura franquista. Podemos considerar, asimismo, que la calidad de la formación recibida, favorecida por la libertad y los medios de los que disfrutaban estos movimientos católicos, permitió aportar líderes y cuadros a los movimientos sociopolíticos de los años setenta, y no solo militantes de base.

Así pues, aunque las organizaciones de apostolado contaron con una cantidad de militantes relativamente pequeña, su influencia fue más allá del aspecto meramente numérico. Aportaron no solo líderes, sino también un tipo específico de militantes y una manera particular de hacer las cosas. Si bien no se trató de rasgos exclusivos de los militantes católicos, encontramos una cierta concentración de características como la búsqueda de la unidad obrera, el protagonismo de las asambleas de base de los

trabajadores, la búsqueda del pluralismo y el antidogmatismo, una gran exigencia de formación, valores de entrega y sacrificio, centralidad de la persona y autonomía sindical frente a los partidos¹⁰⁷¹.

¿Cómo se ha plasmado esto en el caso estudiado? Hemos podido comprobar cómo tuvieron especial presencia las tendencias autogestionarias y asamblearias entre aquellos militantes católicos que tomaron el camino de otras organizaciones sociopolíticas. En el caso de Aragón esto se tradujo en la militancia en USO y en el PSA, aunque no encontramos un patrón único. Asimismo, la preferencia por los sindicatos o por movimientos sociales y ciudadanos frente a la política institucional ha sido puesta de manifiesto en varios de los ejemplos estudiados, a pesar de que sí nos hemos detenido en algunos casos que dieron el salto a la política de partidos. En ese contexto, los militantes cristianos trataron de aplicar los valores que habían desarrollado en la JOC, no siempre sin dificultades.

También hemos constatado los vínculos que existieron con el movimiento vecinal. Esto puede explicarse gracias al papel jugado por los curas de algunos barrios, así como por la importancia que se daba en la HOAC y la JOC a los problemas cotidianos, lo que forma parte también de las especificidades de estos movimientos respecto a otras tendencias. Alejados de teorizaciones ideológicas grandilocuentes, sus militantes pudieron conectar de manera natural y desde la base con movimientos asociativos como las APA o las AAVV que, si bien no siempre planteaban una crítica frontal de la dictadura franquista, terminaron desarrollando un grado de politización incompatible con el régimen.

Por otra parte, el catolicismo de base contribuyó a la crisis final de la dictadura no solo mediante su participación directa en movimientos sociales antifranquistas, sino también por el potencial de deslegitimación que supuso tanto su toma pública de postura como el aireamiento de la división que existía en el interior de la Iglesia. Aún más si

¹⁰⁷¹ Anne-Marie ARNOLD-PLA: *Contribution à l'étude du mouvement ouvrier espagnol sous le franquisme. Rôle de HOAC dans l'élaboration de quelques composantes comportementales et idéologiques des Commissions Ouvrières*, Tesis doctoral, Universidad de Nancy II (1984), citada en *ibid.*, p. 66.

tenemos en cuenta que esa división se produjo en torno, entre otras cuestiones, a la relación de la Iglesia con la dictadura de Francisco Franco. De manera indirecta, las tomas de posición sobre un sistema socioeconómico sostenido por la dictadura también supusieron una fuente de preocupación para las autoridades políticas. Es evidente que régimen político y sistema económico iban de la mano en muchos aspectos, lo que se hacía todavía más patente en lo que respectaba al modelo sindical franquista, objeto constante de crítica desde el apostolado obrero. El hecho de que parte del clero, con el poder simbólico y moral que detentaba, alentara esta contestación no hizo sino acentuar la inquietud del régimen, razón por la que sometió a los religiosos contestatarios a una intensa vigilancia.

Hemos demostrado cómo esa deslegitimación se ejerció a través de muy diversos instrumentos, como actividades culturales, homilías, manifiestos o publicaciones de la HOAC-F y la JOC-F. Se aprovecharon, de esta manera, todas las herramientas de las que se disponía como parte de la Iglesia, extralimitándose de sus funciones puramente eclesiales para entrar en el campo de la política. Aún más si tenemos en cuenta que, en el contexto de la dictadura franquista, todo lo que se saliera de los estrechos márgenes que quedaban para ejercer la política, se convertía en político. En el caso de la Iglesia, además, esa deslegitimación pudo tener lugar precisamente gracias a que era un socio privilegiado de la misma dictadura a la que se criticaba. Se aprovechó la autonomía y la protección de las que se gozaba para oponerse al régimen, pero además el solo hecho de utilizar los privilegios propios de la relación franquismo-Iglesia para albergar a otros movimientos o mostrar la más mínima desafección a la dictadura tenía implicaciones de tipo político, pues rompía con el “acuerdo” entre las dos partes.

Esto dio lugar a una serie de tensiones no exentas de paradojas: los fuertes lazos entre las dos entidades tenían a la Iglesia especialmente vigilada, permitían a la dictadura recordar a la institución eclesial que le debía mucho y sometían a la jerarquía a presiones y situaciones incómodas. Molestias que, en realidad, podemos considerar nimiedades si tenemos en cuenta la falta de libertades que, especialmente en comparación con la Iglesia católica, sufría cualquier otra organización social en la España franquista.

Desde ciertos entornos eclesiales se utilizaron, como decíamos, todas las

oportunidades y brechas que ofrecía el régimen: dentro de la Iglesia, la actividad y finalidad de las propias organizaciones apostólicas, el altavoz e instrumentos de los que disponía el clero y su estatuto protegido. Fuera de la Iglesia, el catolicismo de base se sirvió también de estructuras legales como el aparato sindical verticalista o las Asociaciones de Cabezas de Familia. En un contexto de pérdida de legitimidad del régimen y de tensión con la política vaticana, podemos insertar a los movimientos católicos de base como un buen ejemplo de utilización de las estructuras de oportunidades políticas¹⁰⁷² que les ofrecía el momento.

Una parte de la Iglesia se convirtió, además, en un “espacio seguro” para otros movimientos ajenos a ella. Francesca Polletta ha explicado en *Free spaces in collective action* que una de las características de los *free spaces* es que escapan al control directo de las autoridades. Pero el concepto va más allá del aspecto espacial, pues poseen también recursos culturales y sociales de actuación que pueden contribuir a la acción colectiva¹⁰⁷³, como así ocurrió en el caso de la Iglesia católica española.

Por otra parte, la confusión entre lo eclesial y lo político se extendía también al aspecto pastoral. Algunas cuestiones en apariencia puramente religiosas tenían consecuencias en el plano político o ideológico. Nuevas maneras de celebrar la eucaristía, como las misas dialogadas de la JOC, así como el formato en el que se llevaban a cabo los retiros espirituales, pudieron ir de la mano de la toma de conciencia sociopolítica. Es decir, si bien no es nuestro campo de estudio, no podemos desdeñar la implicación política que tenían actividades o planteamientos en apariencia exclusivamente religiosos. Este campo de investigación podría ser muy fructífero, abordando desde una perspectiva laica experiencias como las citadas, o las comunidades de base.

Vemos así cómo fenómenos y espacios religiosos, tradicionalmente conservadores y adheridos al poder, ante una situación de crisis o de cambio pueden resignificarse y

¹⁰⁷² Sidney TARROW: *El poder en movimiento...*

¹⁰⁷³ “Free spaces supply the activist networks, skills, and solidarity that assist in launching a movement”. Francesca POLLETTA: “«Free spaces» in collective action”, *Theory and Society*, 28, 1 (1999), pp. 1-38, esp. p. 3.

convertirse en oposición, tal y como explicara Polleta. La socióloga relaciona esta contribución de los *free spaces* a la acción colectiva con la creación de nuevas oportunidades políticas, además de preguntarse por qué se utilizan sus recursos culturales, materiales y organizativos para combatir al sistema en lugar de apuntalarlo.

Dicho de otra manera, y como hemos tratado de demostrar a lo largo de este trabajo, ¿cómo fue posible que un sector de la Iglesia católica, aliada fundamental de la dictadura franquista –también en el aspecto cultural y discursivo–, terminase contribuyendo al desarrollo de movimientos progresistas, prodemocráticos y antifranquistas? A pesar de que el “despegue” de una parte de la Iglesia se hizo especialmente visible y conflictivo a partir de la segunda mitad de la década de 1960, se trata de un proceso que se fraguó desde los años cincuenta. Dicho proceso partió, entre otras cosas, del catolicismo social, aunque este fue superado por la autocrítica de sectores intelectuales que abordaron cuestiones como el paternalismo o el enfoque caritativo de la acción social de la Iglesia católica.

Hemos visto cómo tuvo lugar una cierta renovación teológica que no fue completamente autóctona, sino que bebió de fuentes extranjeras. En esa entrada de corrientes foráneas cumplieron también un papel sacerdotes obreros que habían conocido la experiencia del apostolado del trabajo en países como Bélgica o Francia; y dirigentes y militantes de la HOAC-F y la JOC-F que mantenían relaciones con las organizaciones europeas. Esa reflexión propiamente teológica fue uno de los motores de una evolución intelectual que terminó justificando, también desde el punto de vista religioso, el compromiso antifranquista y de izquierdas. También es obligado recordar la renovación vivida por la parte de la Iglesia que aceptó e integró los postulados del Concilio Vaticano II.

Todo lo expuesto llevó a la generación de una serie de expresiones culturales propias, con una inspiración claramente religiosa y preocupadas por temas como la relación de la Iglesia y los católicos con el régimen franquista, entre otros. Pero este catolicismo progresista fue más allá, dando lugar a un movimiento abierto al resto de la sociedad y de la oposición antifranquista. Por lo tanto, su importancia radica no solo en lo que podríamos considerar una producción cultural e intelectual propia y específica al

catolicismo progresista, sino también en su papel como receptores privilegiados de las preocupaciones de una parte de la sociedad. Ahora bien, esta proyección fue también en la dirección opuesta, al lanzar a la opinión pública ciertas cuestiones y debates de gran relevancia en la España de finales del franquismo, como hemos podido comprobar con el caso del centro Pignatelli.

Este proceso de modernización y de apertura a otras maneras de entender el mundo dio lugar a diversos conflictos y crisis de identidad, como demuestra el fecundo debate mantenido a nivel europeo sobre la relación a establecer entre marxismo y cristianismo. En el caso de España, el contacto entre ambas corrientes se dio, fundamentalmente, en el movimiento obrero, lo que llevó a la HOAC y la JOC a una importante evolución, así como al reconocimiento mutuo y a la colaboración entre militantes católicos y comunistas.

De hecho, la preocupación por (re)evangelizar a la clase obrera fue el germen de muchas de las expresiones del catolicismo progresista que hemos visto a lo largo de esta tesis. Aunque existió también la citada autocrítica a otros niveles, considero que la contestación católica al franquismo no habría adquirido la relevancia que tuvo si no hubiese sido por la implicación entre las clases populares. La autocrítica pastoral y los esfuerzos por implantar un apostolado eficaz nacieron ante la constatación del fracaso de los métodos tradicionales, en un contexto de creciente secularización, y a pesar de los esfuerzos realizados. Incluso teniendo todas las herramientas a su alcance, la Iglesia española no conseguía implantar una fe sólida y más allá de la ritualidad socialmente obligada.

Dicho de otra manera, los cambios en una parte de la Iglesia se produjeron gracias a la superposición de dos escalas: una evolución intelectual y teológica que dio un soporte teórico a la praxis concreta que aplicaron las bases. Por tanto, nos encontramos con varios niveles de transformación y contestación. Uno más intelectual y elitista, con planteamientos que difícilmente podían llegar a las bases de trabajadores sin cualificación que formaban la HOAC-F y la JOC-F; y otro en la escala del apostolado obrero. En este sentido, es importante destacar cómo la formación permitió a personas sin cualificación académica acceder a conocimientos y debates que les capacitaron para ejercer puestos de

responsabilidad, tanto en las organizaciones apostólicas como en otros movimientos. Además, les dio las herramientas para hacer un análisis profundo de las causas de las injusticias que vivían en su día a día.

Por ello, podemos decir que sacerdotes obreros y consiliarios realizaron un importante papel de mediación de la modernización teológica e intelectual, transmitiendo a trabajadores seculares conceptos y métodos que fueron esenciales en el desarrollo de la movilización católica contra el franquismo. Al mismo tiempo, la transformación de las bases superó, en ocasiones, el debate teológico, alimentándolo y acelerando los cambios. Por lo tanto, ambos niveles de evolución fueron esenciales, retroalimentándose y nutriéndose mutuamente. A pesar de todo ello, en el capítulo cuarto ha quedado de manifiesto cómo la aplicación de métodos de formación como la revisión de vida obrera no siempre fue sencilla, sino que tropezó con numerosos obstáculos debido a la falta de bagaje religioso de los militantes o a las dificultades para mantener el fuerte compromiso que exigían los movimientos apostólicos.

Por último, y si bien todo lo explicado en el aspecto cultural y discursivo fue imprescindible, no podemos olvidar la centralidad del componente de clase en la idiosincrasia de los movimientos católicos obreros. Si nos preguntamos por qué se produjo la ruptura entre parte de los católicos y una dictadura que, en teoría, salvaguardaba sus intereses como creyentes, debemos tener en cuenta que los derechos de los militantes obreros no estaban en absoluto protegidos por la relación franquismo-Iglesia. Lo novedoso de un apostolado que apostó por un verdadero obrerismo, así como por no suplantarse a los sindicatos, consiguió romper con el amarillismo de las organizaciones católicas dedicadas a la clase obrera en décadas anteriores. Ahí radicó parte de su éxito y de su legitimidad. Además, la formación técnica que se dispensaba en la HOAC-F y la JOC-F no podía sino poner de relieve que ni la dictadura franquista ni el Sindicato Vertical respetaban sus derechos como trabajadores, reconocidos por la propia Doctrina Social de la Iglesia. Esta constatación, unida a la promoción de una fe consciente y adulta, probablemente favoreció el giro y permitió la creación de una religiosidad imbuida de un profundo obrerismo y orgullo de clase.

A pesar de ello, ¿consiguieron los movimientos apostólicos y los curas obreros su

objetivo de reevangelizar a la clase trabajadora? Parece claro que no, pues hemos demostrado la debilidad estructural de su militancia en términos cuantitativos. Por otra parte, los movimientos católicos obreros como HOAC y JOC perdieron gran parte de su atractivo cuando dejaron de ejercer una función de suplencia. Sin embargo, no se puede reducir su importancia a estos dos factores. Los militantes apostólicos fueron especialmente activos y dejaron su impronta en movimientos sociales como el sindical, el vecinal o el asociativo, e incluso desempeñaron responsabilidades políticas. Además, locales parroquiales y actividades de la AC obrera fueron mucho más que un espacio de refugio en el que militaron, por eliminación, quienes no podían hacerlo en otro sitio. También sirvieron para transmitir unos determinados valores y prácticas a militantes ateos que, en ocasiones, se sorprendieron de la apertura de miras de aquellos a los que consideraban, de manera despectiva, unos beatos.

Por lo tanto, si bien el apostolado del trabajo no logró los objetivos inicialmente marcados por la jerarquía, sí tuvo algunos efectos entre la clase trabajadora española. Además, algunos curas obreros cambiaron su perspectiva inicial y asumieron que, en lugar de evangelizar a la clase trabajadora, esta les había “evangelizado” a ellos con sus valores, y que estaba bien así. Esa renuncia a una posición de privilegio y de tutela, así como el compromiso obrero de militantes *hoacistas* y *jocistas*, sirvieron para “limpiar la imagen” de la Iglesia católica, o al menos de parte del rebaño entre la izquierda española y, quizás, atenuar su secular anticlericalismo. Si el propio Concilio Vaticano II había instituido que la Iglesia no podía identificarse con ninguna ideología o régimen político, era lícito desligar la aparentemente irrompible identificación entre fe católica e ideología conservadora y reivindicar que ser católico de izquierdas no era un oxímoron.

En lo que se refiere a las dinámicas internas de los propios movimientos católicos de base, queremos señalar algunas conclusiones que puedan aportar luz a su comprensión. La conocida como crisis de Acción Católica, que tuvo lugar entre 1966 y 1968, funciona como evento explicativo de muchas de las problemáticas del apostolado seglar en España, al ser la culminación de tensiones previas con la jerarquía y la confirmación o comienzo de la decadencia de los movimientos. Sin embargo, y como hemos visto, no fueron los años tradicionalmente considerados como centrales en la crisis de AC los que los militantes zaragozanos vivieron con mayor intensidad sino, más bien, el periodo posterior,

que podemos considerar de reconstrucción y replanteamiento de la identidad y misión de los movimientos apostólicos. En el caso de la HOAC, fue el conflicto en torno a la editorial ZYX, a finales de los años sesenta, el que más condicionó el desarrollo interno. En cuanto a la JOC, a comienzos de los años setenta tuvieron lugar dos crisis de identidad marcadas por la definición del cometido de la organización y por la relación a mantener con otras organizaciones en un contexto de intenso cambio.

Lo que sí han demostrado las fuentes es que existió una tensión continua entre la fidelidad a la clase obrera y a Cristo, un debate casi permanente sobre el mayor o menor peso del componente cristiano en la HOAC y la JOC y una sensación de crisis sostenida, antes, durante y después del conflicto institucional, que se manifestó en la falta de militantes y el insuficiente compromiso de los mismos. Este tipo de preocupaciones condicionaron el desarrollo de las organizaciones y, si bien estuvieron marcadas por su evolución interna, no podemos obviar el acusado proceso de secularización que se dio durante los años sesenta.

Otra aportación de la tesis se refiere a la composición interna del clero contestatario de la diócesis de Zaragoza. Como ha quedado demostrado, dentro de esta categoría debemos dibujar muchos matices, ya que existieron diferencias entre una parte muy activa y decididamente progresista, y otro sector que se solidarizó y apoyó a los que se significaron de manera más clara. También el tono o contenido de las denuncias o críticas lanzadas era diferente: desde la denuncia de la injusticia social, más extendida; a la crítica clara, explícita y abierta de la dictadura.

En resumen, la división eclesial tuvo como elementos definitorios la aceptación y aplicación del Concilio, la cuestión social y una vertiente política referida a la relación con el franquismo. Estas tres aristas eran inseparables, y podemos reiterar que las posiciones que cada sector eclesial adoptó estuvieron caracterizadas por los matices y las posturas intermedias. Aun así, como sabemos, la etapa final del franquismo estuvo marcada por los conflictos entre un sector aperturista, minoritario pero ruidoso, y una mayoría conservadora y fiel al franquismo. Asimismo, en determinadas diócesis esto se tradujo en los choques entre la jerarquía y las bases progresistas.

En lo que se refiere a las relaciones del catolicismo de base con la jerarquía eclesiástica, todo apunta a que en el caso zaragozano es necesario distinguir entre el clero progresista y los movimientos apostólicos. Mientras los conflictos con los primeros fueron frecuentes, los militantes de la HOAC-F y la JOC-F afirman que no percibieron ninguna intromisión por parte de Cantero Cuadrado. Algunos hablan de indiferencia o incomprensión por parte del arzobispo, pero no de conflictos, mientras la documentación escrita deja entrever, incluso buenas relaciones y una cierta protección. Debemos matizar, por tanto, la actitud de Cantero Cuadrado, que si bien pertenecía sin dudas al sector más fiel al franquismo, parece que trató de comprender o de integrar a los movimientos apostólicos, llegando en ocasiones a proteger a sus militantes cuando se metían en problemas por su militancia social.

Esa protección existió también en el caso de algunos sacerdotes, pero creemos que en las ocasiones en las que se dio fue persiguiendo dos objetivos diferentes: por una parte, evitar agudizar y enconar los conflictos con el clero más progresista de la diócesis, como bien señalaron Ortiz Heras y González Madrid¹⁰⁷⁴; en segundo lugar, la intercesión a favor de sacerdotes progresistas se insertaba en la lógica de defensa de la autonomía de la Iglesia frente al régimen, en unas relaciones que estuvieron marcadas por la tensión, si bien no siempre explícita, del reparto de poder. Ya durante los primeros años se dieron tirantezas con Falange, especialmente en el que esta consideraba como su feudo: el mundo laboral y sindical. En ese marco hay que insertar las primeras reticencias hacia la HOAC-F y la JOC-F.

A finales de la dictadura, en cambio, los conflictos se dieron con el aparato político del régimen ante la deriva de la Iglesia, marcada por el alejamiento no solo de una parte de las bases, sino también de una cantidad creciente de obispos. Este alejamiento o, incluso, enfrentamiento, pudo darse por varias razones que beben de la evolución que hemos explicado, pero también de causas estratégicas. Por una parte, el propio Vaticano fomentó el distanciamiento, que en el caso del episcopado se concretó en el nombramiento de obispos auxiliares más alineados con el Concilio. Y en términos

¹⁰⁷⁴ Damián A. GONZÁLEZ MADRID y Manuel ORTIZ HERAS: "«Camilo, no te comas...»", p. 58.

generales podemos considerar que parte de los cambios estuvieron motivados por la necesidad de la Iglesia de preparar una eventual transición ante la previsible caída de la dictadura. En ese contexto, a la Iglesia le interesaba afrontar esa carrera con buena posición de salida, que le garantizara una situación favorable en un futuro régimen cuya relación con la Iglesia estaba todavía por definir. Parece que la institución eclesial tomó entonces conciencia de los problemas que podía causarle la excesiva ligazón con un régimen determinado.

Esto no obsta para que las bases eclesiales fueran sinceras en sus prácticas y postulados. Se adelantaron a los cambios de actitud en la jerarquía y sirvieron como laboratorio de prácticas democráticas. Las bases progresistas capitanearon la transformación y la jerarquía les fue a la zaga, por interés o porque se dejó arrastrar, siempre dentro de la moderación. Quizás, incluso, esa actividad de las bases fue de utilidad al conjunto de la institución, pues le permitió transitar cómodamente y con una cierta legitimidad hacia la democracia, al renunciar al nacionalcatolicismo y por haber compartido espacios de socialización y discurso con jóvenes que habían protagonizado la oposición al franquismo.

Otros autores han incidido en los límites del cambio de la Iglesia, que una vez instaurado el régimen democrático volvió a la senda conservadora¹⁰⁷⁵. El caso de Zaragoza, sin embargo, no encaja en este esquema explicativo, debido a que su arzobispo entre 1964 y 1977, Pedro Cantero Cuadrado, ni siquiera se apuntó al carro de una cierta apertura, siempre moderada y por espíritu de supervivencia. Su sucesor en el cargo, Elías Yanes (1977-2005), fue en la dirección contraria, adoptando una actitud mucho más dialogante, aunque los testimonios de militantes católicos destacan su moderación y cautela ante ciertas cuestiones. Confirmando así, una vez más, los límites del cambio, que las bases fueron mucho más lejos que la jerarquía y que, a pesar del pretendido desenganche, siguieron sintiéndose incomprendidas y descolocadas frente a las posiciones oficiales. El I Encuentro de Cristianos de Aragón, celebrado en 1979, fue una buena muestra de la ruptura que seguía existiendo entre la Iglesia jerárquica y unas bases

¹⁰⁷⁵ *Ibid.*, p. 62.

que habían ido más lejos: los titubeos de Elías Yanes en su apoyo al evento culminaron con el disgusto con el que abandonó uno de los actos a los que asistió, por considerar que lo allí planteado era demasiado radical¹⁰⁷⁶.

Eso nos lleva a valorar desde el presente de la Iglesia los cambios sucedidos décadas atrás. La secularización y la modernización de la sociedad española motivaron también la evolución de muchos fieles, que en ciertos aspectos se sitúan en posiciones más avanzadas que su jerarquía. Es el caso, muy claramente, de los militantes de HOAC-F y JOC-F o de algunos sacerdotes que fueron considerados contestatarios por la dictadura. Hoy mucho más minoritarios que entonces, no ocultan su frustración por las resistencias de la institución a adaptarse al mundo actual y a fomentar el pluralismo.

También hemos tratado de abordar, con las limitaciones que impone la amplitud de la cuestión, la comparación con el catolicismo progresista de otros países europeos. Los paralelismos, influencias y confluencias son numerosas, por lo que señalaremos únicamente como conclusión que, si bien existía un movimiento europeo con intereses comunes, las prioridades de los católicos españoles o portugueses eran diferentes a las de los centroeuropeos. Mientras religiosos y creyentes holandeses, belgas o franceses dedicaban buena parte de sus esfuerzos a la renovación eclesial, en la España franquista resultaba más urgente la lucha por los derechos humanos y por libertades como las de sindicación, reunión o asociación.

Para terminar, me gustaría apuntar posibles líneas de investigación para el futuro, basadas en cuestiones que se han ido presentando a lo largo del desarrollo de esta tesis pero que han quedado fuera del trabajo o solo se han abordado tangencialmente. Uno de los elementos que han articulado esta investigación ha sido la formación dispensada en el seno de los movimientos apostólicos, basada en métodos de pedagogía activa como el *Ver-Juzgar-Actuar* o la Revisión de Vida Obrera. La esencia de estos métodos tuvo gran importancia en la conformación de los movimientos de educación popular que se desarrollaron en Francia desde los años cincuenta y que todavía hoy tienen una importante

¹⁰⁷⁶ Javier ORTEGA: *Así en la tierra...*, p. 89.

presencia a través de la extensa red de CEMEA (*Centres d'Entraînement aux Méthodes d'Éducation Active*). También en América Latina, en círculos relacionados con las Comunidades de Base y la Teología de la Liberación, aunque también en entornos laicos, se han desarrollado movimientos de educación popular. En ese marco, militantes y exmilitantes *jocistas* citan con relativa frecuencia la *Pedagogía del oprimido* (1968), del brasileño Paulo Freire, como inspiración o ejemplo de aplicación de sus métodos de educación activa y emancipadora. Asimismo, según el teólogo Juan José Tamayo, el funcionamiento de las primeras Comunidades Cristianas Populares se basaba en una adaptación del *Ver-Juzgar-Actuar* de la JOC, analizando “la realidad desde una perspectiva de clase y de orientación a la acción”¹⁰⁷⁷. Las ramificaciones e influencias son, por lo tanto, variadas, y abren vías que podrían ser muy fructíferas también desde la investigación en educación y pedagogía.

Por último, hemos señalado durante la tesis el olvido al que han sido relegadas las religiosas, siempre consideradas más inmovilistas y apolíticas que sus compañeros varones, a pesar de las “potencialidades transformadoras”¹⁰⁷⁸ que en algunos contextos puede conllevar la vida consagrada. Si bien los cambios que vivieron fueron quizás más silenciosos e invisibles, como lo es su posición en la Iglesia, esas transformaciones fueron, probablemente, necesarias para que se diera el cambio en otros niveles. Al mismo tiempo, es inevitable que hubiera novedades también en las congregaciones femeninas, tanto por la evolución del conjunto de la institución como por las relaciones que existían con religiosos progresistas y movimientos como la JOC. Dedicadas en muchos casos a los cuidados y tareas subalternas en la Iglesia, tan invisibles como necesarias, rescatar su papel en la historia de la Iglesia y en los cambios vividos por la sociedad española es una tarea indispensable para comprender movimientos como la actual *Revuelta de mujeres en la Iglesia*, entre las que encontramos a laicas, religiosas o teólogas que reivindican un mayor protagonismo en la Iglesia “hasta que la igualdad sea costumbre”¹⁰⁷⁹.

¹⁰⁷⁷ Gonzalo WILHELMI: *Romper el consenso...*, p. 114.

¹⁰⁷⁸ Maitane OSTOLAZA ESNAL: "Género, religión y educación...", p. 57.

¹⁰⁷⁹ Lema del movimiento *Revuelta de Mujeres en la Iglesia*, nacido en 2020.

CONCLUSIONS

« Des nouvelles voies ont été ouvertes », « cela a sensibilisé beaucoup de monde », « vivier » ou « prestige » sont certaines des expressions et idées répétées par les ex-militants des mouvements d'apostolat, lorsque nous leur avons demandé de faire le point sur l'importance historique de la HOAC-F et de la JOC-F. Tout au long de cette thèse il a été question de la contribution spécifique du catholicisme progressiste à l'opposition au franquisme et à la construction d'une société démocratique. On est parti du principe que les mouvements et les militants d'inspiration chrétienne ont joué un rôle dans la lutte antifranquiste pour essayer d'expliquer ce que leur participation avait de particulier. À cette fin, nous avons examiné, entre autres questions, comment la manière d'exercer le militantisme dans les organisations apostoliques a contribué à la création de pratiques démocratiques, même si c'était de manière discrète et, parfois, peu visible.

Nous ne pouvons pas, comme il est évident, nous limiter à l'appréciation que certains des protagonistes de ce travail font d'eux-mêmes, mais leurs paroles nous donnent quelques indices sur les réponses que nous cherchons. Les personnes interrogées dessinent une auto-perception dans laquelle elles soulignent la qualité de la formation reçue et l'empreinte laissée par l'expérience militante, mettant en avant la prise de conscience qui y était encouragée et une manière « différente » de faire les choses, caractérisée par l'autonomie et la capacité critique, qui les rendrait reconnaissables dans l'ensemble des mouvements sociaux antifranquistes.

Des auteurs tels que Rafael Díaz-Salazar ont déjà fait référence à une culture politique particulière des chrétiens de gauche dans laquelle on trouve, en outre, la création d'un « sujet militant », compris comme un acteur de transformation sociale. L'auteur souligne que la spécificité de ces mouvements ou de cette culture politique se trouve ici plutôt que dans la création de leurs propres programmes ou organisations¹⁰⁸⁰. En effet,

¹⁰⁸⁰ Rafael DÍAZ-SALAZAR: *Nuevo socialismo...*, pp. 49 et 58.

l'objectif de la pédagogie de l'action développée par des organisations telles que la JOC n'était pas la création de partis ou de syndicats chrétiens, mais la formation de militants pouvant se diluer dans l'ensemble des mouvements. Ils pouvaient, ainsi, y contribuer par leur action individuelle, mais aussi par la mobilisation de leurs collègues de travail, de quartier ou de bande.

Au long de ce travail nous avons amplement démontré le rôle central de la formation dans les mouvements ouvriers de l'AC, ainsi que la puissance de ladite formation pour politiser et mobiliser ceux qui, au début, ne prétendait être que des apôtres parmi les ouvriers. Ainsi, nous pouvons affirmer que les méthodes pédagogiques utilisées ont été fondamentales dans la conformation d'une personnalité et d'une manière de militer propres au christianisme progressiste. Non seulement à la suite de la conscience qu'ils ont créée, mais aussi des méthodes utilisées. Par exemple, la mise en œuvre dans la JOC de dynamiques qui encourageaient les jeunes à réfléchir à leurs problèmes et à les résoudre par eux-mêmes, avec une intervention minimale des adultes, a donné lieu à des formes de fonctionnement horizontales et participatives. C'était le cas, avec quelques différences en fonction du profil des participants, non seulement dans les mouvements de jeunesse, mais aussi dans d'autres initiatives réalisées dans des environnements chrétiens. Néanmoins, c'était encore plus déterminant dans le cas des jeunes.

Nous pouvons également considérer le temps passé dans les mouvements apostoliques comme une « formation militante » qui a permis à leurs membres d'apprendre des pratiques organisationnelles qui ont pu, ensuite, être appliquées à d'autres organisations. A ce stade, il est nécessaire de rappeler l'espace privilégié que représentaient les mouvements ecclésiaux dans le contexte de la dictature franquiste. On peut aussi considérer que la qualité de la formation reçue, favorisée par la liberté et les moyens dont jouissaient ces mouvements catholiques, a permis d'apporter non seulement des militants de base mais aussi des leaders et des cadres aux mouvements sociopolitiques des années 70.

Ainsi, même si les organisations d'apostolat comptaient un nombre relativement faible de militants, leur influence allait au-delà de l'aspect purement numérique. Ils ont apporté non seulement des leaders, mais aussi un type spécifique de militant et une façon

particulière d'entreprendre leurs actions. Bien qu'il ne s'agisse pas de traits exclusifs des militants catholiques, on retrouve une certaine concentration de caractéristiques telles que la recherche de l'unité ouvrière, le rôle protagoniste des assemblées de travailleurs, la défense du pluralisme et de l'antidogmatisme, une grande exigence de formation, des valeurs de dévouement et de sacrifice, une grande importance accordée aux personnes et la recherche de l'autonomie syndicale par rapport aux partis¹⁰⁸¹.

Comment cela s'est-il traduit dans le cas étudié ? Nous avons pu voir comment une idéologie proche à l'autogestion était particulièrement présente chez les militants catholiques qui ont emprunté la voie d'autres organisations sociopolitiques. Dans le cas de l'Aragon, cela s'est traduit par l'affiliation à la *Unión Sindical Obrera*¹⁰⁸² (USO) et au *Partido Socialista de Aragón*¹⁰⁸³ (PSA), bien qu'il n'ait pas existé un seul modèle de parcours militant. De même, la préférence pour les syndicats ou les mouvements sociaux et citoyens par rapport à la politique institutionnelle a été soulignée dans plusieurs des exemples étudiés, même si nous avons examiné certains cas qui ont franchi le pas vers les partis politiques. Dans ce contexte, les militants chrétiens ont tenté d'appliquer les valeurs qu'ils ont développées au sein de la JOC, pas toujours sans difficultés.

Nous avons également noté les liens qui existaient avec les Associations de riverains. Cela peut s'expliquer par le rôle joué par les prêtres dans certains quartiers, ainsi que par l'importance accordée dans la HOAC et la JOC aux problèmes quotidiens, ce qui fait également partie des spécificités de ces mouvements par rapport aux autres tendances. Loin des théorisations idéologiques grandiloquentes, leurs militants ont su se lier de manière naturelle et depuis la base à des mouvements associatifs comme les *Asociaciones de Padres de Alumnos*¹⁰⁸⁴ (APA) ou les *Asociaciones de Vecinos*¹⁰⁸⁵ (AAVV) qui, s'ils

¹⁰⁸¹ Anne-Marie ARNOLD-PLA: *Contribution à l'étude du mouvement ouvrier espagnol...*, cité à *ibid.*, p. 66.

¹⁰⁸² Union Syndicale Ouvrière.

¹⁰⁸³ Parti Socialiste de l'Aragon.

¹⁰⁸⁴ Associations de Parents d'Élèves.

¹⁰⁸⁵ Associations de Riverains ou Associations d'Habitants.

n'ont pas toujours émis une critique frontale de la dictature franquiste, ont fini par développer un degré de politisation incompatible avec le régime.

D'autre part, le catholicisme de base a contribué à la crise finale de la dictature non seulement par sa participation directe aux mouvements sociaux antifranquistes, mais aussi par le potentiel de délégitimation que sa prise de position publique et l'exposition des divisions au sein de l'Église ont entraîné. D'autant plus que cette division a eu lieu autour, entre autres, de la relation de l'Église avec la dictature de Francisco Franco. Indirectement, les prises de position sur un système socio-économique soutenu par la dictature ont également été une source de préoccupation pour les autorités politiques. Il est clair que le régime politique et le système économique allaient de pair à bien des égards, et cela était encore plus évident en ce qui concerne le modèle syndical de Franco, objet de critiques constantes de la part de l'apostolat ouvrier. Le fait qu'une partie du clergé, avec le pouvoir symbolique et moral qu'il détenait, ait encouragé cette contestation n'a fait qu'accentuer l'inquiétude du régime, raison pour laquelle il a soumis les religieux contestataires à une surveillance intense.

Nous avons montré comment cette délégitimation s'est exercée à travers des instruments très divers, tels que des activités culturelles, des homélies, des manifestes ou des publications de la HOAC-F et de la JOC-F. Ils ont ainsi tiré profit de tous les outils dont ils disposaient en tant que membres de l'Église, allant au-delà de leurs fonctions purement ecclésiastiques pour entrer dans le domaine de la politique. Plus encore si l'on tient compte du fait que, dans le contexte de la dictature franquiste, tout ce qui dépassait les étroites marges disponibles pour l'exercice de la politique devenait politique. Dans le cas de l'Église, en outre, cette délégitimation a pu avoir lieu précisément parce qu'elle était un partenaire privilégié de la dictature même qu'elle critiquait. Ainsi, un secteur de l'Église a profité de l'autonomie et de la protection dont elle jouissait pour s'opposer au régime. Le simple fait d'avoir utilisé les privilèges de la relation franquisme-Église pour abriter d'autres mouvements ou pour manifester la moindre désaffection à l'égard de la dictature avait des implications politiques, car cela rompait « l'accord » entre les deux parties.

Cela a donné lieu à une série de tensions non dénuées de paradoxes : les liens étroits entre les deux entités ont placé l'Église sous une surveillance particulière, ont permis à la dictature de rappeler à l'institution ecclésiastique qu'elle lui devait beaucoup et ont soumis la hiérarchie à des pressions et à des situations embarrassantes. Des inconvénients que nous pouvons néanmoins considérer comme des vétilles si nous tenons compte du manque de libertés dont toute autre organisation sociale a souffert dans l'Espagne de Franco, notamment en comparaison à l'Église catholique.

Dans certains milieux ecclésiaux, comme nous l'avons dit, toutes les opportunités et les fissures offertes par le régime ont été utilisées : à l'intérieur de l'Église, l'activité et la finalité des organisations apostoliques elles-mêmes, le haut-parleur et les instruments dont disposait le clergé et son statut protégé. En dehors de l'Église, le catholicisme de base a également utilisé des structures juridiques telles que l'appareil syndical verticaliste ou les *Asociaciones de Cabezas de Familia (ACF)*¹⁰⁸⁶. Dans un contexte de perte de légitimité du régime et de tension avec la politique du Vatican, nous pouvons insérer les mouvements catholiques de base comme un bon exemple de l'utilisation des structures des opportunités politiques¹⁰⁸⁷ que le moment leur offrait.

Une partie de l'Église est également devenue un « espace sûr » pour d'autres mouvements extérieurs à celle-ci. Francesca Polletta a expliqué dans *Free spaces in collective action* que l'une des caractéristiques des *espaces libres* est qu'ils échappent au contrôle direct des autorités. Or le concept va au-delà de l'aspect spatial, car ils possèdent également des ressources d'action culturelles et sociales qui peuvent contribuer à l'action collective¹⁰⁸⁸, comme ce fut le cas pour l'Église catholique espagnole.

D'autre part, la confusion entre l'ecclésial et le politique s'étendait également à l'aspect pastoral. Certaines questions apparemment purement religieuses ont eu des conséquences politiques ou idéologiques. De nouvelles façons de célébrer l'Eucharistie,

¹⁰⁸⁶ Associations de Chefs de Famille.

¹⁰⁸⁷ Sidney TARROW: *El poder en movimiento...*

¹⁰⁸⁸ «Free spaces supply the activist networks, skills, and solidarity that assist in launching a movement». Francesca POLLETTA: « "Free spaces"... », p. 3.

comme les messes dialoguées de la JOC, ainsi que le format des retraites spirituelles, pourraient aller de pair avec une prise de conscience socio-politique. En d'autres termes, bien que ce ne soit pas notre domaine d'étude, nous ne pouvons négliger l'implication politique des activités ou des approches à première vue exclusivement religieuses. Ce champ de recherche pourrait être très fructueux, en abordant d'un point de vue séculier des expériences telles que celles mentionnées ci-dessus, ou les communautés de base.

De cette manière, nous relevons comment des phénomènes et des espaces religieux, traditionnellement conservateurs et adhérent au pouvoir, dans une situation de crise ou de changement peuvent assumer une nouvelle signification et intégrer l'opposition, comme l'a expliqué Polleta. La sociologue met en relation cette contribution des *espaces libres* à l'action collective avec la création de nouvelles opportunités politiques, et se demande pourquoi leurs ressources culturelles, matérielles et organisationnelles sont utilisées pour combattre le système au lieu de le soutenir.

En d'autres termes, et comme nous avons essayé de le démontrer tout au long de ce travail, comment a-t-il été possible qu'un secteur de l'Église catholique, allié fondamental de la dictature franquiste –également dans l'aspect culturel et discursif–, ait fini par contribuer au développement des mouvements progressistes, pro-démocratiques et antifranquistes ? Si le « décrochage » d'une partie de l'Église est devenu particulièrement visible et conflictuel à partir de la seconde moitié des années 1960, il s'agit d'un processus qui s'était forgé depuis les années 1950. Ce processus s'est appuyé, entre autres, sur le catholicisme social, bien qu'il ait été dépassé par l'autocritique des secteurs intellectuels qui ont abordé des questions telles que le paternalisme ou l'approche caritatif de l'action sociale de l'Église catholique.

Nous avons vu comment s'est produit un certain renouveau théologique qui n'était pas complètement autochtone, car il puisait dans des sources étrangères. Les prêtres ouvriers qui avaient connu l'apostolat du travail dans des pays comme la Belgique ou la France ont également joué un rôle dans ce brassage avec de courants étrangers. C'est aussi le cas des dirigeants et militants de la HOAC-F et de la JOC-F qui entretenaient des relations avec les organisations européennes. Cette réflexion théologique a été l'un des moteurs d'une évolution intellectuelle qui a fini par justifier,

aussi du point de vue religieux, l'engagement antifranquiste et de gauche. Il est pareillement nécessaire de rappeler le renouveau vécu par le secteur de l'Église qui a accepté et intégré les postulats du Concile Vatican II.

Tout cela a conduit à la création d'une série d'expressions culturelles propres, d'inspiration clairement religieuse et portant sur des questions telles que la relation de l'Église et des catholiques avec le régime franquiste, entre autres. Mais ce catholicisme progressiste est allé plus loin, donnant naissance à un mouvement ouvert au reste de la société et à l'opposition antifranquiste. Par conséquent, son importance ne réside pas seulement dans ce que nous pourrions considérer comme une production culturelle et intellectuelle propre au catholicisme progressiste, mais aussi dans son rôle de récepteur privilégié des préoccupations d'une partie de la société. Cette projection a également eu l'effet inverse, en lançant dans l'opinion publique certaines questions et certains débats de grande importance en Espagne à la fin du régime franquiste, comme nous l'avons vu dans le cas du Centre Pignatelli.

Ce processus de modernisation et d'ouverture à d'autres manières de comprendre le monde a donné lieu à divers conflits et crises d'identité, comme en témoigne le débat au niveau européen sur la relation à établir entre le marxisme et le christianisme. Dans le cas de l'Espagne, le contact entre les deux courants a eu lieu, fondamentalement, dans le mouvement ouvrier, ce qui a conduit la HOAC et la JOC à une importante évolution, ainsi qu'à une collaboration entre les militants catholiques et communistes.

De fait, le souci de (ré)évangéliser la classe ouvrière a été le germe des expressions du catholicisme progressiste que nous avons vues tout au long de cette thèse. Même si à d'autres niveaux on constate également l'autocritique intellectuelle susmentionnée, je considère que la réponse catholique au franquisme n'aurait pas acquis l'ampleur qu'elle a eue sans l'implication des classes populaires. L'autocritique pastorale et les efforts pour mettre en œuvre un apostolat efficace sont nés face à l'échec des méthodes traditionnelles, dans un contexte de sécularisation croissante malgré les efforts accomplis. Même avec tous les outils à sa disposition, l'Église espagnole n'a pas réussi à implanter une foi solide au-delà des rituels socialement obligatoires.

En d'autres termes, les changements intervenus dans une partie de l'Église se sont produits grâce à la superposition de deux échelles : une évolution intellectuelle et théologique qui a donné un support théorique à la praxis concrète appliquée par la base. Par conséquent, nous trouvons plusieurs niveaux de transformation et de contestation. L'un plus intellectuel et élitiste, avec des approches qui pouvaient difficilement atteindre les travailleurs non qualifiés qui formaient la HOAC-F et la JOC-F ; et l'autre à l'échelle de l'apostolat ouvrier. En ce sens, il est important de souligner comment la formation a permis à des personnes sans qualification académique d'accéder à des connaissances et à des débats qui leur ont permis d'occuper des postes de responsabilité, tant dans les organisations apostoliques que dans d'autres mouvements. En outre, elle leur a donné les outils nécessaires pour analyser en profondeur les causes des injustices qu'elles subissaient dans leur vie quotidienne.

Pour cette raison, nous pouvons dire que les prêtres ouvriers et les aumôniers ont joué un important rôle de médiation dans la modernisation théologique et intellectuelle, en transmettant aux travailleurs laïcs des concepts et des méthodes qui étaient essentiels dans le développement de la mobilisation catholique contre le franquisme. Dans le même temps, la transformation des militants de base a parfois dépassé le débat théologique, l'alimentant et accélérant les changements. Par conséquent, les deux niveaux d'évolution étaient essentiels, se nourrissant l'un de l'autre. Malgré tout, le chapitre quatre a montré comment la mise en œuvre de méthodes de formation telles que la révision de la vie ouvrière n'a pas toujours été facile, mais a rencontré de nombreux obstacles dus au manque de formation religieuse des militants ou aux difficultés à maintenir le fort engagement exigé par les mouvements apostoliques.

Enfin, et bien que tout ce qui a été expliqué dans l'aspect culturel et discursif ait été essentiel, nous ne pouvons pas négliger le rôle central occupé par la classe sociale dans l'idiosyncrasie des mouvements ouvriers catholiques. Si nous nous demandons pourquoi il y a eu une rupture entre une partie des catholiques et une dictature qui, en théorie, sauvegardait leurs intérêts en tant que croyants, nous devons garder à l'esprit que les droits des travailleurs militants n'étaient pas du tout protégés par la relation franquisme-Église. La nouveauté d'un apostolat qui s'engageait en faveur d'un véritable ouvriérisme sans se substituer aux syndicats a réussi à rompre avec le caractère jaune des

organisations catholiques ouvrières des décennies précédentes. C'est là que réside une partie de son succès et de sa légitimité. En outre, la formation technique dispensée dans la HOAC-F et la JOC-F ne pouvait que mettre en évidence que ni la dictature franquiste ni le Syndicat Vertical ne respectaient leurs droits en tant que travailleurs, reconnus par la Doctrine Sociale de l'Église elle-même. Cette prise de conscience, ainsi que la promotion d'une foi consciente et adulte, a probablement favorisé le virage et permis la création d'une religiosité imprégnée d'un profond ouvriérisme et de la fierté d'appartenance de classe.

Malgré cela, les mouvements apostoliques et les prêtres ouvriers ont-ils atteint leur objectif de réévangéliser la classe ouvrière ? Il semble évident que cela n'a pas été le cas, puisque nous avons démontré la faiblesse structurelle de militants en termes quantitatifs. D'autre part, les mouvements ouvriers catholiques tels que la HOAC et la JOC ont perdu beaucoup de leur attrait lorsqu'ils ont cessé d'exercer un rôle de suppléance. Toutefois, leur importance ne peut être réduite à ces deux facteurs. Particulièrement actifs, les militants apostoliques ont marqué de leur empreinte les mouvements sociaux tels que le syndical, l'associatif ou dans les quartiers, et ont même eu des responsabilités politiques. En outre, les locaux et les activités de l'AC ouvrière représentaient bien plus qu'un lieu de refuge dans lequel militaient, par élimination, ceux qui ne pouvaient le faire ailleurs. Ils ont également servi à transmettre certaines valeurs et pratiques à des athées militants qui étaient parfois surpris par l'ouverture d'esprit de ceux qu'ils considéraient, de manière péjorative, comme des bigots.

Par conséquent, bien que l'apostolat du travail n'ait pas atteint les objectifs initialement fixés par la hiérarchie, il a eu quelques effets sur la classe ouvrière espagnole. En outre, certains prêtres au travail ont changé leur perspective initiale et ont accepté que, au lieu d'évangéliser la classe ouvrière, celle-ci les avait « évangélisés » avec ses valeurs, et que c'était très bien ainsi. Ce renoncement à une position de privilège et de tutelle, ainsi que l'engagement ouvrier des militants *hoacistes* et *jocistes*, ont servi à « blanchir l'image » de l'Église catholique, ou du moins d'une partie du troupeau parmi la gauche espagnole. Cela a, peut-être, contribué aussi à atténuer son anticléricalisme séculaire. Si le Concile Vatican II avait institué que l'Église ne pouvait être identifiée à aucune idéologie ou régime politique, il était licite de détacher l'identification apparemment

indéfectible entre la foi catholique et l'idéologie conservatrice et de prétendre qu'être catholique de gauche n'était pas un oxymore.

En ce qui concerne la dynamique interne des mouvements catholiques de base, nous voudrions souligner quelques conclusions qui peuvent aider à mieux les comprendre. La crise de l'Action Catholique, qui s'est déroulée entre 1966 et 1968, peut être interprétée comme un événement explicatif de nombreux problèmes de l'apostolat des laïcs en Espagne, car elle est le point culminant des tensions antérieures avec la hiérarchie et la confirmation ou le début du déclin des mouvements. Cependant, et comme nous l'avons vu, ce ne sont pas les années traditionnellement considérées comme centrales dans la crise de l'AC que les militants de Saragosse ont vécues plus intensément. C'est plutôt la période ultérieure, que nous pouvons considérer comme une étape de reconstruction et de refonte de l'identité et de la mission des mouvements apostoliques, qui a marqué la mémoire des militants. Dans le cas de la HOAC, c'est le conflit autour de la maison d'édition ZYX, à la fin des années soixante, qui a le plus conditionné son développement interne. Quant à la JOC, deux crises d'identité ont eu lieu au début des années 70, marquées par la définition de la mission de l'organisation et par la relation à entretenir avec les autres mouvements dans un contexte de forts changements.

Les sources démontrent qu'il existait une tension permanente entre la fidélité à la classe ouvrière et au Christ et un débat quasi permanent sur le poids plus ou moins important de la composante chrétienne dans la HOAC et la JOC. Cela va de pair avec un sentiment de crise durable, avant, pendant et après le conflit institutionnel, qui se manifestait par le manque de militants et un degré insuffisant d'engagement. Ce type de préoccupations a conditionné le développement des organisations et, bien qu'elles aient été marquées par leur évolution interne, nous ne pouvons ignorer le processus de sécularisation qui s'est produit au cours des années soixante.

Un autre apport de la thèse fait référence à la composition interne du clergé contestataire du diocèse de Saragosse. Comme il a été démontré, au sein de cette catégorie il est nécessaire de dessiner de nombreuses nuances. On trouve des différences entre une partie très active et résolument progressiste et un autre secteur qui était solidaire et soutenait ceux qui s'exprimaient plus clairement. Le ton ou le contenu des dénonciations

ou des critiques lancées était également différent : de la dénonciation de l'injustice sociale, plus répandue, à la critique claire, explicite et ouverte de la dictature.

En somme, la division ecclésiale avait pour éléments déterminants l'acceptation et l'application du Concile, la question sociale et un aspect politique marqué par la relation avec le régime franquiste. Ces trois volets sont inséparables et nous pouvons réitérer que les positions adoptées par chaque secteur ecclésial ont été caractérisées par des nuances et des positions intermédiaires. Pourtant, comme nous le savons, la dernière étape du régime franquiste a été marquée par des conflits entre un secteur ecclésial partisan de l'ouverture, minoritaire mais bruyant, et une majorité conservatrice fidèle au régime franquiste. De même, dans certains diocèses, cela s'est traduit par des affrontements entre la hiérarchie et la base progressiste.

En ce qui concerne les relations du catholicisme de base avec la hiérarchie ecclésiastique, il semblerait que dans le cas de Saragosse soit nécessaire de faire la distinction entre le clergé progressiste et les mouvements apostoliques. Si les conflits avec le premier ont été fréquents, les militants de la HOAC-F et de la JOC-F affirment ne pas avoir perçu d'ingérence de la part de Cantero Cuadrado. Certains parlent d'indifférence ou d'incompréhension de la part de l'archevêque, mais pas de conflits, alors que la documentation écrite suggère même de bonnes relations et une certaine protection. Il faut donc nuancer l'attitude de Cantero Cuadrado qui, bien qu'appartenant sans doute au secteur le plus fidèle au franquisme, semble avoir essayé de comprendre ou d'intégrer les mouvements apostoliques, protégeant même parfois leurs militants lorsqu'ils avaient des ennuis à cause de leur militantisme social.

Cette protection a également existé pour certains prêtres, mais nous pensons que dans les cas où elle a été accordée, elle poursuivait deux objectifs différents : d'une part, éviter d'aiguiser et d'envenimer les conflits avec le clergé le plus progressiste du diocèse, comme l'ont souligné Ortiz Heras et González Madrid¹⁰⁸⁹; d'autre part, l'intercession en faveur des prêtres progressistes s'insérait dans la logique de défense de l'autonomie de

¹⁰⁸⁹ Damián A. GONZÁLEZ MADRID y Manuel ORTIZ HERAS: « "Camilo, no te comas..." », p. 58.

l'Église face au régime, dans des relations marquées par une tension, bien que pas toujours explicite, de la distribution du pouvoir. Dès les premières années, des tensions avec la Phalange ont eu lieu, notamment dans ce que cette dernière considérait comme son fief : le monde du travail et des syndicats. C'est dans ce cadre qui peuvent être insérées les premières réticences à l'égard de la HOAC-F et de la JOC-F.

À la fin de la dictature, en revanche, des conflits surgissent avec l'appareil politique du régime face à la dérive de l'Église, marquée par l'éloignement non seulement d'une partie de la base, mais aussi d'un nombre croissant d'évêques. Cette distanciation, voire cette confrontation, a pu se produire pour diverses raisons qui découlent de l'évolution que nous avons expliquée, mais aussi de causes stratégiques. D'une part, le Vatican lui-même a encouragé l'éloignement, qui, dans le cas de l'épiscopat, a pris la forme de la nomination d'évêques auxiliaires plus alignés sur le Concile. De manière générale, nous pouvons affirmer qu'une partie des changements a été motivée par la nécessité de l'Église de se préparer à une éventuelle transition face à la chute prévisible de la dictature. Dans ce contexte, il était dans l'intérêt de l'Église d'affronter cette course avec une bonne position de départ, qui lui garantirait une bonne situation dans le prochain régime politique, dont la relation avec l'Église était encore à définir. Il semble que l'institution ecclésiale ait alors pris conscience des problèmes que des liens excessifs avec un régime particulier pouvaient lui causer.

Cela n'empêchait pas les bases ecclésiales d'être sincères dans leurs pratiques et leurs postulats. Elles ont anticipé les changements d'attitude de la hiérarchie et ont servi de laboratoire des pratiques démocratiques. La base progressiste a mené la transformation et la hiérarchie est restée à la traîne, par intérêt ou parce qu'elle s'est laissée porter, toujours avec modération. Cette activité des secteurs progressistes a pu être utile à l'institution dans son ensemble, car elle lui a permis d'évoluer confortablement et avec une certaine légitimité vers la démocratie. L'Église a terminé par renoncer au national-catholicisme ayant l'atout d'avoir partagé des espaces de socialisation et de discours avec des jeunes qui avaient joué un rôle de premier plan dans l'opposition au régime de Franco.

D'autres auteurs ont souligné les limites du changement de l'Église qui, une fois le régime démocratique établi, est revenue sur la voie conservatrice¹⁰⁹⁰. Le cas de Saragosse, cependant, ne rentre pas dans ce schéma explicatif, car son archevêque entre 1964 et 1977, Pedro Cantero Cuadrado, n'a même pas rejoint le train d'une certaine ouverture, toujours modérée et dans un esprit de survie. Son successeur, Elías Yanes (1977-2005), a pris la direction opposée, adoptant une attitude beaucoup plus dialoguant, bien que les témoignages de militants catholiques mettent en évidence sa modération et sa prudence sur certaines questions. Confirmant ainsi, une fois de plus, les limites du changement, que la base est allée beaucoup plus loin que la hiérarchie et que, malgré le prétendu décrochage, les secteurs progressistes se sentaient toujours incompris et désorientés face aux positions officielles. La Première Rencontre des Chrétiens d'Aragón, tenue en 1979, est un bon exemple de la rupture qui perdurait entre l'Église hiérarchique et une base qui est allée plus loin : les hésitations d'Elías Yanes dans son soutien à l'événement a culminé dans le mécontentement avec lequel il a quitté l'un des actes, car il considérait que ce qui y était proposé était trop radical¹⁰⁹¹.

Cela nous amène à évaluer, à partir du présent de l'Église, les changements qui ont eu lieu il y a plusieurs décennies. La sécularisation et la modernisation de la société espagnole ont également encouragé l'évolution de nombreux fidèles, qui, sous certains aspects, se sont placés dans des positions plus avancées que leur hiérarchie. C'est le cas, très clairement, des militants de HOAC-F et JOC-F ou de certains prêtres considérés comme contestataires par la dictature. Aujourd'hui, beaucoup plus minoritaires qu'alors, ils ne cachent pas leur frustration face à la résistance de l'institution à s'adapter au monde actuel et à promouvoir le pluralisme.

Nous avons également essayé d'aborder, avec les limites imposées par l'ampleur de la question, la comparaison avec le catholicisme progressiste d'autres pays européens. Les parallélismes, influences et confluences sont nombreux, aussi nous nous contenterons de signaler en guise de conclusion que, bien qu'il ait existé un mouvement européen aux

¹⁰⁹⁰ *Ibid.*, p. 62.

¹⁰⁹¹ Javier ORTEGA: *Así en la tierra...*, p. 89.

intérêts communs, les priorités des catholiques espagnols ou portugais étaient différentes de celles d'Europe Centrale. Alors que les religieux et les croyants néerlandais, belges ou français consacraient une grande partie de leurs efforts au renouveau ecclésiastique, dans l'Espagne de Franco la lutte pour les droits de l'homme et pour des libertés telles que le droit d'organisation, de réunion ou d'association était plus urgente.

Pour conclure, je voudrais signaler des possibles pistes de recherche futures, basées sur des questions qui ont été présentées tout au long de cette thèse mais seulement abordées de manière tangentielle. L'un des éléments qui a articulé cette recherche est la formation dispensée au sein des mouvements apostoliques, basée sur des méthodes de pédagogie active telles que *Voir-Juger-Agir* ou la Révision de vie ouvrière. L'essence de ces méthodes a été d'une grande importance dans la conformation des mouvements d'éducation populaire qui se sont développés en France à partir des années 1950 et qui ont encore une présence importante aujourd'hui à travers le vaste réseau des CEMEA (*Centres d'Entraînement aux Méthodes d'Éducation Active*). En Amérique latine également, dans les milieux liés aux communautés de base et à la théologie de la libération, mais aussi dans des environnements séculiers, des mouvements d'éducation populaire se sont développés. Dans ce contexte, les militants et ex-militants *jocistes* citent souvent la *Pédagogie des opprimés* (1968), du Brésilien Paulo Freire, comme une inspiration ou comme un exemple de l'application de ses méthodes d'éducation active et émancipatrice. De même, selon le théologien Juan José Tamayo, le fonctionnement des premières Communautés Chrétiennes Populaires s'est basé sur une adaptation du *Voir-Juger-Agir* de la JOC, analysant « la réalité depuis une perspective de classe et orientée vers l'action »¹⁰⁹². Les ramifications et les influences sont donc variées, et ouvrent des pistes qui pourraient être très fructueuses également pour la recherche en éducation et en pédagogie.

Enfin, nous avons souligné au cours de la thèse l'oubli dans lequel ont été reléguées les femmes religieuses, toujours considérées comme plus immobilistes et

¹⁰⁹² Gonzalo WILHELMI: *Romper el consenso...*, p. 114.

apolitiques que leurs homologues masculins, malgré la « puissance transformatrice »¹⁰⁹³ que, dans certains contextes, peut avoir la vie consacrée. Bien que les changements qu'elles ont vécus aient peut-être été plus silencieux et invisibles, comme l'est leur position dans l'Église, ces transformations étaient probablement nécessaires pour que le changement ait lieu à d'autres niveaux également. En même temps, les nouveautés dans les congrégations féminines étaient inévitables, tant en raison de l'évolution de l'institution dans son ensemble que des relations qui existaient avec les religieux progressistes et les mouvements tels que la JOC. Dédiées dans de nombreux cas aux soins et aux tâches subalternes dans l'Église, aussi invisibles que nécessaires, récupérer leur rôle dans l'histoire de l'Église et dans les changements vécus par la société espagnole est un travail indispensable. Cela permettrait de comprendre des mouvements comme l'actuelle *Révolte des femmes dans l'Église*, parmi lesquelles on trouve des laïques, des religieuses ou des théologiennes qui revendiquent un plus grand protagonisme dans l'Église « jusqu'à ce que l'égalité soit une habitude »¹⁰⁹⁴.

¹⁰⁹³ Maitane OSTOLAZA ESNAL: « Género, religión y educación... », p. 57.

¹⁰⁹⁴ « Hasta que la igualdad sea costumbre » est le slogan du mouvement *Revolta de Mujeres en la Iglesia*, créé en 2020.

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES Y TABLAS

Ilustración 1: frecuencia de las categorías temáticas en los carteles homiléticos de Eucaristía.	145
Ilustración 2: ejemplos de carteles homiléticos. N.º 214, 342, 333 y 334 (1971-1973)	148
Ilustración 3: cartel homilético n.º 209, Domingo V de Pascua, Año V (1970-1971) e ilustración 4: cartel homilético n.º 246, día de Navidad, Año VI (1971-1972).....	150
Ilustración 5: cartel homilético n.º 299, día de Nuestra Señora del Pilar, Año VI (1971-1972).....	154
Ilustración 6: cartel homilético n.º 2, II domingo de Adviento (1967).....	158
Ilustración 7: cartel homilético n.º 309, III domingo de Adviento, Año III (1972-1973)	161
Ilustración 8: cartel homilético n.º 331, Jueves Santo (1973)	164
Ilustración 9: cartel homilético n.º 310, IV domingo de Adviento, Año VII (1972-1973)	166
Ilustración 10: cartel homilético n.º 307, Inmaculada Concepción (1973)	171
Ilustración 11: cartel homilético n.º 457, SS. Pedro y Pablo, Año IX (1974-1975).....	175
Ilustración 12: tríptico-programa del ciclo "Confrontación con la juventud".	189
Ilustración 13: materiales de la JOC dedicados al tiempo libre. 1964-1965 y 1976.	204
Ilustración 14: fotografías de la parroquia de Belén y de los locales anexos, ca. 1970.	278
Ilustración 15: mapa de Zaragoza en el que se reflejan las parroquias que aparecen de manera reiterada en la documentación policial.	282
Ilustración 16: categorías profesionales de los militantes y adheridos del centro HOAC de Fuenclara entre 1947 y 1953.....	383
Ilustración 17: seguimiento equipos de acción en la JOC.	449

Tabla 1: relación de parroquias que aparecen de manera reiterada en la documentación policial.	284
Tabla 2: altas (militantes y adheridos) en el centro HOAC de Fuenclara entre 1947 y 1953.	379
Tabla 3: gráfico altas de militantes y adheridos en el centro HOAC de Fuenclara entre 1947 y 1953.	380
Tabla 4: relación entre altas y bajas de militantes en el centro HOAC de Fuenclara entre 1947 y 1953.	381

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

ARCHIVOS

Archivo General de la Administración (AGA)

Fondo Ministerio de Información y Turismo – dossiers informativos Gabinete de Enlace:

- AGA (3) 107.2 42/9001, 9: *dossier sobre el Obispado-Diócesis de Zaragoza*
- AGA (3) 107.2 42/9004, 6: *dossier sobre las actividades del clero en la diócesis de Huesca*
- AGA (3) 107.2 42/9006, 4: *dossier sobre las actividades del clero en la diócesis de Teruel*
- AGA (3) 107.2 42/9007, 2: *dossier sobre las actividades del clero en la diócesis de Zaragoza*
- AGA (3) 107.2 42/9007, 3: *dossier sobre las relaciones del clero progresista*
- AGA (3) 107.2 42/9008, 1: *dossier sobre actividades en general de los PP. Jesuitas, 1964-1973*
- AGA (3) 107.2 42/9008, 2: *dossier sobre actividades de los PP. Jesuitas en diferentes diócesis*
- AGA (3) 107.2 42/9008: *Jesuitas Zaragoza*
- AGA (3) 107.2 42/9010, 5: *Vanguardias Obreras Juveniles (1965-1974)*
- AGA (3) 107.2 42/9010, 6: *Vanguardia Obrera Social (1967-1975)*
- AGA (3) 107.2 42/9011, 12: *dossier sobre la operación del clero progresista “Acción Moisés” (1966)*
- AGA (3) 107.2 42/9011, 6: *Misión Obrera*
- AGA (3) 107.2 42/9011, 7: *Movimientos Apostólicos Obreros (1972-1973)*

Archivo Histórico Provincial de Zaragoza (AHPZ)

- Fondos *Gobierno Civil de Zaragoza*: cajas A8847, A8848, A8849, A8877 y A41629

Archivo de la Hermandad Obrera de Acción Católica de Zaragoza (AHOACZ)

- Cuaderno “Registro de socios”
- Archivador de correspondencia

- Diversas cajas y carpetas que recogen documentación sobre la historia de la organización

Archivo de la Juventud Obrera Cristiana de Zaragoza (AJOCZ)

- Cajas 1 (*JOAC 1995* [sic]. *JOC 58-62*) y 3 (*Cursos campañas 1972-1980*)
- Caja 39 (*Movimiento obrero 1*)
- Boletín de aprendices *Avanza*

Archivo de la Comisión Nacional de la Hermandad Obrera de Acción Católica (ACNHOAC), Madrid

- Cajas 9 bis (*Relaciones con la jerarquía*), 73 (*GOES*) y 320 (*Movimiento obrero*)

Archivo de la Comisión Nacional de la Juventud Obrera Cristiana (ACNJOC), Madrid

- Boletín de aprendices Aragón-Rioja
- Caja 172 (*Franquismo, aspectos políticos*, 1.2.2 y 1.3.3)

Archivo de la Hermandad Obrera de Acción Católica de Huesca (AHOACH)

- Cajas 1966, 1967 y 1968

Archivo de la Juventud Obrera Cristiana de Huesca (AJOCH)

- Caja 8, carpeta 5 (*Aprendices*)
- Caja *Asuntos políticos y religiosos*

Archivo del Centro Pignatelli (ACP)

- Memorias anuales, cursos 1970-1979
- Caja *Dossiers*, carpeta 2 (*Fabara. Arzobispo Cantero*)

Archivo personal de María Fernanda Ruiz

- Documentación sobre la actividad de la JOC entre las empleadas de hogar, ca. 1976

Archivo Municipal de Zaragoza

- Boletín Oficial de la Provincia nº 1472 (1979).

FUENTES HEMEROGRÁFICAS

- *ABC*
- *Andalán*
- *Blanco y Negro*
- *El País*
- *Eucaristía*
- *Heraldo de Aragón*
- *Juventud Obrera*
- *La Vanguardia*

FILMOGRAFÍA

ARAGÓN TV: *La izquierda de la Iglesia* (serie de documentales sobre la Transición en Aragón), Factoría plural, 2018.

JORDÁ, Joaquín: *L'altra chiesa*, Unitele Film, 1969.

NAVARRO, Diego (coordinación y producción): *Teodoro: una historia de barrio*, Ciudad del Viento, 2018.

PALACIOS, Francisco: *Liberación o muerte. Tres curas aragoneses en la guerrilla colombiana*, Filmak media, 2013. Recuperado de internet (<https://vimeo.com/113163718>).

URRESTI, Gaizka: *Arizmendiarieta, el hombre cooperativo*, Urresti Producciones y Altube Filmeak, 2018.

ENTREVISTAS ORALES

AÑÓN VILLANUEVA, Pilar y SOFÍN MURILLO, Antonio. Entrevista realizada en la Asociación de Vecinos Picarral-Salvador Allende, Zaragoza, el 4 de noviembre de 2019. Registrada en formato de sonido.

ARRONDO ARRONDO, María. Entrevista realizada en la cafetería de El Corte Inglés, Zaragoza, el 8 de enero de 2019. Registrada en formato de sonido.

BADA PANILLO, José. Entrevistas realizadas en su domicilio, Zaragoza, el 8 de diciembre de 2014 y el 23 de enero de 2018. Registradas en formato de sonido.

BELTRÁN ODRÍ, Francisco. Entrevista realizada en su domicilio junto a Marta Mauri Medrano, Fraga (Huesca), el 8 de noviembre de 2009.

B. N, J. Entrevista realizada en la iglesia parroquial de San Vicente Mártir, Zaragoza, el 26 de octubre de 2016.

CALLEJO, Teresa; GUILLÉN, Cándido y RUIZ, María Fernanda. Entrevista realizada en el domicilio de María Fernanda Ruiz y Cándido Guillén, Zaragoza, el 4 de noviembre de 2019. Registrada en formato de sonido.

CALVO FRANCÉS, Julio. Entrevista realizada en el Gran café zaragozano, Zaragoza, el 26 de julio de 2016.

CLARIANA, Francisco y SÁNCHEZ, Germán. Entrevista realizada en una cafetería en la calle Delicias, Zaragoza, el 29 de octubre de 2019. Registrada en formato de sonido.

FORNIÉS ROCHE, Gregorio. Entrevista realizada en la residencia sacerdotal de San Carlos, Zaragoza, el 28 de octubre de 2019. Registrada en formato de sonido.

LAHOZ, José Antonio. Entrevista realizada en la Asociación de Vecinos y Vecinas del barrio Oliver, Zaragoza, el 31 de octubre de 2019. Registrada en formato de sonido.

MOLINA, Laureano. Entrevistas realizadas en diferentes cafeterías de Zaragoza, el 10 de mayo de 2011 y el 30 de diciembre de 2013.

PÉREZ PINILLO, Julio. Entrevista realizada en la parroquia de San Cosme y San Damián, Madrid, el 18 de septiembre de 2015. Registrada en formato de sonido.

RAGUER I SUÑER, Hilari. Entrevista realizada en una cafetería de Barcelona junto a Marta Mauri Medrano, el 8 de junio de 2010.

RINS ÁLVAREZ, Vicente. Entrevista realizada en el Café de Levante, Zaragoza, el 18 de febrero de 2019. Registrada en formato de sonido.

RUBIO RUBIO, José María. Entrevistas realizadas en su domicilio de Zaragoza el 11 de mayo de 2010 (entrevista realizada junto a Marta Mauri Medrano) y en la parroquia de Nuestra Señora de Nazaret, Zaragoza, el 25 de julio de 2016. Registradas en formato de sonido.

SANJUÁN, Marisa y VELÁZQUEZ, Damián. Entrevista realizada en el local de la HOAC sito en la Casa de la Iglesia, Zaragoza, el 8 de noviembre de 2019. Registrada en formato de sonido.

BIBLIOGRAFÍA

ALARES LÓPEZ, Gustavo: "Sembrar democracia: la ruptura con el paternalismo franquista en los núcleos de colonización turolenses", en ORTIZ DE ORRUÑO, José María, UGARTE TELLERÍA, Javier y RIVERA BLANCO, Antonio (eds.): *Movimientos sociales en la España contemporánea*, Madrid, Abada, 2008, pp. 343-350.

ÁLVAREZ ESPINOSA, Daniel Francisco: *Cristianos y marxistas contra Franco*, Cádiz, Universidad de Cádiz, Servicio de Publicaciones, 2003.

ARAUS SEGURA, M^a del Mar y SÁNCHEZ, Ana: "Editorial ZYX, S.A.: editorial obrera contra el franquismo", *Historia Social y de la Educación* 4, 3 (2015), pp. 260-286.

ARBELOA, Víctor Manuel: "Para una historia de la JOC en España", *Iglesia viva: revista de pensamiento cristiano* 58-59 (Julio-Octubre), 1975, pp. 377-398.

ARCUSA LAHOZ, Jesús: *Datos biográficos y reflexiones de un militante de la HOAC*, Lécerca, 2012.

ARRONDO, María: *Yo, la chacha*, Madrid, AQ Ediciones, 1976.

BABIANO, José: "Los católicos en el origen de Comisiones Obreras", *Espacio, tiempo y forma. Serie V, Historia contemporánea* 8, 1995, pp. 277-294.

BADA, José, BETÉS, Luis y BAYONA, Bernardo: *La izquierda, ¿de origen cristiano?*, Zaragoza, Cometa, 1979.

BADA, José: "Reconstrucción socialista", en VVAA (ed.): *Memoria de los partidos: crónica de los partidos políticos aragoneses en la época de la Transición* Zaragoza, Asociación de Exparlamentarios de las Cortes de Aragón, 2003, pp. 227-236.

BARROSO ARAHUETES, Anabella: "Luces y sombras de la Iglesia vasca durante el franquismo y la transición", en ORTIZ HERAS, Manuel y GONZÁLEZ MADRID,

Damián A. (eds.): *De la cruzada al desencanto: la Iglesia española entre el Franquismo y la Transición* Madrid, Sílex, 2011, pp. 207-234.

BENEDÍ SANCHO, Laura y SÁNCHEZ GRACIA, Mari Luz: *La Iglesia en la Diócesis de Zaragoza en el tardofranquismo. Conflictos y tendencias*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico. Premios de Investigación (no publicado), 2010.

BERZAL DE LA ROSA, Enrique: "Aportación de la HOAC castellano-leonesa a la lucha por la democracia", en CASTELLS, José María, HURTADO, José y MARGENAT, José María (eds.): *De la dictadura a la democracia: la acción de los cristianos en España (1939-1975)* Bilbao, Desclée De Brouwer, 2005, pp. 313-332.

ÍD.: "Cristianos en el «nuevo movimiento obrero» en España", *Historia social* 54, 2006, pp. 137-156.

ÍD.: "De la doctrina social a la revolución integral: cultura política y sindical de la oposición católica al Franquismo en Castilla y León", *Historia del presente* 1, 2002, pp. 68-84.

ÍD.: "Iglesia, sociedad y democracia en España, 1939-1975. Estudios, carencias y posibilidades", *XX Siglos VII*, 56 (2006), pp. 108-120.

ÍD.: "Movimientos seculares en el tardofranquismo y la transición", *Gerónimo de Uztariz* 28, 2012, pp. 49-94.

ÍD.: "Sotanas, martillos y alpargatas. Las contradicciones de un movimiento obrero impulsado por el clero", en ORTIZ HERAS, Manuel y GONZÁLEZ MADRID, Damián A. (eds.): *De la cruzada al desencanto: la Iglesia española entre el Franquismo y la Transición* Madrid, Sílex, 2011, pp. 103-132.

ÍD.: *Del Nacionalcatolicismo a la lucha antifranquista. La HOAC de Castilla y León entre 1946 y 1975*, Tesis doctoral dirigida por Pedro Carasa Soto, Universidad de Valladolid, 1999.

BLANCO, Jessica Estela: "Ser jocista en la Argentina de mediados de siglo XX. La construcción de identidades etarias, confesionales y laborales en la Juventud Obrera Católica", *Mundos do Trabalho* 6, 11 (2014), pp. 207-223.

ÍD.: "Ser un dirigente sindical cristiano luego de 1955. El Jocismo durante los gobiernos de la «Libertadora»", *Boletín americanista* 76 (2018), pp. 177-197.

BLASCO HERRANZ, Inmaculada: "«Sí, los hombres se van»: discursos de género y construcción de identidades políticas en el Movimiento Católico", en NICOLÁS MARÍN, Encarna y GONZÁLEZ MARTÍNEZ, Carmen (eds.): *Ayeres en discusión: temas clave de Historia Contemporánea hoy* Murcia, Universidad de Murcia, 2008, p. 1-19.

ÍD.: "Género y religión: de la feminización de la religión a la movilización católica femenina. Una revisión crítica", *Historia social* 53, 2005, pp. 119-136.

ÍD.: "Identidad en movimiento: la acción de las «católicas» en España (1856-1913)", *Historia y política: Ideas, procesos y movimientos sociales* 37, 2017, pp. 27-56.

ÍD.: "Religión, género y mujeres en la historia contemporánea de España: un balance historiográfico", en MONTERO, Feliciano, DE LA CUEVA MERINO, Julio y LOUZAÑO, Joseba (eds.): *La historia religiosa de la España contemporánea: balance y perspectivas*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 2017, pp. 257-277.

ÍD.: *Mujeres, hombres y catolicismo en la España contemporánea: Nuevas visiones desde la historia*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2018.

BLASCO LISA, Sandra: *La construcción de las subjetividades feministas en el tardofranquismo y la transición. El movimiento feminista en Aragón (1966-1986)*, Tesis doctoral dirigida por Julián Casanova, Universidad de Zaragoza, 2019.

BORDETAS JIMÉNEZ, Iván: "El movimiento vecinal en el tránsito de la resistencia a la construcción de alternativas", *Historia del presente* N° 16: Movimiento vecinal y cambio político (2011), pp. 43-61.

BOTEY, Jaume: "Curas obreros. Compromiso de la Iglesia con el mundo obrero", *Cuadernos Cristianismo y Justicia* 175 (2011).

BOTTI, Alfonso: *Cielo y dinero: el nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*, Madrid, Alianza editorial, 1993.

BRÉCHON, Pierre, DURIEZ, Bruno y ION, Jacques: *Religion et action dans l'espace public*, Paris, L'Harmattan, 2000.

CALLAHAN, William J.: *Iglesia, poder y sociedad en España (1750-1874)*, Madrid, Nerea, 1989.

ÍD.: *La iglesia católica en España (1875-2002)*, Barcelona, Crítica, 2002.

CANAL, Jordi (ed.): *Historia contemporánea de España. Volumen 2 (1931-2017)* Barcelona, Taurus, 2017.

CAPRARELLA, Marcelo y HERNÁNDEZ BROTONS, Fanny: "La lucha por la ciudad: vecinos-trabajadores en las periferias de Madrid. 1968-1982", en PÉREZ QUINTANA, Vicente y SÁNCHEZ LEÓN, Pablo (eds.): *Memoria ciudadana y movimiento vecinal: Madrid, 1968-2008* Madrid, Los Libros de la Catarata, 2008, pp. 33-53.

CÁRCEL ORTÍ, Vicente: "La cárcel «concordatoria» de Zamora y el «caso Añooveros»", *Revista española de derecho canónico* 54, 142 (1997), pp. 37-93.

CARMONA, Francisco José: "Autocrítica del catolicismo español, sociología religiosa y acción pastoral", en MONTERO, Feliciano y LOUZAO, Joseba (eds.): *Catolicismo y franquismo en la España de los años cincuenta: autocríticas y convergencias* Granada, Comares, 2016, pp. 53-69.

CASANOVA, Julián y GIL ANDRÉS, Carlos: *Historia de España en el siglo XX*, Barcelona, Editorial Ariel, 2009.

CASANOVA, Julián: *La Iglesia De Franco*, Madrid, Temas de Hoy, 2001.

CASTAÑO COLOMER, Josep: *La JOC en España: 1946-1970*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1978.

ÍD.: *Memòries sobre la JOC a Catalunya, 1932-1970*, Barcelona, Institut Catòlic d'Estudis Socials de Barcelona, 1974.

CASTELLS, José María, HURTADO, José y MARGENAT, José María: *De la dictadura a la democracia: la acción de los cristianos en España (1939-1975)*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2005.

CASTELLS, Manuel: "Productores de ciudad: el movimiento ciudadano de Madrid", en PÉREZ QUINTANA, Vicente y SÁNCHEZ LEÓN, Pablo (eds.): *Memoria ciudadana y movimiento vecinal: Madrid, 1968-2008* Madrid, Los Libros de la Catarata, 2008, pp. 21-53.

CATOGGIO, Soledad: *Los Desaparecidos de La Iglesia: El clero contestatario frente a la dictadura*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2016.

CAVALIN, Tangi y VIET-DEPAULE, Nathalie (eds.): *La Mission de France des années 1930 aux années 1970: nouvelles approches*, Paris, Karthala, 2009.

ÍD.: *Les prêtres-ouvriers après Vatican II: une fidélité reconquise ? : contributions et témoignages autour de la «relance» de 1965*, París, Karthala, 2016.

ÍD.: "Des prêtres-ouvriers au mouvement missionnaire français. Bilan historiographique et nouvelles perspectives", *Histoire et missions chrétiennes* 9, 2009, pp. 9-41.

CAVALIN, Tangi, SUAUD, Charles y VIET-DEPAULE, Nathalie: *De la subversion en religion*, Paris, Karthala, 2010.

CENARRO, Ángela: "Entre la negociación y el desafío: conflictos obreros en Aragón durante la primavera de 1962", en VEGA GARCÍA, Rubén (ed.): *Las huelgas de 1962*

en España y su repercusión internacional: el camino que marcaba Asturias Gijón, Trea, 2002, pp. 177-196.

CENTENO GARCÍA, José, DÍEZ MAESTRO, Luis y PÉREZ PINILLOS, Julio: *Curas obreros: Cuarenta y cinco años de testimonio 1963-2008*, Barcelona, Herder Editorial, 2009.

CERVERA GIL, Javier y VILLAR CIRUJANO, Ernesto: "Espías y «curas rojos» en el final del Franquismo", *Comunicación y hombre: revista interdisciplinar de ciencias de la comunicación y humanidades* 10, 2014, pp. 157-168.

CHAMORRO, Elena: "Les réécritures dans Los curas comunistas de José Luis Martín Vigil", *Cahiers d'études romanes* 24 (2011), pp. 247-271.

CONTRERAS BECERRA, Javier: *Movimiento vecinal y movimiento andalucista. Construcción de la ciudadanía y aprendizaje democrático en Andalucía (1963-1987)*, Tesis doctoral dirigida por Teresa M^a Ortega, Universidad de Granada, 2018.

CORRALES ORTEGA, Xavier: *De la misa al tajo: la experiencia de los curas obreros*, Valencia, Universitat de València, 2011.

CUCHET, Guillaume: "Nouvelles perspectives historiographiques sur les prêtres-ouvriers (1943-1954)", *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 87, 3 (2005), pp. 177-187.

CUENCA TORIBIO, José Manuel: "La historiografía eclesiástica española contemporánea. Balance provisional a finales de siglo (1976-1999)", *Hispania sacra* 51, 103 (1999), pp. 355-383.

DE CARLI, Romina: "La iglesia ante la transición democrática: ¿confesionalidad tolerante o aconfesionalidad privilegiada?", en ORTIZ HERAS, Manuel y GONZÁLEZ MADRID, Damián A. (eds.): *De la cruzada al desenganche: la Iglesia española entre el Franquismo y la Transición* Madrid, Sílex, 2011, pp. 77-102.

DE DIOS FERNÁNDEZ, Eider: "¿Sirvienta, interina o trabajadora? Discursos del Servicio Doméstico en el Segundo Franquismo.", en IBARRA AGUIRREGABIRIA, Alejandra (ed.): *No es país para jóvenes. Actas del III Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea* Vitoria, Instituto Valentín de Foronda, 2012, pp. 1-21.

ÍD.: "Barriendo el techo de la transición. La lucha de las trabajadoras de hogar por reformular la sociedad", *Las otras protagonistas de la transición. Izquierda radical y movimientos sociales* Madrid, 2018, pp. 181-188.

ÍD.: "Trabajadoras, ¿católicas?, ¿feministas? Las mujeres de la JOC en tardofranquismo y la transición", en BLASCO, Inmaculada (ed.): *Mujeres, hombres y catolicismo en la España contemporánea. Nuevas visiones desde la Historia* Valencia, Tirant lo Blanch, 2018, pp. 235-256.

ÍD.: *Sirvienta, empleada, trabajadora de hogar: género, clase e identidad en el franquismo y la transición a través del servicio doméstico (1939-1995)*, Málaga, Universidad de Málaga, 2018.

DE EGUILLOR, María Julia y VILANOVA, Mercedes: *El riesgo de la utopía: memoria de María José Sirera Oliag (1934-1982)*, Edicions Universitat Barcelona, 2010.

DE LA CALLE VELASCO, María Dolores: "El primero de mayo y su transformación en San José Artesano", *Ayer* 51, 2003, pp. 87-113.

DE LA CUEVA MERINO, Julio, LÓPEZ VILLAVERDE, Angel Luis y BOTTI, Alfonso (eds.): *Clericalismo y asociacionismo católico en España, de la restauración a la transición: un siglo entre el palio y el consiliario*, Cuenca, Universidad de Castilla La Mancha, 2005.

DE LA CUEVA, Julio, DIONISIO VIVAS, Miguel Ángel, GUTIÉRREZ MARTÍNEZ-CONDE, Luis Carlos, ORSI PORTALO, Enrique, TEZANOS GANDARILLAS, Marisa y RUIZ SÁNCHEZ, José Leonardo (eds.): *De la Historia Eclesiástica a la Historia*

Religiosa. Estudios en homenaje al profesor Feliciano Montero García, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 2018.

DELGADO DE LA ROSA, Juan Antonio: *Francisco García Salve: preso político, cura obrero y sindicalista de CCOO*, Madrid, Endymion, 2015.

DÍAZ-SALAZAR, Rafael: "Política y religión en la España contemporánea", *Reis: Revista española de investigaciones sociológicas* 52 (1990), pp. 65-84.

ÍD.: *Iglesia, dictadura y democracia. Catolicismo y sociedad en España (1953-1979)*, Madrid, HOAC, 1981.

ÍD.: *La izquierda y el cristianismo*, Madrid, Taurus, 1998.

ÍD.: *Nuevo socialismo y cristianos de izquierda*, Madrid, HOAC, 2001.

DOMÈNECH, Xavier: "En la protohistoria del movimiento vecinal bajo el franquismo", *Historia del presente* N° 16: Movimiento vecinal y cambio político (2011), pp. 27-42.

ÍD.: "Introducción. El movimiento vecinal y la historia social de la Transición", *Historia del presente* N° 16: Movimiento vecinal y cambio político (2011), pp. 5-8.

DOMÍNGUEZ, Javier: "Las Vanguardias obreras", *XX Siglos* 4, 16 (1993), pp. 63-72.

ÍD.: *Organizaciones obreras cristianas en la oposición al franquismo (1951-1975): con 65 documentos clandestinos e inéditos*, Bilbao, Mensajero, 1985.

DURIEZ, Bruno, FOUILLOUX, Étienne, MICHEL, Alain-René y VIET-DEPAULE, Nathalie (eds.): *Chrétiens et ouvriers en France: 1937-1970*, París, Les éditions de l'atelier, 2001.

DURIEZ, Bruno, FOUILLOUX, Étienne, PELLETIER, Denis y VIET-DEPAULE, Nathalie (eds.): *Les catholiques dans la République: 1905-2005*, Paris, Les éditions de l'atelier, 2005.

FAVIER, Anthony: "Filles et gars de la Jeunesse ouvrière chrétienne : une remise en cause relative des normes de genre", en BREJON DE LAVERGNÉE, Mathieu y DELLA SUDDA, Magali (eds.): *Genre et christianisme, plaidoyer pour une approche croisée* Paris, Beauchesne, 2014, pp. 317-346.

ÍD.: "La révision de vie. Une pratique religieuse méconnue au cœur du catholicisme français", *Archives de sciences sociales des religions* 186, 2 (2019), pp. 141-162.

ÍD.: "Les jeunes catholiques de la Jeunesse ouvrière chrétienne face à la « révolution sexuelle » des années 1970 en France", *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* N° 134, 2 (2017), pp. 101-113.

ÍD.: "Les jeunes femmes catholiques de la JOCF dans les années 1950 : militantes ouvrières ou féministes catholiques", en DUMONS, Bruno (ed.): *Femmes et catholicisme en Europe (1960-1970)* Bruselas, Peter Lang, 2020.

ÍD.: *Égalité, mixité, sexualité : le genre et l'intime chez de jeunes catholiques du mouvement de la Jeunesse Ouvrière Chrétienne (JOC-F), dans les années 1968 et au-delà (1954-1987)*, Tesis doctoral dirigida por Claude Prudhomme, Université Lumière Lyon 2, 2015.

FERNÁNDEZ JEREZ, José Luis: "Las organizaciones obreras católicas como cantera de líderes sindicales en España", *Análisis históricos del sindicalismo en España. Del Franquismo a la estabilidad democrática (1970-1994)* Madrid, Fundación Francisco Largo Caballero, 2013.

FIERRO BARDAJÍ, Alfredo: *La fe contra el sistema. Estudios de teología política*, Estella, Verbo Divino, 1972.

ÍD.: *Teología: punto crítico. El positivismo teológico*, Pamplona, Dinor, 1971.

FLAURAUD, Vincent: "Militantisme jaciste et engagement à gauche. Le «laboratoire» breton", *Parlement(s). Revue d'histoire politique* 2014/2 n°. HS 10, pp. 121-134.

FORCADELL, Carlos y MONTERO, Laura: "Del campo a la ciudad: Zaragoza en el nuevo sindicalismo de CC OO", en RUIZ, David (ed.): *Historia de Comisiones Obreras (1958-1988)* Madrid, Siglo XXI de España, 1994, pp. 315-344.

FRASER, Ronald: "Historia oral, historia social", *Historia social* 17 (1993), pp. 131-139.

GALLAND, Olivier y LOUIS, Marie-Victoire: *Jeunes en transit : l'aventure ambiguë des foyers de jeunes travailleurs*, Paris, Les éditions ouvrières, 1984.

GARCÍA FERNÁNDEZ, Francisco Javier: "El movimiento jornalero y la democratización del mundo rural andaluz en el tardofranquismo: las comisiones de jornaleros y los curas obreros hacia los orígenes del Sindicato de Obreros del Campo", comunicación presentada al *IX Encuentro Internacional de Investigadores del Franquismo*, Universidad de Granada, 2016.

GARCÍA MOURELLE, Lorena: *La experiencia de la Juventud Obrera Católica en el Uruguay (1938-1960)*, Montevideo, Departamento de Publicaciones Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2011.

GIL GARCÍA, Jesús: *La teología de las Comunidades Cristianas Populares*, Zaragoza, Certeza, 2007.

GODIN, Henri y DANIEL, Yvan: *La France, pays de mission?*, Paris, Cerf, 1943.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario: "Teología en España (1965-1987)", en LABOA, Juan María (ed.): *El Postconcilio en España* Madrid, Encuentro, 1988.

GONZÁLEZ MADRID, Damián A. y MARTÍN GARCÍA, Oscar: "«Cristianos conscientes en el mundo rural». El movimiento de curas rurales en la diócesis de Albacete (1965-1977)", en ORTIZ HERAS, Manuel y GONZÁLEZ MADRID, Damián A. (eds.): *De la cruzada al desenganche: la Iglesia española entre el Franquismo y la Transición* Madrid, Sílex, 2011, pp. 265-290.

GONZÁLEZ MADRID, Damián A. y ORTIZ HERAS, Manuel: "«Camilo, no te comas a los curas, que la carne de cura se indigesta». La influencia de la Iglesia en la crisis del franquismo", *Actes del Congr s La transició de la dictadura franquista a la democràcia* Barcelona, CEFID, 2005, pp. 56-67.

GONZALO MORELL, Constantino: "Los barrios se ríen de la ciudad. Las acciones satíricas del movimiento vecinal español. El caso de Valladolid, 1970-1986", *Diacronie: Studi di Storia Contemporanea* 3, 11 (2012), pp. 1-16.

 D.: *Movimiento vecinal y cultura política democrática en Castilla y León. El caso de Valladolid (1964-1986)*, Tesis doctoral dirigida por Pedro Carasa Soto, Universidad de Valladolid, 2011.

GRACIA CORTÉS, Mario: *40 años construyendo el Picarral*, Zaragoza, Asociación de Vecinos Picarral - Salvador Allende, 2012.

GRACIA, Jordi: *Estado y cultura: el despertar de una conciencia crítica bajo el franquismo: (1940-1962)*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1996.

GRACIA, Jordi y RUIZ CARNICER, Miguel  ngel: *La España de Franco (1939-1975): cultura y vida cotidiana*, Madrid, Síntesis, 2001.

GUGELOT, Frédéric: "Intellectuels chrétiens entre marxisme et  vangile", en PELLETIER, Denis y SCHLEGEL, Jean-Louis (eds.): *A la gauche du Christ: Les chrétiens de gauche en France de 1945   nos jours* Paris, Seuil, 2012, pp. 203-226.

GUTIÉRREZ, Fernando: *Curas represaliados en el franquismo*, Madrid, Akal, 1977.

HERMET, Guy: "Les fonctions politiques des organisations religieuses dans les régimes à pluralisme limit ", *Revue française de science politique* 23, 3 (1973), pp. 439-472.

 D.: *Les Catholiques dans l'Espagne franquiste. Vol. 1: Les acteurs du jeu politique*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1980.

ÍD.: *Les catholiques dans l'Espagne franquiste. Vol. 2: Chronique d'une dictature*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1981.

HERNÁNDEZ BURGOS, Claudio y ROMÁN RUIZ, Gloria: "'Maestros de democracia con sotana': los párrocos rurales y la construcción de la sociedad civil durante el tardofranquismo en la España meridional", *Bulletin of Spanish Studies* 96, 4 (2019), pp. 637-660.

HORN, Gerd-Rainer y GERARD, Emmanuel (eds.): *Left Catholicism 1943-1955: Catholics and Society in Western Europe at the Point of Liberation*, Lovaina, Leuven University Press, 2001.

HORN, Gerd-Rainer y TRANVOUEZ, Yvon: "L'esprit de Vatican II : catholiques de gauche en Europe occidentale dans les années 68. Introduction", *Histoire@Politique* 30, 2016, pp. 1-6.

HORN, Gerd-Rainer: "European Left Catholicism in the Long Sixties: Fact or Fiction?", *Histoire@Politique* 30, 2016, pp. 155-166.

ÍD.: *The Spirit of Vatican II: Western European Progressive Catholicism in the Long Sixties*, Oxford, OUP Oxford, 2015.

HUNTINGTON, Samuel P.: "Democracy's Third Wave", *Journal of Democracy* 2, 2 (1991), pp. 12-34.

HURTADO, José: *La Iglesia y el movimiento obrero de Sevilla (1940-1977): antropología política de los cristianos de izquierda*, Sevilla, Fundación El Monte, 2006.

ÍD.: "JARC: un movimiento cristiano en la transformación del medio rural de Aragón", comunicación presentada al *XI Congreso de historia contemporánea de Aragón*, celebrado en Castellote (Teruel), 2018.

ITÇAINA, Xabier: *Les virtuoses de l'identité : Religion et politique en Pays Basque*, Presses Universitaires de Rennes, 2007.

KANZAKI, Izumi: "Vanguardia obrera: un movimiento apostólico obrero durante el franquismo", *Sociedad y utopía: Revista de ciencias sociales* 4 (Sep), 1994, pp. 47-58.

ÍD.: *La Vanguardia Obrera. Movimiento obrero-cristiano durante el franquismo*, Tesis doctoral dirigida por María Carmen García-Nieto, Universidad Complutense de Madrid, 1994.

LABAT, José Luis: *Prensa religiosa en Aragón. El caso Eucaristía (1966-1976)*, trabajo para la obtención del DEA dirigido por Carmelo Romero Salvador, Universidad de Zaragoza, 2006.

LABOA, Juan María: *El Postconcilio en España*, Madrid, Encuentro, 1988.

LAGUNAS CABREJAS, Paúl: *El barrio en la calle. Movimiento vecinal en Zaragoza (1964-1984)*, Trabajo de Fin de Máster dirigido por Alberto Sabio Alcutén, Universidad de Zaragoza, 2015.

LANNON, Frances: *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia Católica en España (1875-1975)*, Madrid, Alianza, 1990.

LÓPEZ GARCÍA, Basilisa: "Discrepancias y enfrentamientos entre el estado franquista y las asociaciones obreras católicas", *Anales de Historia Contemporánea* 5, 1986, pp. 177-187.

ÍD.: "La presencia pública de la HOAC en la transición democrática", *Cuadernos del Estero: Revista de estudios e investigación* 16, 2001, pp. 175-184.

ÍD.: *Aproximación a la historia de la HOAC, 1946-1981*, Madrid, HOAC, 1995.

ÍD.: *La presencia del Movimiento Obrero Católico español en Europa: la HOAC en los organismos internacionales católicos bajo el Franquismo, 1946-1975*, Tesis doctoral dirigida por Feliciano Montero y Juan Bautista Vilar, Universidad de Murcia, 2005.

LÓPEZ VILLAVARDE, Angel Luis: "Iglesia de la cruzada. La elaboración del mito de la cruzada", en ORTIZ HERAS, Manuel y GONZÁLEZ MADRID, Damián A. (eds.): *De la cruzada al desencanche: la Iglesia española entre el Franquismo y la Transición* Madrid, Sílex ediciones, 2011, pp. 21-50.

ÍD.: *El poder de la Iglesia en la España contemporánea: la llave de las almas y de las aulas*, Madrid, Los libros de la catarata, 2013.

MALAGÓN, Tomás: *Encuesta y formación de militantes*, Madrid, HOAC, 1969.

MARGOTTI, Marta: "À la gauche de Dieu. Une géographie de la contestation catholique en Italie dans les années 1960-1970", *Histoire@Politique* 30, 3 (2016), pp. 87-97.

MARTÍN DE SANTA OLALLA SALUDES, Pablo: "El clero contestatario a finales del franquismo. El «caso Fabara»", *Hispania sacra* 58, 117 (2006), pp. 223-260.

ÍD.: "Pedro Cantero y la archidiócesis de Zaragoza (1964-1977)", actas del VI *Encuentro de investigadores sobre el franquismo: Zaragoza, 15, 16 y 17 de noviembre de 2006*, Comisiones Obreras, CCOO, 2006, pp. 64-77.

ÍD.: *Javier Osés: un obispo en tiempos de cambio*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 2007.

ÍD.: "Javier Osés, obispo en el Posconcilio: una manera de concebir la vocación social de la Iglesia", *Sociedad y movimientos sociales*, 2009, pp. 613-632.

ÍD.: "Pedro Cantero y la Iglesia del Posconcilio", *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales* 70, 137 (2012), pp. 613-628.

MARTÍN GARCÍA, Oscar y GONZÁLEZ MADRID, Damián A.: "La aportación católica a la crisis del franquismo y a la construcción de una sociedad democrática. Nuevas perspectivas desde el análisis micro", en ORTIZ HERAS, Manuel y GONZÁLEZ MADRID, Damián A. (eds.): *De la cruzada al desencanche: la Iglesia española entre el Franquismo y la Transición* Madrid, Sílex, 2011, pp. 291-315.

MARTÍN GUTIÉRREZ, Sara: *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)*, Tesis doctoral dirigida por Gloria Nielfa Cristóbal, Universidad Complutense de Madrid, 2017.

MARTÍN VIGIL, Jose Luis: *Los curas comunistas*, Oviedo, Richard Grandío, 1965.

MARTIN-ARTILES, Antonio: "Del blindaje de la sotana al sindicalismo aconfesional (Breve introducción a la historia de la Unión Sindical Obrera, 1960-1975). Origen de la USO", en TUSELL, Javier, ALTED, Alicia y MATEOS, Abdón (eds.): *La oposición al régimen de Franco. Estado de la cuestión y metodología de la investigación (Tomo I, volumen 2)* Madrid, UNED, 1990, pp. 165-188.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, María José: "Los primeros años de El Ciervo", en MONTERO, Feliciano y LOUZAO, Joseba (eds.): *Catolicismo y franquismo en la España de los años cincuenta. Autocríticas y convergencias* Granada, Comares, 2016, pp. 98-102.

MARTÍNEZ HOYOS, Francisco: "Compromiso cristiano y militancia de izquierdas", *Historia, antropología y fuentes orales* 27, 2002, pp. 59-84.

ÍD.: "Cristianos contra Franco en Cataluña", *Historia del presente* 10, 2007, pp. 61-80.

ÍD.: "La Acción Católica obrera durante el franquismo", *XX Siglos* 12, 49 (2001), pp. 40-50.

ÍD.: "Vivir en el tiempo equivocado: María José Sirera y la Transición", *Historia, antropología y fuentes orales* 45, 2011, pp. 63-78.

ÍD.: *La JOC a Catalunya (1947-1975): els senyals d'una Església del demà*, Barcelona, Mediterrània, 2000.

MATEOS, Abdón: "Los orígenes de la Unión Sindical Obrera: Obrerismo juvenil cristiano, cultura sindicalista y proyecto socialista", *XX Siglos* 5, 22 (1994), pp. 107-117.

MATÍAS SOLANILLA, Antonio, EITO MATEO, Antonio y MARCUELLO, Chaime: "Medio y contexto de la trabajadora social de atención primaria en Aragón", *Zerbitzuan* 65 (2018), pp. 99-108.

MÍGUEZ, Antonio y MOLINA, Fernando: "José María Arizmendiarieta y Mondragón: cooperativismo cristiano y movimiento social en el franquismo (1941-1959)", *Historia del presente* 11, 2008, pp. 125-140.

MOLINERO, Carme y YSÀS, Pere: *Productores disciplinados y minorías subversivas: clase obrera y conflictividad laboral en la España franquista*, Madrid, Siglo XXI, 1998.

MONTERO, Feliciano y LOUZAO, Joseba (eds.): *Catolicismo y franquismo en la España de los años cincuenta. Autocríticas y convergencias*, Granada, Comares, 2016.

MONTERO, Feliciano: "De la historia eclesiástica a la historia religiosa. Una trayectoria historiográfica", *Historia contemporánea* 51 (2015), pp. 487-506.

ÍD.: "El «despegue» de la Iglesia en el segundo franquismo", *Historia del presente* 16, 2011, pp. 153-163.

ÍD.: "Fuentes escritas y orales para la historia de la ACE", *Espacio, tiempo y forma, Serie V, Hª Contemporánea* 10 (1997), pp. 383-406.

ÍD.: "Iglesia y política en la transición: los católicos ante la transición política", *Espacio, tiempo y forma. Serie V, Historia contemporánea* 12, 1999, pp. 335-356.

ÍD.: "L'Action Catholique espagnole et son contexte européen. Notes pour une histoire comparée", *Revue d'histoire de l'Église de France* 90 (2004), pp. 259-277.

ÍD.: "La ACE en el franquismo. Una visión de conjunto", *XX Siglos* 12, 49 (2001), pp. 25-39.

ÍD.: "La historia de la Iglesia y del catolicismo español en el siglo XX. Apunte historiográfico", *Ayer* 51 (2003), pp. 265-282.

ÍD.: "La iglesia dividida. Tensiones intraeclesiales en el segundo franquismo (la crisis postconciliar en el contexto del tardofranquismo)", en ORTIZ HERAS, Manuel y GONZÁLEZ MADRID, Damián A. (eds.): *De la cruzada al desencanche: la Iglesia española entre el Franquismo y la Transición* Madrid, Sílex, 2011, pp. 51-76.

ÍD.: "La Iglesia y la Transición", *Ayer* 15 (1994), pp. 223-241.

ÍD.: "Las publicaciones periódicas de Acción Católica durante el franquismo", RUIZ SÁNCHEZ, José Leonardo (ed.): *Catolicismo y comunicación en la historia contemporánea*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2005, pp. 31-54.

ÍD.: "Los intelectuales católicos, del colaboracionismo al antifranquismo, 1951-1969", *Historia del presente* 5, 2005, pp. 41-68.

ÍD.: "Origen y evolución de la Acción Católica española", en DE LA CUEVA MERINO, Julio y LÓPEZ VILLAVARDE, Ángel Luis (eds.): *Clericalismo y asociacionismo católico en España, de la Restauración a la transición: un siglo entre el palio y el consiliario* Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2005, pp. 133-159.

ÍD.: *La Acción Católica y el franquismo. Auge y crisis de la Acción Católica especializada*, Madrid, UNED, 2000.

ÍD.: *La iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975): la oposición durante el franquismo*, Madrid, Encuentro, 2009.

MORADIELLOS, Enrique: *La España de Franco (1939-1975). Política y sociedad*, Madrid, Síntesis, 2003.

MORENO SECO, Mónica: "Creencias religiosas y política en la dictadura franquista", *Pasado y memoria: Revista de historia contemporánea* 1, 2002, pp. 111-130.

ÍD.: "Cristianas por el feminismo y la democracia: catolicismo femenino y movilización en los años setenta", *Historia social* 53, 2005, pp. 137-154.

ÍD.: "Cruce de identidades: masculinidad, feminidad, religión, clase y juventud en la JOC de los años sesenta", *Historia y política: Ideas, procesos y movimientos sociales* 37, 2017, pp. 147-176.

ÍD.: "De la caridad al compromiso: las mujeres de Acción Católica (1958-1968)", *Historia contemporánea* 26, 2003, pp. 239-265.

ÍD.: "El clero ante los cambios sociales y culturales de los años 60", en SÁNCHEZ RECIO, Glicerio (ed.): *Eppure si muove. La percepción de los cambios en España (1959-1976)* Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pp. 145-168.

ÍD.: "Jóvenes trabajadoras cristianas: compromiso social y aprendizaje ciudadano en la JOC", *Ayer* 102, 2016, pp. 95-119.

ÍD.: "Mujeres, clericalismo y asociacionismo católico", 2005, pp. 107-131.

ÍD.: "Mujeres, trabajadoras y católicas: la HOACF en el franquismo", en ORTIZ HERAS, Manuel y GONZÁLEZ MADRID, Damián A. (eds.): *De la cruzada al desencanche: la Iglesia española entre el Franquismo y la Transición* Madrid, Sílex, 2011, pp. 133-160.

ÍD.: "Religiosas y laicas en el franquismo: entre la dictadura y la oposición", *Arenal. Revista de historia de las mujeres* 12, 1 (2005), pp. 61-89.

ÍD.: *La quiebra de la unidad. Nacional-catolicismo y Vaticano II en la diócesis de Orihuela-Alicante, 1939-1975*, Tesis doctoral dirigida por Emilio La Parra López, Universidad de Alicante, 1997.

ORTEGA LÓPEZ, Teresa María: "Obreros y vecinos en el tardofranquismo y la transición política (1966-1977): una «lucha» conjunta para un mismo fin", *Espacio, tiempo y forma. Serie V, Historia contemporánea* 16, 2004, pp. 351-370.

ORTEGA, Javier: *Así en la tierra como en el cielo. La Iglesia católica en Aragón. Siglo XX*, Zaragoza, Ibercaja. Obra social y cultural e Institución Fernando el Católico, 2006.

ÍD.: *Los años de la ilusión. Protagonistas de la transición. Zaragoza, 1973-1983*, Zaragoza, Mira editores, 1999.

ORTIZ HERAS, Manuel y GONZÁLEZ MADRID, Damián A. (eds.): *De la cruzada al desencanche: la Iglesia española entre el Franquismo y la Transición*, Madrid, Sílex ediciones, 2011.

ORTIZ HERAS, Manuel: "El movimiento vecinal. ¿Viejo o nuevo movimiento social?", en LEÓN, Javier A. (ed.): *Unidos somos más fuertes. El movimiento vecinal en Albacete* Albacete, Diputación de Albacete, 2016, pp. 9-14.

OSTOLAZA ESNAL, Maitane: "Género, religión y educación en la España contemporánea: estado de la cuestión y perspectivas historiográficas", en BLASCO HERRANZ, Inmaculada (ed.): *Mujeres, hombres y catolicismo en la España contemporánea: nuevas visiones desde la historia Valencia*, Tirant lo Blanch, 2018, pp. 47-68.

ÍD.: "La Iglesia en una diócesis joven. Ambigüedad y control de la jerarquía ante los cambios", en ORTIZ HERAS, Manuel y GONZÁLEZ MADRID, Damián A. (eds.): *De la cruzada al desencanche: la Iglesia española entre el Franquismo y la Transición* Madrid, Sílex, 2011, pp. 235-264.

PÀMPOLS, Ramir, ANORO, Luis, FARRAS, Josep, NOLAN, Albert y KOLVENBACH, Peter-Hans: *Curas obreros. Entre la Iglesia y el Reino*, Barcelona, Cuadernos de Cristianisme i Justicia, nº 17, 1987.

PARÉS, Luis E.: "Recuperando a Jordá: *L'altra Chiesa*", *Caimán. Cuadernos de cine* Marzo 2016, pp. 54-55.

PELLETIER, Denis y SCHLEGEL, Jean-Louis: *A la gauche du Christ : Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Seuil, 2012.

PELLISTRANDI, Benoît: *L'histoire religieuse en France et en Espagne : colloque international (Casa de Velázquez, 2-5 avril 2001)*, Casa de Velázquez, 2004.

PÉREZ DÍAZ, Víctor: *La primacía de la sociedad civil: el proceso de formación de la España democrática*, Madrid, Alianza, 1993.

PÉREZ I GRANADOS, José: "El viaje sin retorno. Los orígenes de la disidencia intelectual al franquismo: la revista «El Ciervo»", en ORTIZ HERAS, Manuel (ed.): *Memoria e historia del franquismo: V Encuentro de investigadores del franquismo*, Albacete, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2005, p. 315 (CD-ROM).

PÉREZ LEDESMA, Manuel y SAZ, Ismael (eds.): *Historia de las culturas políticas en España y América Latina. Volumen IV: Del Franquismo a la Democracia 1936-2013*, Madrid y Zaragoza, Marcial Pons Historia y Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2015.

PÉREZ PINILLOS, Julio: *Los curas obreros en España*, Madrid, Nueva Utopía, 2004.

PÉREZ QUINTANA, Vicente y SÁNCHEZ LEÓN, Pablo (eds.): *Memoria ciudadana y movimiento vecinal: Madrid, 1968-2008*, Madrid, Los libros de la catarata, 2008.

PINTRE, Miguel Angel: "Iglesias «desapercibidas»: Una tipología posconciliar en Zaragoza, los templos parroquiales adaptados en construcciones preexistentes", en GARCÍA GUATAS, Manuel, LORENTE, Jesús y YESTE, Isabel (eds.): *La ciudad de*

Zaragoza de 1908 a 2008 Zaragoza, Institución Fernando el Católico, Universidad de Zaragoza, 2009, pp. 395-406.

POLLETTA, Francesca: "«Free spaces» in collective action", *Theory and Society* 28, 1 (1999), pp. 1-38.

RADCLIFF, Pamela: "La ciudadanía y la transición a la democracia", en PÉREZ LEDESMA, Manuel (ed.): *De súbditos a ciudadanos: una historia de la ciudadanía de España* Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, pp. 343-372.

ÍD.: "La Iglesia católica y la transición a la democracia: un nuevo punto de partida", en BOYD, Carolyn P. (ed.): *Religión y política en la España contemporánea* Madrid, Centro Estudios Políticos y Constitucionales, 2008, pp. 209-228.

RAGUER SUÑER, Hilari: "La oposición cristiana al franquismo en Cataluña", en ORTIZ HERAS, Manuel y GONZÁLEZ MADRID, Damián A. (eds.): *De la cruzada al desenganche: la Iglesia española entre el Franquismo y la Transición* Madrid, Sílex, 2011, pp. 161-186.

RAISON DU CLEUZIQU, Yann: "La politisation sacerdotale comme iconoclasme religieux", *Histoire, monde et cultures religieuses* 42, 2017, pp. 103-126.

RODRÍGUEZ LAGO, José Ramón: "De la larga noche de piedra al despertar. La iglesia y los católicos de Galicia entre la cruzada y la transición a la democracia", en ORTIZ HERAS, Manuel y GONZÁLEZ MADRID, Damián A. (eds.): *De la cruzada al desenganche: la Iglesia española entre el Franquismo y la Transición* Madrid, Sílex, 2011, pp. 187-206.

RODRÍGUEZ PERALTA, María Isabel: *El método de Encuesta como estrategia de aprendizaje. Una experiencia concreta en formación inicial del profesorado*, Tesis doctoral dirigida por Manuel Lorenzo Delgado, Universidad de Granada, 2007.

ROJO HERNÁNDEZ, Severiano: "El clero de Bilbao frente a la evolución de la sociedad vasca (de la II República al Franquismo)", *Historia contemporánea* 22, 2001, pp. 289-306.

ROMÁN RUIZ, Gloria: "«Escuelas de democracia»: el tajo y la parroquia como espacios cotidianos de conflictividad durante el franquismo final en el campo altoandaluz", *Historia Agraria. Revista de agricultura e historia rural*, 2019, pp. 1-30.

ROMEO PEMÁN, Carmen, ÁLVAREZ ROCHE, Gloria, BASELGA MANTECÓN, Cristina y GAUDÓ GAUDÓ, Concha: *Callejero. La Zaragoza de las mujeres*, Zaragoza, Ayuntamiento de Zaragoza, 2010.

RUIZ CARNICER, Miguel Ángel (dir.): *Una juventud en tiempo de dictadura. El Servicio Universitario del Trabajo (SUT) 1950-1969*, Madrid, Los libros de la Catarata, 2021.

SABIO ALCUTÉN, Alberto (ed.): *El coste de la libertad: presos políticos, represión y censura en Zaragoza (1958-1977)*, Zaragoza, Doce Robles, 2018.

ÍD.: "Cultivadores de democracia: politización campesina y sindicalismo agrario progresista en España, 1970-1980", *Historia agraria: Revista de agricultura e historia rural* 38, 2006, pp. 75-102.

ÍD.: "La cultura política socialista y la reconstrucción del PSOE en Aragón (1960-1983)", *El coste de la libertad: presos políticos, represión y censura en Zaragoza (1958-1977)* Zaragoza, Doce Robles, pp. 19-54.

ÍD.: "La represión modernizadora. Censo de presos políticos en la cárcel de Torrero-Zaragoza (1958-1977)", en SABIO ALCUTÉN, Alberto (ed.): *El coste de la libertad: presos políticos, represión y censura en Zaragoza (1958-1977)* Zaragoza, Doce Robles, 2018, pp. 155-269.

ÍD.: *Peligrosos demócratas: antifranquistas vistos por la policía política: (1958-1977)*, Madrid, Cátedra, 2011.

SAINT-PIERRE, Michel de: *Los nuevos curas*, Barcelona, Luis de Caralt, 1965.

SALOMÓN CHÉLIZ, Pilar: "Laicismo, género y religión: perspectivas historiográficas", *Ayer* 61, 2006, pp. 291-308.

SÁNCHEZ JIMÉNEZ, José: "El Instituto Social León XIII en la teoría y en la «praxis» social del cardenal Herrera Oria", en MONTERO, Feliciano y LOUZAO, Joseba (eds.): *Catolicismo y franquismo en la España de los años cincuenta. Autocríticas y convergencias* Granada, Comares, 2016, pp. 71-87.

SANCHO VALLESTÍN, Santiago: *Domingo Laín: (la utopía de un sacerdote aragonés en la guerrilla colombiana)*, Zaragoza, Comuniter, 2007.

SANTAGATA, Alessandro: "Fede e politica nella contestazione post-conciliare (1966-1969)", en MARGOTTI, Marta y INAUDI, Silvia (eds.): *La Rivoluzione del Concilio. La contestazione cattolica negli anni Sessanta e Settanta* Roma, Studium, 2017, pp. 53-70.

SANZ DÍAZ, Carlos: "Las movilizaciones de los emigrantes españoles en Alemania bajo el franquismo. Protesta política y reivindicación sociolaboral", *Migraciones & Exilios: Cuadernos de la Asociación para el estudio de los exilios y migraciones ibéricos contemporáneos* 7, 2006, pp. 51-79.

SAUQUILLO, Paca: "El movimiento vecinal madrileño en la conquista de las libertades", en PÉREZ QUINTANA, Vicente y SÁNCHEZ LEÓN, Pablo (eds.): *Memoria ciudadana y movimiento vecinal: Madrid, 1968-2008* Madrid, Los Libros de la Catarata, 2008, pp. 138-147.

SECRETARIADO GENERAL DE LA JOC: *Identidad de la JOC*, Madrid, Ediciones de ACE - Publicaciones JOC, 1995.

SEVILLANO CALVO, Emilia: "Recorrido hacia la espiritualidad feminista desarrollado por las Comunidades Cristianas Populares de Zaragoza", documento PDF recuperado de internet

(http://ccparagon.pangea.org/Dispensa/archivo/Espir_y_Feminismo_en_CCPA.pdf).

SUAUD, Charles y VIET-DEPAULE, Nathalie: *Prêtres et ouvriers: une double fidélité mise à l'épreuve : 1944-1969*, Paris, Karthala, 2004.

TABARES, Esteban: *Los curas obreros: su compromiso y su espíritu*, Madrid, Nueva Utopía, 2005.

TARROW, Sidney: *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Madrid, Alianza, 1997.

THOMPSON, Paul: *La voz del pasado: la historia oral*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1988.

TORRES BARRANCO, Francisco Javier: *Botas, casco y mono de obrero sobre el altar: los curas obreros y la lucha por la justicia social, 1966-1979*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2017.

ÍD.: *De los curas-obreros a los obreros-curas: el sacerdote en el trabajo en la diócesis de Cádiz, 1966-1979*, Tesis doctoral dirigida por Julio Pérez Serrano, Universidad de Cádiz, 2016.

TRANVOUEZ, Yvon: "Connections de faible intensité : la fragmentation de la gauche catholique en Europe occidentale (1962-1978)", *Histoire@Politique* 30, 2016, pp. 144-154.

ÍD.: *Catholicisme et société dans la France du XXe siècle: apostolat, progressisme et tradition*, Paris, Karthala, 2011.

ÍD.: *Catholiques d'abord: approches du mouvement catholique en France, XIXe-XXe siècle*, Paris, Éditions ouvrières, 1988.

ÍD.: *Catholiques et communistes: la crise du progressisme chrétien, 1950-1955*, Paris, Les éditions du Cerf, 2000.

TRASOBARES, José Luis: "El espíritu del 76, inventos y experimentos", en VVAA (ed.): *Memoria de los partidos: crónica de los partidos políticos aragoneses en la época de la Transición* Zaragoza, Asociación de Exparlamentarios de las Cortes de Aragón, 2003, pp. 73-90.

TUSELL, Javier: *La oposición democrática al franquismo, 1939-1962*, Barcelona, Planeta, 1977.

ÍD.: *Franco y los católicos: la política interior española entre 1945 y 1957*, Madrid, Alianza, 1984.

VALÉN FALCÓN, Iván: *Conflictividad en la Iglesia aragonesa durante el tardofranquismo. Una aproximación desde el Centro Pignatelli*, Trabajo de Fin de Máster dirigido por Alberto Sabio Alcutén, Universidad de Zaragoza, 2014.

VERUCCI, Guido: "Il dissenso cattolico in Italia", *Studi Storici* 43, 1 (2002), pp. 215-233.

VICENTE FRESNO, Florencio: "El Movimiento Rural Cristiano: fermento de fe, de vida y de esperanza en el mundo rural español", *XX Siglos* 12, 49 (2001), pp. 62-77.

VVAA: *Memoria de los partidos: crónica de los partidos políticos aragoneses en la época de la Transición*, Zaragoza, Asociación de Exparlamentarios de las Cortes de Aragón, 2003.

WILHELMI, Gonzalo: *Romper el consenso. La izquierda radical en la transición (1975-1982)*, Madrid, Siglo XXI, 2016.

WINKELER, Lodewijk: "Au-delà du concile. Le catholicisme néerlandais, un laboratoire du renouveau ecclésial (1960-1975)", *Histoire@Politique* 30, 2016, pp. 7-24.

YANIZ, Edurne: *El impacto del Concilio Ecuménico Vaticano II en la diócesis de Pamplona-Tudela*, tesis doctoral en elaboración, Universidad Pública de Navarra.

YSÀS, Pere: "El movimiento obrero durante el franquismo: de la resistencia a la movilización (1940-1975)", *Cuadernos de historia contemporánea* 30, 2008, pp. 165-184.

ÍD.: "Huelga laboral y huelga política España, 1939-75", *Ayer* 4, 1991, pp. 193-211.

ZAMORA, Miguel Ángel y PÉREZ BERNAD, José Miguel: *Comisiones Obreras: artífices del moderno movimiento sindical aragonés*, Zaragoza, Fundación Sindicalismo y Cultura de CC.OO. Aragón, 2011.

ZARATIEGUI, Jesús María: "Recepción en España de la declaración *Dignitatis Humanae* (del Concilio Vaticano II)", *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea* N.º 26, 2, 2016, pp. 1-24.

ANEXOS

PERFIL BIOGRÁFICO DE LAS PERSONAS ENTREVISTADAS

AÑÓN VILLANUEVA, Pilar (Novillas, Zaragoza, 1942):

A los 18 años emigró a Zaragoza para trabajar como empleada de hogar, donde conoció a su marido, Antonio Sofín, militante de la HOAC. Este le hizo descubrir la organización, que rompía con la religiosidad tradicional que siempre había conocido Pilar. Ingresó en la HOAC, formó parte de la Comunidad de Base de la parroquia de Belén y se implicó activamente en la puesta en marcha de la Asociación de Cabezas de Familia del barrio del Picarral, en Zaragoza, donde residían. En el ámbito vecinal participó especialmente en las Comisiones de Consumo y en la lucha por los derechos de las mujeres del barrio. Fue presidenta de la Asociación de Vecinos Picarral-Salvador Allende entre 1987 y 1990.

ARRONDO ARRONDO, María (Fustiñana, Navarra, 1944):

La mayor de 8 hermanos, a los 18 años emigró desde su localidad natal a la región de París, donde vivían unos parientes, para trabajar como empleada de hogar. Allí fue tomando conciencia de la discriminación que sufría por razones de clase, género y nacionalidad, cuestiones que plasmó en su libro *Moi, la bonne*, traducido al español como *Yo, la chacha*. Gracias a un cura español de la parroquia a la que asistía conoció la JOC, organización en la que se integró. Ocupó responsabilidades a nivel nacional e internacional, especialmente en la sección de empleadas de hogar. Volvió a España en 1976 y se instaló en Zaragoza, integrándose en USO y en el PSA. Fue candidata por este partido a las elecciones legislativas de junio de 1977, y por el PSOE a las municipales de abril de 1979, en las que resultó elegida. Ejerció como concejala de servicios sociales en el Ayuntamiento de Zaragoza entre 1979 y 1987. Desde ese cargo puso en marcha la Casa

de la Mujer y la estructura de servicios sociales de la ciudad.

BADA PANILLO, José (Fabara, Zaragoza, 1929):

Exsacerdote y doctor en Teología. Estudió en el Seminario de Zaragoza y en la Universidad Pontificia de Salamanca. Se doctoró en Teología en la Universidad de Múnich y realizó estudios en las Universidades de Insbruck y Santo Tomás de Aquino en Roma. Ejerció la docencia en el Seminario de Zaragoza, en la Universidad de Deusto y en la Escuela Universitaria de Trabajo Social de Zaragoza. Editor de la revista *Eucaristía*. En 1974 colaboró con la Unión Sindical Obrera (USO) en la organización de Reconstrucción Socialista de Aragón, a la que representó en la Federación de Partidos Socialistas. Fue uno de los impulsores del proceso de convergencia con el Partido Socialista de Aragón, culminado en noviembre de 1976. Fue miembro de la Secretaría General colegiada del PSA en septiembre de 1977 y después de la unidad con el PSOE, miembro de la Comisión Ejecutiva Regional del PSA-PSOE. Desde 1983 a 1986 fue Consejero de Educación y Cultura en el primer Gobierno de la Comunidad Autónoma de Aragón, presidido por Santiago Marraco¹⁰⁹⁵.

BELTRÁN ODRÍ, Francisco (Fraga, Huesca, 1924-2013):

Originario de una familia humilde, su situación económica se agravó al exiliarse su padre en Francia tras la Guerra Civil, por su pertenencia al POUM. A los 17 años descubrió la JOC e ingresó en la organización. A los 22 años se convirtió en presidente de la JOC de Fraga, cargo que ejerció durante diez años. Posteriormente presidió la HOAC de la misma localidad durante diecisiete años. Formó parte de la coordinadora del Movimiento Socialista en Lérida y de Convergencia Socialista de Cataluña en la clandestinidad. Posteriormente pasó a integrar las filas del Partido Socialista de Aragón

¹⁰⁹⁵ “Bada Panillo, Jose Ramón”, *Fundación Pablo Iglesias*. Recuperado de internet (<https://fpabloiglesias.es/entrada-db/bada-panillo-jose-ramon/>).

hasta su fusión con el PSOE, momento en el que pasó a formar parte de este partido. Jugó un papel muy activo durante la Transición en la provincia de Huesca. Fue candidato al Congreso de los Diputados por el PSA en las elecciones generales de 1977 y al Senado por el PSOE en las de 1979, y diputado en las Cortes aragonesas durante las dos primeras legislaturas. Fue alcalde de Fraga entre 1979 y 1992.

B. N., J. (Zuera, Zaragoza, 1934-Zaragoza, 2020):

Sacerdote, inició su ministerio pastoral en 1959 como párroco de La Almolda (Zaragoza). Desde 1961 a 1966 trabajó pastoralmente en Chile con la Organización de Cooperación Sacerdotal Hispano-Americana, experiencia que cambió su manera de concebir el sacerdocio. De retorno a España, estuvo en Calatorao un año como coadjutor; en 1967, fue nombrado Consiliario diocesano de la JARC; en 1972, ecónomo de Valderrobres y encargado de Beceite; en 1977, ecónomo de San Pedro Apóstol, de Alagón; en 1978, adscrito a Alagón y colaborador del delegado diocesano de Caritas para zonas rurales. Fue el principal impulsor de la JARC en la región. Constantemente vigilado por el contenido de sus homilias, fue condenado a cuantiosas multas por esta razón. Formó parte del grupo de curas dimisionarios por el caso Fabara, en 1974, reincorporándose unos meses después al sacerdocio, que ejerció hasta su muerte en 2020.

CALLEJO, Teresa (Linares del Arroyo, Segovia, 1941):

La familia de Teresa se trasladó a Aranda de Duero en torno a 1944 debido a que la localidad segoviana en la que vivían estaba destinada a la desaparición para construir un embalse. A los diez años dejó la escuela y empezó a trabajar haciendo recados, y después aprendió el oficio de vendedora de pescado. Teresa tuvo el primer contacto con la JOC en la localidad en Aranda de Duero, cuando tenía alrededor de 20 años. Después emigró a Zaragoza, donde trabajó como empleada de hogar, en una empresa textil y como vendedora de pescado. En varios de sus puestos de trabajo se implicó en luchas y negociaciones sindicales por mejorar sus condiciones de trabajo. Fue Presidenta

diocesana de la JOCF de Zaragoza entre 1966 y 1969, ha participado en movimientos parroquiales y vecinales de distinto tipo y ejercido responsabilidades en Cáritas diocesana como voluntaria.

CALVO FRANCÉS, Julio (Ejea de los Caballeros, Zaragoza, 1929):

Sacerdote, fue Delegado Diocesano de Apostolado rural. Fue nombrado párroco de Tabuena (Zaragoza) en 1956, puesto desde el que ejerció la crítica al régimen franquista y al sistema económico en muy repetidas ocasiones, según la documentación de los servicios secretos de la dictadura.

CLARIANA OSTARIZ, Francisco (La Almunia de Doña Godina, Zaragoza, 1945):

Empezó a trabajar como aprendiz en Factorías Nápoles, que tras varios cambios en la propiedad terminó por pertenecer a la empresa belga Van Hool. Allí conoció a Germán Sánchez, compañero de trabajo que le hizo conocer la HOAC, en la que ingresó en 1973, a pesar de haberse declarado ateo hasta entonces. Ejerció como jurado de empresa y fue Presidente diocesano de la HOAC entre 1973 y 1980, cargo desde el cual utilizaba los locales de la organización apostólica para realizar reuniones sindicales clandestinas. Ya en la legalidad se afilió a CCOO y estuvo vinculado al PSOE.

FORNIÉS ROCHE, Gregorio (Villamayor, Zaragoza, 1933):

Ordenado sacerdote en torno a 1961, descubrió la JOC durante sus estudios en el Seminario. Su primer destino fue como coadjutor en la localidad de Alagón, en la provincia de Zaragoza. Allí intentó poner en marcha un grupo JOC con el apoyo de un militante. En 1965 fue nombrado consiliario diocesano de la HOAC, responsabilidad que desempeñó durante una década y desde la que realizó grandes esfuerzos para reconstruir

la organización tras la crisis de Acción Católica. La Policía le atribuía la firma de numerosos escritos colectivos redactados por sacerdotes progresistas. Dimitió de sus cargos pastorales a raíz del caso Fabara, reintegrándose a su puesto como sacerdote tras trabajar durante un tiempo como peón industrial.

GUILLÉN, Cándido (La Zaida, Zaragoza, 1944):

Fue seminarista, y siendo diácono se fue a vivir con dos compañeros del Seminario al barrio Oliver de Zaragoza para comprometerse en el mundo obrero. Allí se implicaron en la JOC y en el movimiento vecinal del barrio. Los tres terminaron abandonando sus estudios sacerdotales. Guillén trabajó en factorías como Fuyma, Lackey o Curver, implicándose en diversas reivindicaciones laborales. Su nombre aparecía en la lista negra de trabajadores elaborada por la patronal zaragozana y la Policía a finales de la dictadura franquista.

LAHOZ, José Antonio (Moneva, Zaragoza, 1945):

Lahoz fue seminarista, y siendo diácono se mudó con dos compañeros del Seminario al barrio Oliver de Zaragoza para comprometerse en el mundo obrero. Allí se implicaron en la JOC y en el movimiento vecinal del barrio. Los tres terminaron abandonando sus estudios sacerdotales. Lahoz trabajó en distintas fábricas de la zona y en la construcción, fue Presidente de la JOC de Zaragoza entre 1973 y 1975 y Presidente Nacional entre 1975 y 1978. Fue, asimismo, un activo impulsor de la Asociación de Vecinos del barrio Oliver.

MOLINA, Laureano (Albalate del Arzobispo, Teruel, 1937):

Exsacerdote, hijo de un miembro activo de la CNT y de una madre profundamente religiosa. Tras la guerra, su padre se exilió en Francia, y Laureano se crió con su hermana,

su madre y sus abuelos maternos. En 1951 decidió convertirse en sacerdote, y comenzó sus estudios en el Seminario Menor de Alcorisa. Tras estudiar Filosofía y Teología en el Seminario de Zaragoza, fue ordenado el 17 de marzo de 1963. Durante cinco años ejerció como cura rural en dos pueblos de la ribera del Ebro. En 1968 realizó el cursillo de iniciación a la HOAC, y esto le motivó a trasladarse a Zaragoza y comenzar a trabajar como cura obrero, en diversos empleos hasta que terminó trabajando como camionero para ATADES (Asociación Tutelar Asistencial de Discapacitados Intelectuales). Este empleo le llevó a la creación del conocido como “apostolado de la carretera”. Molina participó en algunos de los incidentes más sonados entre el clero contestatario y la jerarquía eclesiástica aragonesa, hasta su secularización en 1976. Formó parte del núcleo fundador de USO en Aragón.

PÉREZ PINILLOS, Julio (Espinosa de Cerrato, Palencia, 1941):

Hijo de agricultores, en 1964 fue ordenado sacerdote. Después de ejercer durante tres años como cura en tres pequeñas aldeas de la Castilla rural, en 1966 llegó a Vallecas como sacerdote. Aunque su paso por Madrid estaba previsto como una breve escala antes de marcharse como misionero a África, finalmente decidió quedarse en Vallecas y trabajar como cura obrero en Ericsson. El cardenal Vicente Enrique y Tarancón le nombró consiliario de la JOC, primero en Vallecas y más tarde para toda la archidiócesis madrileña. Fue representante sindical de Comisiones Obreras en la clandestinidad y pasó en dos ocasiones por la cárcel de Carabanchel por una homilía y por repartir el boletín de la JOC, entre otras razones. Cura casado, es una de las caras más visibles del Movimiento por el Celibato Opcional (MOCEOP)¹⁰⁹⁶.

¹⁰⁹⁶ Juan G. BEDOYA: Entrevista a Julio Pérez Pinillos. “Soy cura casado para ejemplo con mi vida”, *El País*, 15 de marzo de 2002. Recuperado de internet (https://elpais.com/diario/2002/03/15/sociedad/1016146801_850215.html).

RAGUER I SUÑER, Hilari (Madrid, 1928-Monasterio de Montserrat, 2020):

Nacido Ernest, fue historiador y monje. Participó en la oposición catalanista y democristiana al régimen franquista, siendo en 1951 detenido durante la huelga de tranvías de Barcelona. Pasó siete meses encarcelado en Montjuic, donde descubrió su vocación sacerdotal. Ingresó en 1954 en el monasterio de Montserrat y fue ordenado sacerdote en 1960. Como historiador se destacó por sus contribuciones a la historia de la Iglesia durante la Guerra civil.

RINS ÁLVAREZ, Vicente (Valdealgorfa, Teruel, 1939):

Sacerdote, cura obrero y consiliario de la JOC del barrio Oliver, en Zaragoza, entre 1965 y 1968 y a nivel diocesano entre 1968 y 1973. Fue cura obrero desde 1972 y participó en algunos de los incidentes más sonados entre el clero progresista y el arzobispo Cantero Cuadrado. En 1974 se le concedió la secularización que había solicitado a Roma con el objeto de contraer matrimonio. A partir de entonces empezó a militar en el Movimiento Comunista y a implicarse de manera más intensa en la AVV del barrio de las Delicias. Fue elegido concejal por el PCE en las elecciones municipales de 1979 al Ayuntamiento de Zaragoza. Ejerció como concejal de Parques y Jardines hasta 1982, responsabilidad desde la que pudo llevar a cabo alguna de las principales reivindicaciones del movimiento vecinal de la ciudad.

RUBIO RUBIO, José María (Belchite, Zaragoza, 1947):

Investido sacerdote en 1971, fue cura obrero y ejerció distintos empleos manuales durante las vacaciones de verano mientras fue estudiante y también una vez ordenado. La Policía lo incluía entre los sacerdotes participantes en diversos actos de protesta, e informaba de que en 1974 había sido despedido de la empresa IMAG por supuesta falta de disciplina en el trabajo. Mientras trabajó como obrero no ocupó ningún cargo pastoral, hasta que alrededor de 1975 y tras un periodo desempleado comenzó a hacerse cargo de

una parroquia y fue nombrado consiliario diocesano de la JOC. Continúa acompañando grupos JOC en Zaragoza y ha sido Consiliario nacional de la organización durante 4 años y Consiliario de la CIJOC (Coordinación Internacional de la JOC), en Roma, durante 5 años.

RUIZ, María Fernanda (Zaragoza, 1947):

Tuvo su primer contacto con los movimientos apostólicos a los 6 años, con las Benjamins de Acción Católica. Unos años después conoció la JOCF a través de la parroquia de Begoña, en el barrio de las Delicias. Empezó a trabajar a los 16 años y desarrolló casi toda su carrera profesional como perforista y analista en Filtros Mann. Fue presidenta diocesana de la JOC entre 1969 y 1972. Una vez abandonó la JOC militó en Larga Marcha hacia la Revolución Socialista y el Partido del Trabajo, y más adelante en Izquierda Unida de manera menos activa. Ha estado comprometida en la primera línea de muy diversas iniciativas asociativas.

SÁNCHEZ, Germán (Arcos de Jalón, Soria, 1945):

Militante de la HOAC y trabajador industrial, Sánchez tenía una inquietud religiosa previa a su ingreso en la organización apostólica, pero se sentía insatisfecho con la práctica religiosa tradicional. Por ello, el sacerdote Ramón Arribas le habló de la JOC y la HOAC, organización a la que se acercó a través de unas charlas impartidas por abogados laboristas en el centro HOAC de Fuenclara, en Zaragoza, en 1973. Fue iniciado en la organización junto a su compañero Francisco Clariana por el consiliario Gregorio Forniés. En 1975 fue despedido de Van Hool por su participación en una huelga. Una vez legalizados los sindicatos se afilió a UGT como parte de la estrategia *hoacista* de estar presentes en todo el espectro sindical.

SANJUÁN, Marisa (Purujosa, Zaragoza):

De origen humilde y rural e imbuida de una religiosidad tradicional, se trasladó muy joven a Zaragoza. Allí conoció la HOAC en 1970, lo que supuso una transformación para ella al descubrir que la fe podía ser vehículo de liberación de la clase obrera. Tras trabajar durante nueve años en Iluminaciones Urbanas y un breve período de tiempo en una pastelería, comenzó a trabajar en Filtros Mann, donde continuó hasta su jubilación. Fue elegida en sucesivas elecciones sindicales para formar parte del comité de empresa. También fue una activa impulsora de la AVV del barrio de San José. Una vez legalizados los sindicatos se afilió a CCOO. Continúa siendo militante de la HOAC.

SOFÍN MURILLO, Antonio (Novillas, Zaragoza, 1933):

A los 18 años se trasladó a Ejea de los Caballeros (Zaragoza) para trabajar, y allí descubrió la AC y la HOAC, en la que comenzó a militar. Concretó su compromiso temporal *hoacista* ejerciendo como enlace sindical. Unos años después se mudó a Zaragoza, donde conoció a su esposa, Pilar Añón. Una vez casados se instalaron en el barrio del Picarral, donde ambos se movilizaron de manera activa para mejorar las condiciones de vida de un vecindario con muchas carencias materiales. Sofín se encuentra entre los firmantes de la primera acta de la ACF del Picarral, en 1969, y fue presidente de la misma entre 1975 y 1978. Dejó esta responsabilidad para hacerse cargo de una cooperativa de viviendas, compromiso que había adquirido a través de su actividad en la HOAC.

VELÁZQUEZ, Damián (Mérida, Badajoz, 1935):

Trabajador industrial, su primer empleo fue en la empresa Agrometal, en Miranda de Ebro. En esa localidad conoció la HOAC, organización en la que ingresó en 1957. Estuvo trabajando en Zaragoza en diferentes empleos, como en el montaje de la empresa Fibras Esso o en el Hospital Clínico Universitario. Afirma haber sido elegido

representante sindical en todas las empresas en las que ha trabajado, y mantiene una fuerte conciencia de clase y de lucha obrera. En el marco de la HOAC estuvo implicado en la editorial ZYX. Participó en la puesta en marcha del sindicato USO en la clandestinidad. Hoy en día forma parte de un Comité de solidaridad internacionalista con países como Cuba o Nicaragua.

CATEGORÍAS PROFESIONALES DE LOS MILITANTES DE LA HOAC

Desglose de los datos reflejados en el gráfico de la página 383, “Categorías profesionales de los militantes y adheridos del centro HOAC de Fuenclara entre 1947 y 1953”. Fuente: elaboración propia a partir del Cuaderno de registro de socios, AHOACZ.

Jornaleros, obreros y peones		Trab. industriales cualificación básica		Artesanos y gremios		Empleos intermedios y oficinistas		Transporte		Servicios y comercio		Otros		TOTAL
Jornalero	8	Ajustador	12	Albañil	7	Administrativo	1	Chófer/conductor	7	Ayuntamiento	1	Almacenero	3	
Mozo	1	Bobinador	2	Carpintero	9	Empleado	17	Ferroviario	3	Camarero	3	Azucarera	2	
Obrero	9	Calderero	3	Cerero	1	Analista	1	Tranvías	14	Celador Ato	1	Brochero	1	
Operario	4	Chapista	4	Curtidor	3	Contramaestre	4			Comercio	2	Cerrajero	2	
Peón	8	Forjador	1	Decorador	1	Delineante	3			Conserje/portero	3	Droguero	1	
Peón especializado	4	Fresador	1	Ebanista	2	Encargado	1			Correos/cartero	4	Encuador.	2	
		Fundición	1	Electricista	6	Escribiente	1			Dependiente	3	Escobero	1	
		Hilaturas	1	Fontanero	1	Oficinas	1			Enfermero	1	Tco Gas	1	
		Impresor	3	Herrero	2					Maestro	1	Guardia	1	
		Laminador	1	Ladrillero	1					Ordenanza	1	Guardia M.	1	
		Linotipista	1	Pintor	8					Peluquero	1	J. municip.	1	
		Mecánico	5	Tapicero	1					Sastre	2	Lavacoches	1	
		Metalúrgico	11							Servicio viajeros	1	Letra ilegible	2	
		Pirotécnico	1							Verdulero	1	Músico	1	
		Pulidor	2							Zapatero	2	P. industrial	1	
		Radiotécnico	1									Particular	1	
		T. químico	1									Subalterno	1	
		Textil	3									Varios	1	
		Tipógrafo	2											
		Tornero	7											
TOTAL	34	TOTAL	63	TOTAL	42	TOTAL	29	TOTAL	24	TOTAL	27	TOTAL	24	243

HIMNOS Y ORACIONES DE LA JOC

Himno de la JOC¹⁰⁹⁷

En pie la voz de Cristo llama,
obrero escucha su pregón,
En pie la voz que nos inflama,
nos lanza prestos a la acción.

Estribillo:

Amor de hermanos, es nuestro amor,
la fe será nuestra virtud,
valiente, pura y llena de vigor,
avanza juventud.

Defenderemos a la obrera
y velaremos por su honor,
con amistad pura y sincera,
no profanemos el amor¹⁰⁹⁸.

¹⁰⁹⁷ La versión aquí reproducida proviene del testimonio de Marifé Ruiz y Teresa Callejo, quienes hicieron el esfuerzo de recordarlo para enviármelo. Parte de este himno está basado en el de la JOC francesa, “Respectons nos sœurs de travail”, compuesto por André FRAPIER y Stanislas RONCIN en 1936.

¹⁰⁹⁸ Según Marifé Ruiz y Teresa Callejo, “este último párrafo nos enfadaba mucho a las chicas, y los chicos lo repetían para fastidiarnos. Lógicamente en aquella época la JOC defendía los derechos de las mujeres y nosotras éramos las principales defensoras”.

Oración de la JOC¹⁰⁹⁹

Señor Jesús,

Te ofrecemos todo nuestro día, nuestro trabajo, nuestras luchas, nuestras alegrías y nuestras penas.

Concédenos, como a todos nuestros hermanos en el trabajo, pensar como tú, trabajar contigo y vivir en ti.

Danos la gracia de amarte con todo nuestro corazón y de servirte con todas nuestras fuerzas.

Que tu Reino sea un hecho en las fábricas, en las minas, en las oficinas, en los campos y en nuestras casas.

Que las almas de los obreros que al día de hoy se encuentren en peligro, permanezcan en tu Gracia.

Y por tu misericordia, los obreros muertos en el campo del honor y del trabajo, descansen en paz.

Corazón sagrado de Jesús, bendice a la Juventud Obrera.

Corazón Sagrado de Jesús, santifica a la Juventud Obrera

Corazón Sagrado de Jesús, venga a nosotros tu Reino, por medio de la Juventud Obrera Cristiana/Católica

María Reina de los Apóstoles, ruega por nosotros. San José Obrero, ruega por nosotros.

¹⁰⁹⁹ Según testimonio de Marifé Ruiz y Teresa Callejo.

MATERIAL GRÁFICO



Cursillo de la HOAC de Zaragoza en la Quinta Julieta (Zaragoza). Comienzos de los años sesenta.



Celebración del día de la HOAC por militantes de Zaragoza y de Huesca. Zuera (Zaragoza), 1980.



Celebración religiosa del 1 de mayo con presencia de militantes de la HOAC. Escrito a mano al dorso de la foto: "Sobre 1968. Celebración del 1º de mayo en los Franciscanos de Montpellier. Presiden 6 de los 7 consiliarios. De los militantes obreros, comenzando por la derecha, aparecen: Ángel Liso, Representación; Dionisio Santolaria, Encuadramiento; Alfredo Artal". Fotografías cortesía de militantes de la HOAC, recopiladas y enviadas por Rafael Nogués.



Militantes *jocistas* de camino a un Encuentro Internacional de la JOC en Ginebra, agosto de 1968



Intervención del grupo español en el Encuentro Internacional de la JOC celebrado en Ginebra en agosto de 1968



Participantes en el Encuentro Internacional de la JOC celebrado en Ginebra en agosto de 1968

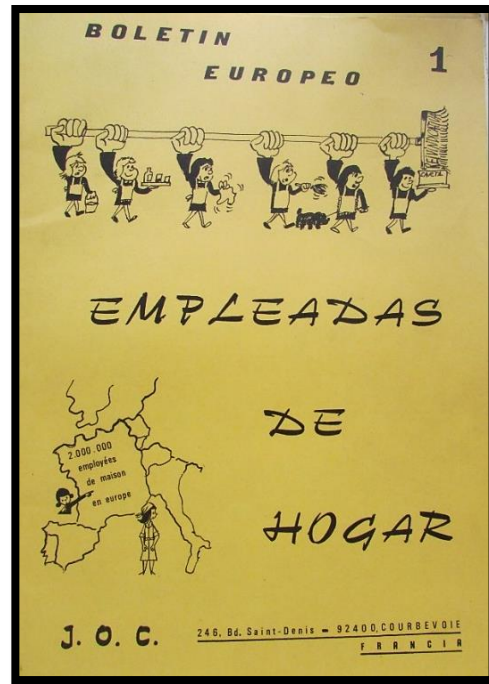
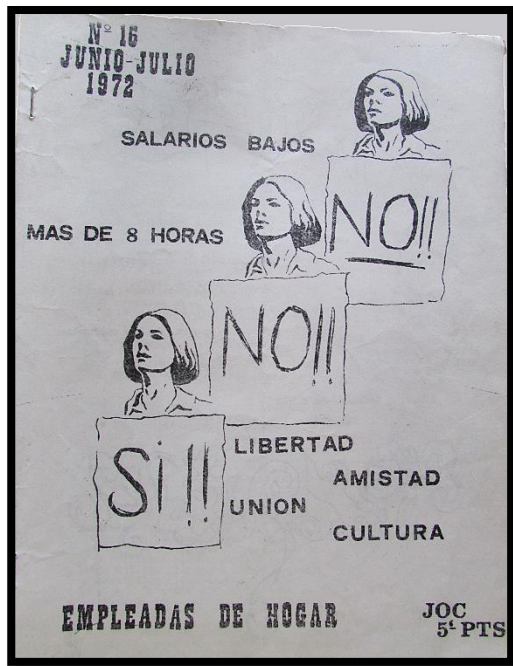


Grupo de la JOCF de Zaragoza celebrando el 1 de mayo. En el dorso de la fotografía puede leerse "Zaragoza 1 de mayo 1964, fiesta del obrero "Quinta Julieta", despedida del Sr. Arzobispo. 1 mayo de 1964. Mari Carmen".

Fotografías cortesía de María Fernanda Ruiz



Asistentes a las actividades de la INFO (Institución Nueva Familia Obrera) en Aranda de Duero en 1963. Fotografía cortesía de Teresa Callejo, quien aparece en el centro de la imagen en primera fila.



Boletines JOC destinados a las empleadas de hogar. 1972 y 1974. AJOCZ



“Manifiesto Aprendices” de la JOC (1973) y pegatina para promocionar el Día del Aprendiz (s.d.). AJOCZ



“Multas por homilias”. Dibujo satírico en el que puede leerse:

- “...Así que todos somos exactamente iguales: el pobre y el rico...”
- “¡PROTESTO!”
- “Aceptada la protesta, y tres mil duros de multa”

"LPO 75" (Luis Pérez Ortiz) en *El Cocodrilo Leopoldo*, 25 de enero 1975, portada.

