

EL MOVIMIENTO CATÓLICO  
EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XX.  
ENTRE EL INTEGRISMO Y EL POSIBILISMO

FELICIANO MONTERO GARCÍA

Universidad de Alcalá

**E**L CONCEPTO MOVIMIENTO CATÓLICO, básico en la historiografía italiana, ha sido escasamente utilizado por los historiadores españoles. Hace algún tiempo propuse la validez y la utilidad del concepto, incluida su carga comparativa, cuidando siempre no trasladarlo miméticamente al estudio del catolicismo español. Pues acaso la no utilización del concepto por parte de los historiadores españoles tenía que ver con la debilidad o escasa vitalidad de dicho movimiento en comparación por ejemplo con el desarrollo alcanzado en Italia. Pero lo cierto es que el proyecto de presencia y restauración social católica alentado sobre todo a partir del pontificado de León XIII, era un objetivo impulsado por la Santa Sede en todos los países católicos, y en concreto en la España de la Restauración. Un Informe reservado de la nunciatura de Madrid al Vaticano, en 1896, expresa con claridad el alcance y significado de ese proyecto así como las limitaciones con que estaba siendo aplicado por la Iglesia y los católicos españoles de fines del siglo XIX, en tiempos de la Restauración canovista. En este informe encontramos quizá la mejor definición del concepto movimiento católico y la mejor justificación de su utilidad historiográfica.

Bajo el título de acción o de movimiento católico -decía el citado informe- se incluyen asociaciones, círculos, sociedades de obreros, cajas rurales, entidades de crédito, prensa, etc.: en resumen todas aquellas obras que, nacidas bajo el impulso de la religión, tienden a impregnar las instituciones civi-

les con el espíritu del cristianismo, a restaurar la influencia de la Iglesia en la vida pública<sup>1</sup>.

En la anterior definición queda clara tanto la globalidad del proyecto (el conjunto de «obras» católicas), como la finalidad y el método que lo inspira: «impregnar las instituciones civiles con el espíritu cristiano [...] restaurar la influencia de la Iglesia en la vida pública». «Restaurar el reinado social de Jesucristo» es el objetivo constantemente planteado por el movimiento católico en su larga trayectoria frente a los avances del liberalismo, el laicismo y en general el movimiento secularizador. Un movimiento por tanto eminentemente defensivo o reactivo contra el reto secularizador en su doble dimensión liberal y socialista. Un movimiento antiliberal, contrarrevolucionario, enfrentado a la modernidad, pero moderno en la utilización de los métodos, modernizador en ese sentido<sup>2</sup>. Un movimiento restaurador pero no meramente reaccionario, con un proyecto positivo alternativo, que integra de alguna forma elementos del nuevo orden, y trata de cristianizarlos.

La principal utilidad historiográfica del concepto movimiento católico es que permite estudiar globalmente esas distintas manifestaciones o expresiones del catolicismo social y político que a menudo se han estudiado demasiado sectorialmente como si fueran movimientos separados.

### *Del movimiento católico a la acción católica*

El movimiento católico es un proyecto de la Iglesia, impulsado y dirigido por la Jerarquía, el Papa y cada obispo en su diócesis, pero que necesita basarse en el protagonismo creciente de los laicos. Un protagonismo exigido por el propio proceso de secularización que tiende a eliminar los espacios privilegiados de presencia clerical en la sociedad y en la política, y a cambio ofrece a los católicos como al resto de los ciudadanos la libertad de asociación y de expresión. Por tanto en el desarrollo y dinámica del movimiento católico se va a dar una permanente tensión

<sup>1</sup> Informe de la nunciatura de Madrid a la Secretaría de Estado sobre «La acción católica en el orden público», en diciembre 1896, incluido en CARCEL ORTI, Vicente: *León XIII y los católicos españoles*. Pamplona, Eunsa, 1988. Todas las citas del informe están tomadas de esa edición.

<sup>2</sup> Con frecuencia se ha confundido la resistencia a la modernidad con su carácter modernizador. Alfonso Botti, en su ensayo sobre el nacionalcatolicismo: *Cielo y dinero*, ya subrayó polémicamente esta distinción. Michel Lagrée, estudioso del movimiento católico en Bretaña ha puesto de relieve las características modernizadoras de este movimiento, *La benediction de Prométhée. Religion et technologie (XIX-XX siècles)*. París, Fayard, 1999. En el plano de la educación un buen ejemplo es el estudio de OSTOLAZA, Maitane: *Entre Religión y modernidad. Los colegios de las Congregaciones religiosas en la construcción de la sociedad guipuzcoana contemporánea, 1876-1931*. Bilbao, UPV, 2000.

interna entre el protagonismo seglar que tiende a reclamar una cierta autonomía y las directrices jerárquicas. Los conflictos que se producen en la España de la Restauración entre los obispos «accidentalistas» o alfonsinos, como el de Salamanca, Cámara, y el periodismo integrista son un reflejo de ello<sup>3</sup>.

En un principio, en el informe de 1896, movimiento católico y acción católica son términos intercambiables, análogos. A partir del periodo de entreguerras madura un nuevo modelo de Acción Católica, exclusivamente dedicada a la formación y la acción apostólica (o misionera) bajo la estricta dependencia de los «pastores», diferente de las asociaciones profesionales, sindicales o políticas. Es la Acción Católica propiamente dicha, según el modelo de Pío XI, la que alcanzó ya en la II República, pero sobre todo durante el Franquismo un notable desarrollo.

### *La alternativa católica. El partido católico*

Las tensiones intraeclesiales alcanzaron particular virulencia en relación con la cuestión del partido católico. Por una parte el movimiento católico tiende a generar un partido católico nuevo unitario, pero por otra encuentra la resistencia de los viejos partidos políticos; y además la orientación y supervisión general que la Jerarquía reclama sobre el conjunto del movimiento católico encaja mal con la naturaleza y dinámica de los partidos católicos. De ahí que la política de León XIII aconseje en España una especie de suprapartido o coalición político-electoral bajo la dirección de la Jerarquía, tal como finalmente los propios obispos españoles lo definen en el Congreso católico de Burgos de 1899.

El informe de 1896 definía claramente el perfil de esa especial fórmula política. La presencia de los católicos en la sociedad liberal que recomienda León XIII a los católicos españoles, cuando les impulsa a constituir el movimiento católico, no era sólo directamente política, sino social, a través de las «Obras», piadosas, publicísticas, escolares, catequéticas, asistenciales, sociales; pero incluía también una doble propuesta política: una agrupación suprapartidista mínima, defensiva para cuestiones coyunturales; y una propuesta mucho más ambiciosa de partido católico.

El informe partía de la constatación de la ausencia de un partido católico en España «-...no existe un partido que, exento de pasiones facciosas, [...] intente con medios legales la restauración de los principios cristianos. Los católicos [...] o son

<sup>3</sup> Muchos años después, en los años sesenta del siglo XX, las tensiones entre la Acción Católica especializada y la Jerarquía eclesiástica española que desembocan en la llamada «crisis de la Acción Católica» sería una expresión de esa tensión recurrente Jerarquía-laicos.

contrarios a las instituciones y militan fuera de la órbita de éstas, o figuran en los partidos denominados gubernamentales, que son liberales en el fondo» (nº 83)- y se proponía como mínimo una plataforma o acuerdo electoral, coyuntural, para la defensa de determinadas cuestiones religiosas: «Así la bandera católica no vendría a constituir el emblema de ningún partido político, sino que agruparía bajo sus pliegues a todos los hombres de buena voluntad» [...] «no aspira a constituir gobierno, sino sólo a luchar contra las tendencias antirreligiosas» [...] «Al no aspirar al poder, dicho núcleo no debe tampoco ocuparse de las cuestiones políticas, de administración, de economía, de los sistemas de gobierno...». Por tanto esa agrupación defensiva y coyuntural sería compatible con la pervivencia de los partidos existentes, los católicos exclusivistas y los dinásticos. Pero lo ideal sería constituir un verdadero partido católico «consagrado enteramente a la defensa de los intereses religiosos, que enarbole asimismo su propia bandera en el terreno político y aspire a conquistar las altas esferas del poder» (nº 87).

Sin embargo a la hora de concretar esa propuesta ideal de partido católico, el informe, consciente de la dificultad de superar las actuales divisiones entre los partidos católicos preexistentes, propone sólo la progresiva agrupación de católicos en torno a un programa mínimo «de defensa de los intereses sociales y religiosos», partiendo de las Obras y organizaciones católicas no políticas, preferentemente sociales. «En resumen -concluye sobre esta delicada cuestión el informe- debe procurarse, si no en el orden político, al menos en el religioso, económico y social, un contacto fecundo entre los diversos elementos que se han mantenido vigorosos y puros en medio de las inmundicias del liberalismo» (nº 101). Era la vía unitaria que estaban procurando los Congresos Católicos de fin del siglo XIX, y la que defendían los propagandistas del catolicismo social. A falta de unidad en el terreno político, considerada inviable, la acción social podría ser un terreno de colaboración suprapartidista y de preparación de la futura unidad política. Finalmente la propuesta de programa social y religioso unitario llegaría a definirse en el Congreso de Burgos (1899), principio de una nueva etapa, en un contexto político nuevo: anticlerical y regeneracionista. Ambos factores estimulantes de la acción y la movilización de los católicos.

### *Entre el integrismo y el posibilismo*

El objetivo del movimiento católico tal como lo definía el informe de 1896, no era restablecer las viejas instituciones del Antiguo Régimen, comenzando por el legitimismo dinástico, sino conquistar las nuevas instituciones para llenarlas del ideal cristiano. Todo el accidentalismo y el posibilismo político están aquí justificados a la vez que quedaba descalificado el integrismo. Estos objetivos y métodos

de la Acción católica o Movimiento católico, de acuerdo con el proyecto de León XIII, se repiten de forma bien explícita a lo largo del informe:

Este es el altísimo designio y la nobilísima meta de León XIII, quien situándose en el terreno práctico de la realidad de las cosas, disuade los ánimos de aspiraciones, sin duda generosas y respetables, pero estériles, inoportunas y casi especulativas y académicas, para encaminarlos hacia entendimientos concretos dirigidos a vivificar con el influjo del cristianismo el organismo social.

No pueden dejar de reconocer los hombres juiciosos y prácticos que vale bastante más la pena basarse sobre lo que realmente existe de hecho, que apoyar la eficacia sobre la posible recristinación de lo que fue, o sobre la problemática realización de lo que será o debería ser. La cuestión esencial está en que los ordenamientos públicos vuelvan a ser cristianos política y socialmente.

Clarísima confirmación del posibilismo, en nombre del realismo, y descalificación del purismo integrista.

Así pues partimos de la base de que el movimiento católico, aunque en sus objetivos y orientación pueda considerarse integrista, en el sentido de restaurador del reinado social de Jesucristo, en sus métodos es o tiende a ser accidentalista y posibilista, en tanto que acepta y utiliza «de facto» el marco político liberal para plantear la restauración o reconquista cristiana de la sociedad moderna, secularizada, descristianizada. Por tanto la suerte del movimiento católico en España está ligada a esa relación de fuerzas internas entre el integrismo y el posibilismo, entre la tesis y la hipótesis. Y en este sentido la historia del movimiento católico español, su debilidad y sus limitaciones, está enormemente condicionada por la pervivencia y el peso social, más aún que político, del integrismo en la Iglesia y en el catolicismo español. Hay que recordar que sólo a partir de 1906 el integrismo como opción política quedó descalificado por la doctrina oficial de la Iglesia (aceptación de la doctrina del «mal menor» por la influyente revista de los jesuitas *Razón y Fe*)<sup>4</sup>.

Ahora bien el desarrollo y la debilidad del movimiento católico en España tiene también mucho que ver con el mantenimiento o la pérdida, por parte de la Iglesia, de buena parte de sus instrumentos e instancias institucionales. La actividad del movimiento católico, eminentemente seglar o laico, se acoge al estatuto

<sup>4</sup> La publicación de una serie de artículos en la revista jesuita *Razón y Fe* defendiendo la aplicación del principio del «mal menor» al comportamiento electoral de los católicos provocó la impugnación del periodismo integrista que apeló al arbitraje del Papa. La respuesta vaticana «*Inter católicos Hispaniae*» sancionó la validez de la doctrina del «mal menor» aplicada a la posible colaboración en candidaturas electorales.

jurídico normal de la sociedad civil al amparo de los derechos y libertades de los ciudadanos, y desde ahí organiza sus demandas. Así se expresa en los trabajos y conclusiones de los Congresos Católicos y especialmente en el de Burgos que llega a definir unas Bases y un Programa para una coalición político-electoral unitaria. Pero en la medida en que la Iglesia española durante la Restauración canovista mantenía, a través del Concordato y la Constitución de 1876, buena parte de sus canales directos de presencia e influencia en las instituciones políticas, no dependía o no necesitaba tanto de la existencia de ese movimiento católico. Este carácter hasta cierto punto superfluo puede ser la principal causa de su debilidad, y de la pervivencia de la «tesis» o el ideal integrista. Sólo durante la II República, en una situación hostil, urgió organizar un movimiento católico eficaz y unitario. Es en ese tiempo corto cuando emerge con fuerza y sentido moderno una plataforma doble: una directamente política Acción Popular, CEDA y otra pre o paraparlítica, la Acción Católica. Y además se empuja la unidad sindical de los diversos sindicatos cristianos.

#### EL MOVIMIENTO CATÓLICO DURANTE LA RESTAURACIÓN

El movimiento católico implica organización asociativa y movilizaciones sociales. Veamos algunos hitos de su evolución en el siglo XX español, marcando bien la divisoria de la Guerra Civil, y centrándonos preferentemente en el tiempo anterior a ella. La polémica y la tensión entre integristas y accidentalistas y sus respectivos métodos y estrategias atraviesa y explica en buena medida, aunque no exclusivamente, sus vicisitudes. Es el principal hilo argumental que utilizamos<sup>5</sup>.

En la época de los Congresos Católicos, (1889-1902) tiempo de León XIII y de la Restauración canovista, se intentó constituir una Junta central coordinadora de todas las obras católicas, de propaganda, piedad, catequesis y educación, prensa, acción social y benéfica. Incluso en el terreno político, en medio de la crisis posterior al 98, el Congreso de Burgos aprobó unas *Bases y un programa común* de acción política; que habría de convertirse al menos en un frente electoral común,

<sup>5</sup> Remito a mi síntesis breve *El Movimiento católico en España*. Madrid, Eudema, 1993; además de ANDRÉS GALLEGO, José: *La política religiosa en España, 1889-1913*. Madrid, Editora Nacional, 1975; y *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España*. Madrid, Espasa, 1984; ROBLES, Carlos: «Frente a la supremacía del Estado: la Santa Sede y los católicos de la Restauración», *Antologica Anua*, 34, 1987, pp. 189-306; 36, 1989, pp. 317-490; 37, 1990, pp. 131-252; BENAVIDES, Domingo: *Democracia y cristianismo en la España de la Restauración, 1875-1931*. Madrid, Editora Nacional, 1978; CUENCA, José Manuel: *Catolicismo social y político en la España contemporánea (1870-2000)*. Madrid, Unión editorial, 2003.

por encima de las divisiones políticas entre carlistas, integristas y «mestizos». Pero el peso del carlismo y del integrismo bloqueó una y otra vez esa posibilidad. Ya en el informe interno de la nunciatura de Madrid a la Secretaría de Estado del Vaticano (1896), encontramos una fuerte crítica a este lastre del integrismo, y un lamento por la escasa participación del clero y la Jerarquía en el nuevo proyecto. Su balance del movimiento católico en España, y en concreto de los primeros Congresos Católicos señalaba las dificultades y obstáculos y alentaba un proyecto unitario, social y político a la vez. Un proyecto que alcanza su mejor definición en las Bases y programa para la unidad de los católicos elaboradas por los obispos asistentes al 5º Congreso católico nacional, celebrado en Burgos en agosto de 1899. Pero más allá de los lamentos y autocríticas, el desarrollo cuantitativo y cualitativo de las «Obras» y asociaciones católicas, tal como se reflejan en las crónicas de los Congresos, era bastante notable<sup>6</sup>.

En los primeros años del siglo XX, junto con las movilizaciones sociales en defensa de la escuela católica y de las Congregaciones, surgen en algunas ciudades, Valencia, Sevilla, Barcelona, coaliciones electorales, Centros de Defensa Social, Ligas Católicas, que eran la plasmación del programa político-electoral aprobado en el Congreso católico de Burgos (1899). El documento de Pío X, *Inter Catholicos Hispaniae*, que aconsejaba a los católicos españoles el accidentalismo político, era la consagración de la doctrina del «mal menor» frente a la intransigencia política integrista<sup>7</sup>. Sin embargo, en una significativa encuesta interna, en 1908, sobre la posibilidad de aplicar la organización del movimiento católico italiano a España, se concluye aún la imposibilidad de constituir una «unión político-electoral». Mientras que la unión para la propaganda y para la acción sindical o profesional era posible y se estaba avanzando (Semanas Sociales, Acción Social Popular, movimiento de cajas rurales y sindicatos, en realidad cooperativas, agrícolas), la pervivencia de una fuerte división política entre carlistas, integristas y «mestizos», seguían desaconsejando la constitución de un partido católico unitario. *Las Normas para la*

<sup>6</sup> Lo mejor es consultar directamente las amplias Crónicas de cada uno de los Congresos publicadas por la Junta organizadora de cada uno de ellos en Madrid (1889), Zaragoza (1890), Sevilla (1892), Tarragona (1894), Burgos (1899), Santiago (1902). Un buen balance sintético en la voz correspondiente del *Diccionario de H.<sup>a</sup> eclesiástica*, y en MONTERO, Feliciano: *El movimiento Católico...*, *op. cit.*

<sup>7</sup> Véase el estudio del caso valenciano en REIG, Ramiro: *Blasquistas y clericales*. Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1986; y COMES IGLESIA, Vicente: «Movilización católica en una capital republicana: Valencia, 1901-1910», comunicación al Simposio «*La política conservadora en la España contemporánea (1868-1982)*». Madrid, noviembre 1991; y el del caso sevillano en RUIZ SÁNCHEZ, J. Leonardo: *Política e Iglesia durante la Restauración. La Liga Católica de Sevilla, 1901-1923*. Sevilla, Universidad de Sevilla, 1994; sobre la Liga Católica de Mallorca FULLANA, Pere: *El Moviment catolic a Mallorca, 1875-1912*. Barcelona, Montserrat, 1994.

*acción social y política de los católicos españoles* proclamadas por el primado Aguirre, en 1910 y 1912, como resultado de la citada encuesta revelan bien las posibilidades y límites del movimiento católico español antes de la I Guerra Mundial: amplio despliegue e impulso del catolicismo social, propagandístico y práctico, y debilidad del catolicismo político. Sin embargo, a pesar de las divisiones y de la ausencia de un partido católico unitario e influyente, durante la primera década del siglo XX, la movilización social católica frente a los proyectos de ley sobre regulación de las congregaciones religiosas, conjugada con presiones y negociaciones directamente institucionales, parece que resultó eficaz<sup>8</sup>.

Por lo demás en esos años del pontificado de Pío X, la condena del «modernismo social», un efecto colateral de la «crisis modernista», confirmó más el peso del integrismo en el movimiento católico español. No se puede hablar propiamente de modernistas en el catolicismo español, y los propagandistas del catolicismo social se movían dentro de la orientación vaticana más ortodoxa, marcada por el italiano Giuseppe Toniolo, que mantenía estrechas relaciones con algunos de los propagandistas españoles<sup>9</sup>. Pero los primeros intentos del dominico Gerard o del canónigo Arboleya, de plantear una revisión autocrítica del modelo de los Círculos Católicos de obreros, y de los sindicatos estrictamente confesionales, encontraron la resistencia de la mentalidad más integrista y clerical. Una polémica que sobre todo se manifestaría en la crisis social y política de la Restauración.

En efecto, durante la crisis política y social de la Restauración (1917-1923) avanza la organización y movilización sindical cristiana en defensa del orden social. Especialmente en el mundo de los campesinos y pequeños propietarios de la meseta norte. La constitución de la Confederación Nacional Católico Agraria (CONCA) fue la culminación de una progresiva coordinación de federaciones diocesanas de sindicatos y cajas rurales católicas. En el sector obrero, en cambio, los sindicatos católicos obreros eran minoritarios y estaban divididos entre los partidarios de una confesionalidad explícita (los comillistas) y los de una mayor insistencia en la profesionalidad y en la actividad sindical. La polémica sobre los sindicatos, en el seno del catolicismo social, primero sobre el carácter «mixto» o «puro» -es decir estrictamente obrero- del sindicato, y luego sobre la confesionalidad, explícita o implícita,

<sup>8</sup> Sobre la lucha por la escuela ver GARCIA REGIDOR, Teódulo: *La polémica sobre la secularización de la enseñanza en España, 1902-1914*. Madrid, Fundación Sta. María, 1985; CUEVA, Julio de la: «La democracia frailófoba. Democracia liberal y anticlericalismo durante la Restauración», en SUAREZ CORTINA, M.: *La Restauración entre el liberalismo y la democracia*. Madrid, Alianza, 1997.

<sup>9</sup> Principalmente con el valenciano Rafael Rodríguez de Cepeda, y con el profesor Amando Castroviejo que tradujo al español algunas de sus publicaciones. Véase la correspondencia en CHAMIZO DE LA RUBIA, José y GALTES PUJOL, Joan: «Los católicos españoles y Giuseppe Toniolo: correspondencia», *Hispania Sacra*, XXXI, 1978-79, pp. 485-567.



y sobre su carácter prioritariamente profesional -defensa de los intereses profesionales- era un signo más del peso del integrismo en el movimiento católico español. La polémica y la división se revelan sobre todo en los intentos frustrados de constituir en 1919 una confederación sindical obrera unitaria como la agraria. Y posteriormente en la condena del *Grupo de la Democracia Cristiana*, grupo principal de propagandistas del catolicismo social entre los que dominaba la tendencia menos confesional y más profesional. La denuncia integrista del Grupo de la Democracia Cristiana y su proceso y condena son un episodio muy revelador del peso de la mentalidad integrista más allá de la desaparición política del partido integrista. Los integristas españoles trataron de aplicar a los «demócrata cristianos» españoles los mismos argumentos que habían llevado a Pío X a condenar el movimiento francés del *Sillon*, diez años antes, en plena campaña antimodernista. Lo significativo es que la denuncia integrista tuviera eco en la Jerarquía española y vaticana a pesar de las alegaciones del primado Guisasaola y de los miembros más cualificados del Grupo, Arboleya y Severino Aznar, en defensa de su ortodoxia<sup>10</sup>.

### *La Campaña Social de 1922*

En plena crisis de la Restauración, en marzo de 1922, una «Campaña Social» promovida por Ángel Herrera y *El Debate* refleja bien los objetivos y métodos de un sector relevante del movimiento católico. La Campaña Social era un proyecto de Á. Herrera para impulsar el movimiento católico en la dirección que el propio Herrera y la Asociación Católica de Propagandistas (ACNP) consideraban fundamental: desarrollar la influencia católica en el plano intelectual y universitario y en el periodístico, con especial atención a la proyección hispanoamericana, en el contexto de la crisis social y política que atravesaba el país.

Los objetivos sociales y políticos de la Gran Campaña Social, definidos por el propio Herrera, y planteados en las convocatorias de la Jerarquía, expresan muy bien el programa de Herrera y de la ACNP entonces y después. Dentro de la enorme ambición de los objetivos, el primero y quizá más significativo era la fundación de una «*Universidad social*» de carácter hispanoamericano, centrada en la formación de elites católicas en el campo de la acción política, la administración pública, y la propaganda. En la misma Universidad se atendería la formación de propagandistas y líderes obreros. La Universidad fomentaría tanto el estudio de la tradición histórica y literaria nacional, como el análisis de los problemas del mundo contemporáneo,

<sup>10</sup> Sobre el proceso al Grupo de la DC, MONTERO, Feliciano: *El movimiento católico...*, *op. cit.*; y BENAVIDES, Domingo: *Maximiliano Arboleya (1870-1951)*. Madrid, BAC, 2003, pp. 89-126.

surgido de la I Guerra Mundial. A esta primera y fundamental finalidad, la Universidad social, cuya financiación ya agotaría la colecta más generosa, seguían otras tantas «finalidades» de alcance teórico y práctico diverso: la fundación de escuelas primarias y profesionales en torno a las parroquias, el impulso a la prensa católica, la base económica para crear una caja de pensiones para el clero, la financiación de la actividad organizativa de los sindicatos católicos, y finalmente, un cinco por ciento de la colecta, para «socorrer a los niños desvalidos de Rusia y la Europa central». Además se reservaba una partida, de libre disposición del Rey, destinada a fines patrióticos relacionados con «la actual guerra» (la guerra de Marruecos). Para la financiación de todo este elenco tan ambicioso de obras se pensaba en la organización de una gran colecta que nunca se llevo a cabo. Pero la primera de las finalidades tal como la definió Herrera sí que llegó a materializarse especialmente en los años de la República.

Los objetivos políticos coyunturales de la Campaña social y el clímax bastante apocalíptico en el que se planteaba, se aprecian en el documento colectivo de los obispos de 1 de marzo de 1922. En él se presentaban de forma bastante alarmista los peligros que urgía conjurar:

el orden y la paz sociales están socavados por ideas y por hechos aterradores, la familia se desmorona; el obrero sufre y hace sufrir; la autoridad es impotente para contener el desbordamiento de vicios, ambiciones y venganzas; la ignorancia y el descreimiento son frecuentes en todas las clases sociales. Peligros pavorosos amenazan a la Iglesia y a la Patria...

Pero esta situación dramática había provocado una reacción regeneracionista, «religiosa, social y ciudadana», al que la Campaña se asociaba, aprovechando esa coyuntura: «importa aprovechar el momento en que la nación, aleccionada por tristes sucesos que todos recordamos, ha entrado dentro de su conciencia, ha hecho examen de sus desaciertos y ha formulado el propósito de la enmienda». La convocatoria de los obispos, a tono con ese clima, invitaba retóricamente en términos de cruzada:

han vuelto los tiempos que reclaman cruzadas; y el grito de «Dios lo quiere, Dios lo quiere» debe resonar en todos los ámbitos de la nación, en las tiendas del menestral, en los tugurios del pobre, en los talleres del industrial, en las oficinas del comerciante, en las salas de los Bancos y en los templos de los sacerdotes». El llamamiento de la nueva cruzada era bien expresivo: «¡Católicos, sed patriotas! ¡Patriotas, sed católicos, porque Dios así lo quiere y la Patria lo reclama!<sup>11</sup>».

<sup>11</sup> Todas las citas del documento episcopal de 1 de marzo, están tomadas del texto publicado por CÀRCEL ORTÍ, Vicente: «Benedicto XV y el catolicismo social español», *Analecta Sacra Tarraconensis*, 63-64, 1990, pp. 140-143. Podría ser interesante comparar el contenido y la forma de este documento con el que publicaron con motivo de la huelga de 1917, *Justicia y Caridad*.

La campaña finalmente no se llevó a cabo por diversas razones, no suficientemente esclarecidas, sobre la postura al respecto de Alfonso XIII y del nuncio inicialmente comprometidos en su realización<sup>12</sup>. Seguramente la frustración del proyecto es una vez más el reflejo de la fuerte división en el seno del movimiento católico. Poco antes los integristas habían sido capaces de poner en cuestión al Grupo de la Democracia Cristiana, y los proyectos de sindicalismo cristiano independiente o «libre». Ahora el proyecto de Herrera y *El Debate* es el que quedaba frenado. En realidad los proyectos de Herrera se llevarían a cabo en breve en el seno de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas y en el marco de la Acción Católica durante la República: los Estudiantes Católicos, el Centro de Estudios Universitarios, la Escuela de Periodismo, el Instituto Social Obrero.

Durante la dictadura de Primo de Rivera continuó la polémica entre los integristas y el Grupo de la Democracia Cristiana en torno al modelo sindical y en general en relación con la confesionalidad explícita de las obras sociales católicas. La constitución de la Acción Católica, siguiendo las directrices de Pío XI, bajo el impulso del Primado Segura fue la ocasión principal para el planteamiento de las respectivas posiciones. El debate concreto sobre el carácter más o menos profesional y confesional de los sindicatos católicos, se centró fundamentalmente en torno a las propuestas respectivas del jesuita Nevares y el dominico Gafo. Durante el primado de Reig, Nevares participó directamente en la redacción de las Bases de la ACE, promulgadas en 1926, en las que entre otras cosas se consagró el principio de la confesionalidad. Más tarde el primado Segura encargó y recibió informes y mantuvo al respecto una correspondencia con Nevares y Gafo. De nuevo el criterio confesional de Nevares se impuso<sup>13</sup>. La estricta confesionalidad y la plena integración del sindicalismo católico en el conjunto de la Acción Católica, tal como lo definieron las Bases de 1926, y el primer Congreso de la A.C. (noviembre 1929) era coherente con el espíritu dominante en el movimiento católico en ese momento, y con la pastoral de plena e íntegra recristianización de la nación que planteaba el primado Segura; es decir con la concepción típica del integrismo del siglo XIX frente a la otra corriente accidentalista y posibilista, que en el plano social

---

Seguramente el deterioro del clima social invitaba en 1922 más a la defensa contrarrevolucionaria que a la reforma social. Sobre la «defensa social» GONZÁLEZ CALLEJA, Eduardo y DEL REY, Fernando: *La defensa armada contra la revolución*. Madrid, CSIC, 1995.

<sup>12</sup> Información sobre la Campaña Social y la implicación de Alfonso XIII, en TUSELL, Javier y QUEIPO DE LLANO, Genoveva: *Alfonso XIII. El rey polémico*. Madrid, Santillana, 2001, pp. 384-388; y documentación en Archivo de Palacio, 15.601/10.

<sup>13</sup> Parte de los informes y de la correspondencia de Segura con Nevares y Gafo se puede consultar en VALLE, Florentino del: *Iglesia y Sociedad en la España del siglo XX. El P. Sisinio Nevares y el catolicismo social. 1926-1946*. Valladolid, 1991, t. IV, pp. 729-764.

representaban los partidarios del sindicalismo profesional y, en general, el Grupo de la Democracia Cristiana<sup>14</sup>.

En términos más generales la polémica se planteaba, como desde finales del siglo XIX, entre integristas y posibilistas, y se concretó (además de la cuestión sindical) en un debate publicístico entre algunos miembros del Grupo de la Democracia Cristiana (principalmente Arboleya) y el órgano del integrismo, *El Siglo Futuro*. En 1928, Arboleya, aprovechando el nuevo clima de denuncia del integrismo vigente en medios próximos al Vaticano, trató de aplicar esa condena al caso de España, denunciando también las campañas integristas de que habían sido objeto los hombres del Grupo de la D.C. Los artículos de Arboleya en *Renovación Social*, posteriormente publicados como libro, provocaron el contraataque de *El Siglo Futuro*, que logró elevar de nuevo una denuncia al Vaticano contra Arboleya y su libro. El primado Segura, sensible a esos medios integristas y distante del Grupo de la D.C. llegó a imponer silencio a Arboleya mientras la Congregación Romana sancionaba la cuestión. En la correspondencia de Arboleya, estudiada y citada por Benavides, se siguen las vicisitudes de este *affaire*, que se prolongó durante el año 1930, hasta la propia proclamación de la República<sup>15</sup>. Fue la nueva coyuntura política la que dejó archivada y obsoleta la denuncia, y dio a los hombres del Grupo de la D.C. y a los partidarios del sindicalismo profesional, la posibilidad de sacar adelante sus posiciones, en el contexto de las nuevas Bases para la ACE de 1932.

En la polémica de estos años finales de la Dictadura, en medios católicos, latía también un balance o juicio general sobre la experiencia del movimiento católico en esos años. Frente a la visión triunfalista de algunos, bien reflejada en las conferencias y conclusiones del I Congreso nacional de la A.C. (noviembre 1929), otros sectores, en especial el propio Arboleya, se manifestaba especialmente críticos ante la ocasión perdida («sermón perdido») y preocupados por el nuevo horizonte político republicano, es decir revolucionario. Arboleya compartía plenamente el juicio crítico aparecido en junio de 1930, en un dossier de *L'Action*

<sup>14</sup> Máxima expresión de esta posición triunfalista en las conclusiones del I Congreso nacional de la ACE, presidido por Segura, en noviembre de 1929. Sobre el discurso pastoral de la Iglesia española durante la dictadura de Primo de Rivera, ADAGIO, Carmelo: *Chiesa e nazione in Spagna. La dittatura di Primo de Rivera (1923-30)*. Milano, Edizione Unicopoli, 2004.

<sup>15</sup> BENAVIDES, Domingo: *El fracaso social del catolicismo español. Arboleya Martínez, 1870-1951*; especialmente, «Cuerpo a cuerpo con el integrismo», pp. 417-475. El folleto *El Integrismo: otra masonería contra la Compañía de Jesús y contra el Papa*. Madrid, 1930. Sobre el impacto de la crisis modernista en el catolicismo social en España, MONTERO, Feliciano: «El eco de la crisis modernista en el catolicismo social español: las denuncias del «Modernismo Social», en *Il Modernismo tra Cristianita e Secolarizzazione*. Urbino, QuattroVenti, 2000, pp. 411-442.

*Populaire* francesa. Su «sermón perdido» estaba en la misma dirección autocrítica. Otros miembros del Grupo de la D.C. compartían bastante este juicio aunque reaccionaron, como Severino Aznar, de forma nacionalista frente a la percepción «ofensiva» del exterior<sup>16</sup>.

En los primeros momentos de la República, un informe del sacerdote catalán Carreras<sup>17</sup>, remitido al Secretario de Estado, Pacelli, insistía en esa visión autocrítica sobre los límites del arraigo del catolicismo español, más allá de las apariencias, y la debilidad organizativa del movimiento católico, demasiado acostumbrado a gozar de situaciones de privilegio. Esta polémica sobre el alcance de la secularización, en términos de la época sobre «la apostasía de las masas» y sus remedios, concentró la atención de los publicistas, los misioneros y los propagandistas entre el final de la dictadura y a lo largo de los años treinta, Guerra Civil incluida<sup>18</sup>. En el diagnóstico sobre el alcance y las razones de «la apostasía» y el proceso de descristianización, y en las propuestas alternativas, se expresaron y confrontaron las distintas tendencias del movimiento católico.

## EL RETO DE LA II REPÚBLICA

La II República era una prueba de fuego para el movimiento católico, y es un banco de pruebas para el análisis del historiador. Confrontado por primera vez a una situación hostil y perdidos o muy disminuidos los instrumentos clericales e institucionales de influencia directa, es en este tiempo cuando los sectores más posibilistas hegemonizan el movimiento católico, tanto en el terreno político como en el social y cultural. La minoritaria pero influyente Asociación de Jóvenes Propagandistas, fundada en 1909, se convierte ahora en el eje y directora del movimiento católico tanto en su dimensión política, (la CEDA), como social, el sindicato, y apostólica, la Acción Católica.

Paralelamente al movimiento político, (la CEDA), la Acción Católica adquiere un notable desarrollo en los límites del corto tiempo republicano, con un plan

<sup>16</sup> Véase BENAVIDES, Domingo: *El fracaso social...*, *op. cit.*; sobre el dossier de Action Populaire, *Où va l'Espagne*, el 25 de junio de 30, p. 411; también el folleto de ARBOLEYA, Maximiliano: *Sermón perdido*. Madrid, Mundo Latino, 1930.

<sup>17</sup> Informe del sacerdote Carreras al Vaticano sobre la realidad del catolicismo español en 1930, en vísperas de la República, en *Arxiu Vidal i Barraquet*. t. 1, 2.

<sup>18</sup> Sobre «la apostasía de las masas» como diagnóstico sociológico o como retórica pastoral MONTERO, Feliciano: «La apostasía de las masas y la recristianización de la sociedad: las estrategias pastorales de la Iglesia española en el siglo XX», en *El siglo XX: balance y perspectiva*. Valencia, V Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea, 2000, pp. 391-398.

de organización y actividad muy moderno bajo el impulso directo de Ángel Herrera:

un equipo de consiliarios expresamente formado en los nuevos métodos; dos asociaciones fuertes, las Mujeres y la Juventud, pero también algunos inicios de grupos especializados obreros y campesinos, además de los estudiantes católicos. Por su parte, los sectores integristas, con el primado Segura al frente, exiliado en Roma, se resisten a esta orientación a la espera de otros tiempos<sup>19</sup>.

El estatuto y el lugar concedido a la «obras económico-sociales», es decir a los sindicatos, en el conjunto de la nueva Acción Católica, partía del reconocimiento de su necesaria autonomía como obra ante todo profesional, con objetivos en primer lugar sindicales más que apostólicos. Una distinción en la que habían insistido Gafo y en general los hombres del Grupo de la Democracia Cristiana desde sus intentos de constituir, ya en 1919, una Confederación sindical obrera cristiana.

*«Demócratas en lo social y antidemócratas en lo político»: La polémica Ossorio-Aznar (1932)*

La coyuntura republicana, como se ha señalado, contribuyó a clarificar las diferentes posiciones en el seno del catolicismo social y político, dando una oportunidad a la opción posibilista. Ahora el modelo sindical de Gafo (aconfesional y profesional, y relativamente autónomo en el conjunto de la nueva A.C.) se impone al de Nevares. A la vez que se abre camino el nuevo modelo de A.C. de Herrera, coherente con el posibilismo que defiende Vidal y Barraquer: catolicismo social, Acción Católica y posibilismo político<sup>20</sup>. De todas formas este posibilismo político y sindicalismo aconfesional de los católicos sociales españoles y de los propagandistas del Grupo de la Democracia Cristiana no significaba una aceptación plena de los valores y del sistema liberal, como pone de manifiesto una significativa polémica entre Severino Aznar y Ángel Ossorio y Gallardo sobre la posición política de los «demócrata cristianos» españoles. Una queja periodística de Ossorio sobre el talante antirrepublicano y antiliberal del Grupo de la Democracia Cristiana provocó un interesante intercambio de correspondencia con el presidente del Grupo, Severino Aznar, que expresa bien la frontera entre católicos sociales y liberales<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Para la posición de Segura como primado y en su exilio romano véase MARTÍNEZ SÁNCHEZ, Santiago: *Los Papeles privados del cardenal Segura, 1880-1957*. Pamplona, Eunsa, 2004.

<sup>20</sup> Véase el caso de Luis Lucía en COMES, Vicente: *En el filo de la navaja. Biografía política de Luis Lucía 1888-1943*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

<sup>21</sup> El artículo de Angel Ossorio y Gallardo en *El Sol*: «Las soluciones de la Democracia

La polémica se inicia por la publicación en *El Sol*, el 19 de julio de 1932, de un artículo de Ossorio y Gallardo titulado «Las soluciones de la Democracia Cristiana», en el que a la vez que ponderaba y recordaba la validez del programa demócrata cristiano frente al riesgo y la amenaza revolucionaria del colectivismo marxista, se lamentaba de que los representantes españoles de esa doctrina (el «Grupo de la Democracia Cristiana») fueran incapaces de llevar a cabo ese programa por sus limitaciones políticas: «el grupo selectísimo de hombres que dio en España cuerpo a la idea se empeña en vivir dentro de una paradoja. Son demócratas en lo social y antidemócratas, antiliberales absolutistas y retrógrados en lo político». Esta limitación política es lo que, según Ossorio, les comunicaba del pueblo y les incapacitaba para ejercer eficazmente su papel alternativo: «si son enemigos del Parlamento y del sufragio universal, y de las libertades de imprenta, de reunión, de asociación y de la libre crítica, ¿cómo establecerán el contacto con la masa popular?, ¿cómo lograrán hacerse amar ni siquiera comprender?». La publicación del artículo en *El Sol* el 19 provocó una rápida respuesta privada de Aznar, carta del 20 de julio (con membrete del «Grupo de la D.C.») en la que se lamenta y rechaza las descalificaciones políticas por injustas y sobre todo por inoportunas, por el daño que pueden hacer en un campo tan minoritario y combatido como el de los demócrata-cristianos españoles. Entendiendo que incluso puede haber incurrido en la difamación le invita a rectificar: «¿Cómo no le da pena -iba a decir remordimiento- el presentarnos en esa actitud grotesca y primitiva de enemigos de la libre discusión, de absolutistas como si fuéramos unos integristas o unos fernandinos?».

Frente al lamento indignado de Aznar, Ossorio, en una larga carta, franca y directa, a vuelta de correo, el 21 de julio, le contesta recordando las militancias antiliberales de destacados miembros del Grupo y la colaboración estrecha de muchos con la Dictadura primorriverista, y reafirmando en su juicio crítico sobre la divisoria fundamental que les separaba: «nos encontramos ante un caso de apreciación política. Yo soy liberal, profundamente liberal, liberal del siglo XIX, liberal doceañista, liberal con todas mis potencias y sentidos. Entiendo que Vds. no lo son y que al no serlo frustran la eficacia de sus doctrinas sociales». Ossorio en su larga respuesta a Aznar invitaba al Grupo, para ser verdaderamente eficaces en el terreno social, a convertirse sinceramente en liberales, siguiendo el ejemplo de otros catolicismos europeos:

Advierto que cuando los católicos han querido intervenir con alguna eficacia en la vida pública española lo han hecho con grandes periódicos, con minorías parlamentarias, es decir utilizando la libertad de la prensa, el Parlamento, el sufragio, todos los

medios, en fin que a mi me inspiran entusiasmo y que a Vds. les mueven a repulsa, si se salva alguna excepción personal carísima para mí...».

Ossorio terminaba su carta con una rotunda afirmación de la absoluta necesidad de compatibilizar la acción social reformadora con la utilización de «los métodos liberales»:

A todas horas, en todas partes, ante todos los públicos, por todos los medios, pienso seguir sosteniendo que las redentoras doctrinas sociales de la democracia cristiana no tendrán acoplamiento en la vida de España mientras no sean amparadas y difundidas por los métodos liberales.

A esta larga y reiterativa argumentación de Ossorio responde Aznar, el 23 de julio, con otra extensa, en la que ordenada y esquemáticamente se confirma la cuestión de fondo que les separaba: sus respectivas posiciones respecto al régimen republicano que Aznar no vacila en calificar a su vez de régimen dictatorial. En la correspondencia se expresaban también juicios y quejas recíprocas sobre sus respectivas trayectorias políticas especialmente durante la Dictadura de Primo de Rivera y la vigente República. La hostilidad y la enemiga personal de varios hombres del Grupo contra Ossorio se debía a su estrecha relación con la República:

Es que lo ven siempre o casi siempre del bracero de nuestros perseguidores, en camaradería colaboradora y afectuosa con la Dictadura actual a pesar de suspender nuestros periódicos, limar como quiere nuestro derecho de reunión y de manifestación del pensamiento [...]

Por su parte Aznar defiende la colaboración de varios del Grupo y de él mismo con la dictadura primorriverista apelando a la naturaleza apolítica del Grupo, que no se define tanto por su posición política como por un programa social. Confirmando la crítica de fondo de Ossorio reafirmaba «no queremos hacer política». Por tanto no se nos puede tachar de estar contra el parlamentarismo o el sufragio universal, pues sobre eso no se ha definido el Grupo. No se nos puede tachar globalmente, a todo el Grupo, de absolutistas, pues de hecho siempre ha habido y hay un cierto pluralismo (junto a servidores de la dictadura como Calvo Sotelo, republicanos declarados como Mendizábal). El Grupo no puede convertirse nunca en un partido. Que reaparezca el Partido Social Popular.

En un plano más personal no tiene inconveniente Aznar en reconocer sus raíces y militancia carlista:

jamás he tenido más libertad hasta para defender las tesis más crudas de la D.C. que en el Correo Español), y su concepción tradicionalista de la libertad cristiana:



Mi pobre concepción sobre las libertades de las que me cree enemigo no la pedí al carlismo sino al catolicismo y llego en eso hasta donde el catolicismo me permite.

Apelando en su defensa a su plena identificación con el Código social de Malinas que en efecto contenía también una defensa de los valores políticos democráticos. Para Aznar su colaboración social con la dictadura primorriverista no era incompatible con sus principios.

Esta polémica entre Aznar y Ossorio en julio de 1932 anticipa una escisión mucho más profunda, una vez estallada la guerra, entre los legitimadores de la «cruzada» y la pequeña minoría de católicos republicanos en correspondencia con Maritain y Sturzo (A. Mendizabal, Ossorio, J. Bergamin). Estos últimos eran los representantes de una posición minoritaria, fundamentalmente intelectual, la que representa la revista *Cruz y Raya*, receptora del *Manifiesto Personalista*, y crítica, antes de 1936, del fascismo y nazismo<sup>22</sup>.

Se puede concluir pues que antes de julio de 1936, el catolicismo social no había generado conversiones propiamente liberales, aunque sí había propiciado el desarrollo del posibilismo político. La posición católico-liberal, ligada a la nueva conciencia y acción social, estaba representada sólo por un pequeño grupo de intelectuales como Ángel Ossorio o Alfredo Mendizabal, y algunos curas republicanos como Gallegos Rocafull y López Dóriga<sup>23</sup>.

El estallido de la Guerra Civil cortó bruscamente una experiencia que, a pesar de las limitaciones indicadas, posiblemente habría consolidado un movimiento católico moderno, compatible con un marco liberal democrático, como en otros países europeos. Una evolución hipotética imposible de verificar. En su lugar la divisoria de la «Cruzada» vuelve a dar la palabra y la hegemonía a los sectores más integristas, confiados en la restauración total e íntegra de la sociedad cristiana o del reinado social de Jesucristo con el apoyo de las nuevas instituciones políticas. Significativo de este tiempo es la desaparición forzada de las organizaciones profesionales y sindicales católicas, la importante Confederación agraria, CONCA, y los estudiantes católicos<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Sobre la posición de Alfredo Mendizabal y la correspondencia de Sturzo con los católicos españoles véase BOTTI, Alfonso: «Luigi Sturzo e la Spagna: dalla proclamazione della Repubblica alla vigilia della vittoria del Fronte popolare (1931-36)», en *Studi Storici in onore di Rafael Molinelli*. Urbino, Aragalia Editore, pp. 29-46.

<sup>23</sup> Sobre los curas republicanos, véase TEZANOS GANDARILLAS, Marisa: «El clero disidente frente a la legitimación religiosa del régimen franquista», en *Tiempos de Silencio*. Actas del IV Encuentro de investigadores del Franquismo. Valencia, Universidad de Valencia, 1999, pp. 432-437.

<sup>24</sup> Sobre la resistencia de Gomá a esa desaparición en RODRÍGUEZ AISA, M.<sup>a</sup> Luisa: *El cardenal Gomá y la guerra de España*. Madrid, CSIC, 1981; José Andrés Gallego y Antón Pazos están editando

En los nuevos Estatutos de 1939 la única Acción Católica permitida y alentada era la acción católica parroquial, estrictamente dependiente del párroco y los obispos, exclusivamente volcada en las actividades piadosas, catequéticas y asistenciales. Una AC por otra parte plenamente identificada con los valores del nuevo régimen, y auxiliar de su acción. Por otra parte este modelo de A.C. venía a coincidir plenamente con las sucesivas reformas estatutarias de la AC italiana exigidas por las vicisitudes de su tensa rivalidad con el régimen fascista. En 1931 se había producido una crisis importante por la pretensión del régimen de controlar las actividades y manifestaciones públicas de la AC italiana, provocando la defensa pública de Pío XI (*Non abbiamo bisogno*). La AC italiana era defendida de la injerencia estatal pero también se ponía más claramente bajo la cobertura y el control eclesiástico, perdiendo parte de la autonomía sealar. Esta evolución llegó al extremo con una reforma estatutaria en 1939, que directamente sustituyó la dirección sealar de la AC italiana por otra jerárquica<sup>25</sup>.

#### DEL CATOLICISMO SOCIAL A LA DEMOCRACIA CRISTIANA ¿O LA SOCIALDEMOCRACIA?

En la visión de conjunto y comparada del historiador francés J. M. Mayeur<sup>26</sup>, las democracias cristianas de la posguerra, con su aceptación de los valores liberal-parlamentarios y su programa social, serían el resultado de un lento proceso de aceptación de los valores liberal-democráticos desde los orígenes antiliberales del catolicismo social. Una proyección directamente política resultado de un proceso más global de maduración del conjunto de obras y organizaciones del movimiento católico.

Todavía durante la Guerra Civil, como se ha señalado, las primeras medidas gubernamentales habían eliminado las organizaciones profesionales católicas, obreras y estudiantiles a pesar de la resistencia de Gomá. Las nuevas Bases de 1939 apenas dejaban lugar para la AC especializada, a pesar del desarrollo que la juventud obrera (JOC) y la estudiantil (JEC) estaban teniendo en Francia o en Bélgica. Sólo después del resultado de la II Guerra Mundial, en 1946, en el nuevo marco internacional -ministerio de Martín Artajo-, se recupera en España la Acción católica especializada obrera y universitaria. Y se inicia así un camino

<sup>25</sup> Véase CASELLA, Mario: «Gli Statuti Generali de ll'Azione Cattolica Italiana (1923-1969)», en PREZIOSI, E. (ed.): *Gli statuti dell'Azione cattolica italiana*. Roma, AVE, 2003; y una visión sintética de la historia de la AC italiana, en PREZIOSI, Ernesto: *Piccola storia di una grande associazione. L'Azione Católica in Italia*. Roma, AVE, 2002.

<sup>26</sup> MAYEUR, Jean Marie: *Des partis politiques á la Democratie Chretienne*. Paris, A. Colin, 1980. También DURAND, Jean Dominique: *L'Europe de la Democratie Chretienne*. Paris, Complexe, 1995.

lento pero progresivo de afirmación de un proyecto social y potencialmente político, propio, en cierta medida análogo, salvando las distancias, al que representaban en la Europa de posguerra la democracia cristiana<sup>27</sup>.

En este momento fundacional de la AC obrera (adulta y juvenil) lo decisivo es el examen de conciencia que hacen sus impulsores. Se plantea una profunda revisión del sustrato paternalista y burgués de la tradicional doctrina social de la Iglesia. Se quiere salvar la separación y la enemiga del mundo obrero, componente básico del anticlericalismo y de la violencia antirreligiosa de la Guerra, se plantean las razones y responsabilidades propias en el proceso de «la apostasía de las masas», y se buscan alternativas.

La nueva AC obrera (la HOAC de Rovirosa Malagón), sometiendo a crítica el paternalismo y el «amarillismo» de una determinada comprensión y aplicación de la doctrina social de la Iglesia, contribuirá a reconstruir la conciencia obrera y el antiguo movimiento obrero, reducido a la clandestinidad y al exilio. La sistemática formación de militantes obreros cristianos planteada en los cursillos elaborados por Rovirosa fue la base de la identidad fuertemente obrerista y cristiana de la HOAC<sup>28</sup>, que explica su implicación en las denuncias sociales y las movilizaciones obreras, y en el surgimiento de las Comisiones Obreras.

Por un momento, en los primeros sesenta parecía que había llegado por fin en España la hora de la democracia cristiana, pero la ocasión no era propicia. En la revisión del Concilio Vaticano II se cuestionaba también la pertinencia de una específica doctrina social y de una alternativa política católica y se propugnaba el legítimo pluralismo político como expresión del principio de la «autonomía de lo temporal». Y a la vez los militantes cristianos, también en España, evolucionaban rápidamente hacia posiciones marxistas y socialistas. Tras el conflicto de la AC con la Jerarquía se hizo más clara esta evolución condicionando el crecimiento de los incipientes partidos demócrata-cristianos<sup>29</sup>.

Al final de los cincuenta y durante los primeros sesenta, al compás de otros cambios profundos económicos, sociales y mentales, se difunde aceleradamente

<sup>27</sup> Javier Tusell en su estudio sobre el proyecto político de Martín Artajo dejó claro sus limitaciones y diferencias respecto a las democracias cristianas italiana, francesa o alemana, emergentes en la potguerra, ver TUSELL, Javier: *Franco y los católicos. La política interior española entre 1945 y 1957*. Madrid, Alianza, 1984.

<sup>28</sup> Véase LÓPEZ GARCÍA, Basilisa: *Aproximación a la historia de la HOAC*. Madrid, HOAC, 1995; y *Obreros cristianos en Europa. Relaciones internacionales de la HOAC 1946-1975*. Murcia, Universidad de Murcia, 2005.

<sup>29</sup> Sobre la Democracia Cristiana, BARBA, Donato: *La oposición durante el franquismo. La democracia cristiana*. Madrid, Encuentro, 2001; y el n.º monográfico «Los demócrata cristianos en la transición española», *XX Siglos*, 26, 1995.

en el conjunto de la AC, el nuevo modelo y método de la AC especializada por ambientes (siguiendo el modelo de la JOC): con el consiguiente descubrimiento del compromiso temporal y la fascinación por el marxismo como método de análisis. Un proceso validado y confirmado por la doctrina del Vaticano II. El antiguo antagonismo entre el liberalismo y el socialismo de un lado y el catolicismo de otro parece diluirse. La estrecha e inevitable ligazón entre catolicismo y conservadurismo político parece que desaparece. El movimiento católico, al menos una parte importante, se convierte en plataforma de defensa de los valores democráticos y de la justicia social. En un tiempo de falta de libertades ofrece sus medios y sus plataformas legales a las iniciativas sindicales y políticas clandestinas, jugando así un papel relevante en la preparación remota de la transición política<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> Un panorama de conjunto de esa evolución CASTELLS, José María; HURTADO, José y MARGENAT, Josep Maria (eds.): *De la dictadura a la democracia. La acción de los cristianos en España (1939-1975)*. Bilbao, Desclée, 2005; y DÍAZ SALAZAR, Rafael: *Nuevo socialismo y cristianos de izquierdas*. Madrid, HOAC, 2001. Sobre la A. C. de los años 60' y la crisis, MONTERO, Feliciano: *La Acción Católica y el franquismo*. Madrid, UNED, 2000.