

# La Revolución de Asturias de 1934 y el catolicismo social español

Reflexiones, debates y perspectivas en la intelectualidad católica argentina

Autor:  
Pocorobba, Juan Ignacio

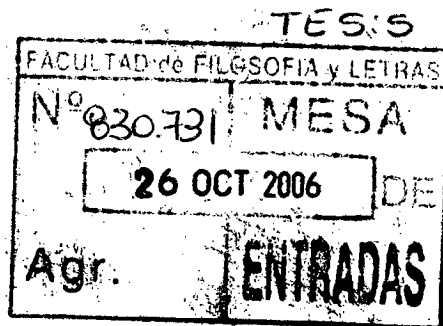
Tutor:

2006

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título en Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Historia

Grado

TESIS  
12-9-7



**Tesis para optar por el título de Licenciado en Historia**

**Universidad de Buenos Aires**

**Facultad de Filosofía y Letras**

**Título:**

**“La Revolución de Asturias de 1934 y el catolicismo social español: reflexiones, debates y perspectivas en la intelectualidad católica argentina”.**

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
Dirección de Bibliotecas

**Pocorobba Juan Ignacio**

**DNI: 25478273**

**e-mail: [jjignaciorp@yahoo.com.ar](mailto:jjignaciorp@yahoo.com.ar)**

TESIS  
12-9-7

**Agradecimientos:**

*A mis padres Ricardo y Cristina y a mi hermana Malena, por todo el afecto que me brindan.*

*A Mariano Rodríguez Otero, por su pasión y su generosidad.*

*A Susana Shirkin y Darío Casapiccola, por su ayuda y sus consejos.*

*A Estela Sambataro y mis compañeros de la Escuela n° 36 José Manuel Estrada, por regalarme los mejores años de mi vida.*

*A mis compañeros de Fundación Instituto Leloir, por todos los gratos momentos compartidos.*

*Al equipo de biblioteca, por nuestro trabajo de todos los días en un ambiente de cordialidad y compañerismo.*

*A mis compañeros de la carrera, en especial a Jorge Núñez y Diego Tavormina.*

## Indice:

Agradecimientos

Palabras preliminares 1

1- *La Revolución de Asturias y Héctor Valdivielso* 3

*Viena antes que Berlín*, 3 - Violencia anticlerical en Asturias: la ejecución de Héctor Valdivielso, 6.

2- *Iglesia y cuestión social en la Argentina: de los Círculos de Obreros a la Acción Católica*. 10

Grote y los círculos de obreros, 10 - Los “demócrata cristianos” entran en la escena política argentina, 17 - La Unión Popular Católica Argentina: *clericalización y centralización* del catolicismo social, 21 - Renacimiento católico durante los años treinta, 26.

3- *El catolicismo social español* 32

Primeras experiencias, 32 - El impacto de la *Rerum Novarum* en España, 37 - Un punto de quiebre: los sindicatos católicos, 39 - El catolicismo social en el campo: la CNCA, 50 - El Partido Social Popular: ¿la primera democracia cristiana española?, 54 - La Dictadura de Primo de Rivera: ¿una oportunidad perdida?, 56 - El catolicismo español frente a la II República o cómo recuperar el terreno perdido, 62 - Iglesia y Democracia: entre el accidentalismo y la hostilidad, 66 - Iglesia y reformas sociales, 71.

4- *Iglesia y modernidad* 77

El diagnóstico general: “la sociedad moderna no es cristiana”, 77 - ¿Qué hacer?: salidas propuestas desde la Iglesia, 84 - El cambio social y sus tiempos: la visión de dos intelectuales católicos argentinos, 92.

5- *Conclusiones* 100

### Palabras preliminares:

La Revolución de Asturias tuvo lugar en un momento en el cual la Iglesia Católica argentina estaba experimentando profundos cambios en su forma de concebir y actuar sobre la “cuestión social”. Durante el transcurso de la misma, serían fusilados unos 34 religiosos y muchos edificios pertenecientes a la Iglesia sería atacados y destruidos. Entre los ejecutados se encontraba el argentino Héctor Valdivielso Sáez, aunque en ese entonces ninguno de sus compatriotas se percataría de este hecho. En el apartado siguiente, nos ocuparemos de ambos temas. Ahora queremos exponer los interrogantes que nos ha planteado el alto grado de violencia anticlerical registrado durante el levantamiento, siempre en relación con la Argentina. Cualquier lector desprevenido podría preguntarnos que clase de relación se puede establecer entre fenómenos aparentemente tan desconectados entre sí. ¿Qué puente se podría establecer entre el fusilamiento de unos religiosos del otro lado del Atlántico y la marcha del catolicismo argentino, máxime si tenemos en cuenta que aquí ni siquiera tendría repercusión el hecho de que hubiera un compatriota entre los ejecutados? ¿se podrían extraer lecciones de sucesos acaecidos en un contexto sociopolítico diferente? ¿los católicos argentinos debían atemorizarse ante la suerte de sus compañeros españoles o lo que ocurriera en Asturias no afectaba en nada a la Iglesia argentina? ¿existía la posibilidad de que en la Argentina tuvieran lugar hechos similares?. Pues bien, debemos decir que para nosotros efectivamente hubo una relación entre la Revolución de Asturias y el viraje de la Iglesia Católica argentina con respecto a la “cuestión social”, y fue mucho más significativa de lo que incluso nosotros supusimos cuando empezamos a trabajar en el tema. Esa es la sensación que nos quedó luego de la consulta de distintas publicaciones y documentación de la Iglesia de aquella época, y especialmente del semanario *Criterio*, el órgano por excelencia de la intelectualidad católica argentina, donde encontramos un análisis pormenorizado sobre las causas profundas de la rebelión y la exponían de una serie de lineamientos destinados a evitar su repetición.

Una vez terminado el relevamiento de los documentos, nos introdujimos en la historia de la Iglesia, tanto en Argentina como en España, con el objetivo de analizar su actitud ante los problemas sociales, intentando ver sus límites, contradicciones, avances y retrocesos. A partir de ello, nos fue posible comprender las causas por las cuales la

compleja relación Iglesia y “cuestión social” tendría un desenlace distinto en cada país, pese a que en muchos momentos la institución siguiera rumbos similares. Si bien en ambos casos la Iglesia adoptaría un perfil conservador, nos parece que en Argentina tendría la suficiente lucidez como para cambiar a tiempo, evitando que importantes sectores de la clase trabajadora fueran ganados por las fuerzas de la izquierda. Todo lo contrario sucedería en España, donde su empecinamiento la alejaría de los obreros y finalmente la conduciría al callejón sin salida de la Guerra Civil. A continuación, abriremos otro capítulo, dedicado a brindar un panorama general sobre la línea oficial trazada por los pontífices en materia social desde León XIII hasta Pío XI, junto con las opiniones de distintos intelectuales católicos, argentinos y extranjeros, especializados en el tema. Esperamos así poder mostrarle al lector cual era el bagaje teórico con el que los católicos se acercaban a los problemas sociales. Por último, llegará el momento de las conclusiones, donde esperamos cerrar el tema y mostrar en detalle como influiría la Revolución de Asturias en el rumbo tomado por la Iglesia Católica argentina en materia social a mediados de la década del treinta.

## Capítulo I:

### **La Revolución de Asturias<sup>1</sup> y Héctor Valdivielso:**

#### **I.1) *Viena antes que Berlín.***

En la noche del 4 de Octubre de 1934 estalló en España una insurrección armada, impulsada fundamentalmente por el Partido Socialista Obrero Español (PSOE), pero en la cual participaron también otras fuerzas de izquierda como el Partido Comunista (PC), los anarcosindicalistas o el Partido Obrero de Unificación Marxista (POUM), en respuesta al ingreso de tres ministros de la Confederación Española de Derechas Autónomas (CEDA) en el gobierno del radical Alejandro Lerroux aunque, en realidad, sus causas habría que buscarlas en la derrota sufrida por la socialdemocracia alemana a manos de Hitler en 1933. Luego del incendio del Reichstag durante la noche del 27 de febrero de ese mismo año, los nacionalsocialistas iniciarían una feroz persecución contra toda forma de oposición política, pero dirigida especialmente contra socialistas y comunistas. Ambos se mostrarían incapaces de responder a los ataques y sólo les quedaría como alternativa esconderse o emprender el camino del exilio. Un año después, los socialistas austríacos, con el recuerdo todavía fresco del triunfo nazi, intentarían derribar al gobierno corporativo-católico del canciller Engelbert Dollfuss con el pretexto de que éste planeaba la instauración de una dictadura de corte fascista. El intento finalmente fracasaría, pero sus camaradas españoles lo reivindicarían como un ejemplo de valentía que señalaba el camino a seguir: la insurrección armada encaminada hacia la toma del poder. Al adoptar esta posición, los socialistas españoles comenzaban a dejar de lado su apego hacia la democracia parlamentaria. Ello se desprende de un artículo de *El socialista*, órgano oficial del PSOE, reproducido por *Criterio*, en el cual se hacía alusión a la autocrítica formulada por el líder del socialismo austríaco, Otto Bauer, sobre la actuación del partido:

---

<sup>1</sup> El proceso que condujo a la revolución y su desenlace está muy bien sintetizado en Shubert, A., “La epopeya fallida: revolución de octubre de 1934 en Asturias”, en *Revolución y guerra en España 1931-1939*, Madrid, Alianza, 1984, pp. 101-119.

“De las palabras de Otto Bauer mana sangre. Equivalen a una dramática rectificación de todo el rumbo seguido por el socialismo europeo –con alguna excepción- en los últimos años. Las declaraciones de Otto Bauer, calientes aun los muertos de los camaradas austríacos, como las que antes hicieron otros socialistas italianos y alemanes, son un rompimiento total, definitivo, con la concepción liberal que se le impuso al socialismo a partir de la guerra. No es que el socialismo haya perdido su hora, como piensan algunos. Es que para el socialismo ha sonado una hora nueva. De las cenizas del Socialismo reformista, contemporizador, cuya expresión acabada era la Socialdemocracia alemana, resurge un socialismo vigoroso, de ceño fruncido y puño alzado, que sabe bien el precio a que se pagan las debilidades”<sup>2</sup>.

Con la lectura de este documento advertimos que los socialistas españoles sólo necesitaban un pretexto para tomar el camino de la rebelión armada y ese sería justamente la formación de un gabinete con ministros cedistas.

.El plan original de los dirigentes del PSOE implicados en el movimiento era que este se extendiera por toda la península para sustituir a las autoridades políticas existentes y hacerse con el poder, pero las divisiones y la desorganización reinante en el campo de la izquierda determinarían su reducción a dos regiones: Asturias y Cataluña. En Barcelona, los nacionalistas catalanes, temerosos de ver anulado su recientemente obtenido estatuto de autonomía, se rebelaron, pero la defección de la CNT y el rápido accionar de las fuerzas gubernamentales abortarían la intentona en sólo veinticuatro horas. Distinta sería la situación en Asturias. Allí, la UGT, la CNT y los comunistas confluirían en una alianza obrera que les daría la fuerza suficiente como para apoderarse de la comarca.

La región fue asediada por todos sus flancos. En el extremo sur, los mineros lograron cercar y hacer retroceder a la columna del general Bosch. Desde Galicia avanzaban las tropas del general López Ochoa, mientras que desde el este lo hacía el general Solchaga. Pero la clave de la batalla estaría en el puerto de Gijón, por donde desembarcarían las fuerzas africanas al mando del coronel Yague, que terminarían inclinando la balanza a favor del gobierno. Los revolucionarios, encandilados con la significación política de Oviedo, no advirtieron la relevancia estratégica de la segunda ciudad de la región y terminarían pagando esa negligencia con la derrota.

---

<sup>2</sup> Citado en Assaf, J., “Los socialdemócratas”, C, 2 de agosto de 1934, pp. 326-328.



Por espacio de dos semanas, los comités de trabajadores se ocuparon no solo de los asuntos militares, sino de todos los aspectos relacionados con la organización social como el abastecimiento de alimentos, la sanidad, la propaganda, las comunicaciones y la justicia. La seguridad en las calles quedó a cargo de fuerzas de policía compuestas por obreros que no participaban de los combates. Se llegaron a montar verdaderas fábricas para la producción de armamentos y vehículos blindados. Incluso se llegó a abolir el dinero y en su lugar se emitieron unas tarjetas de racionamiento que fueron repartidos entre las familias para cambiarlos por víveres.

Resumiendo, la revolución de Asturias habría constituido una especie de Guerra Civil en *tamaño reducido*, un anticipo de la misma. En sus aspectos militares, porque en 1936, ante la captura de Oviedo por parte del coronel Aranda, los mineros concentrarían todos sus esfuerzos en el asedio de la capital, que se prolongaría hasta noviembre de 1937, cuando se produjo la caída definitiva del frente norte en manos de Franco. En el plano político-social también encontraríamos importantes similitudes. Por empezar, una tendencia al predominio de los comités locales por sobre una autoridad central cuyo poder terminó siendo meramente nominal. La Alianza Obrera de 1934 fue todo un presagio de la estrecha colaboración entre la UGT y la CNT durante la Guerra Civil. Los comunistas, por su parte, con su reticencia a formar parte de la misma y el intento de conformar un ejército regular, previa disolución de las milicias obreras, anticiparían el grave conflicto del primer año de la guerra, cuando muchas de ellas serían suprimidas por la fuerza.

## I.2) Violencia anticlerical en Asturias: la ejecución de Héctor Valdivielso.

### - Una recuperación retrospectiva -

Más allá del interés que seguramente pueda suscitar el hecho en sí mismo, el tema que aquí nos convoca es otro: los actos de violencia contra el clero registrados durante la intentona revolucionaria. La misma noche en que se desencadenó la rebelión, el comité revolucionario del pueblo minero de Turón, conformado por seis socialistas, seis comunistas y un anarquista, dispuso la detención de los dirigentes de una empresa minera, los tres sacerdotes del pueblo y los católicos más reconocidos. La cuñada de uno de los sacerdotes se dirigió inmediatamente hacia el colegio perteneciente a los Hermanos de La Salle<sup>3</sup> para advertirles acerca del peligro que corrían, justo en el momento en el que los religiosos allí presentes se disponían a celebrar una misa. Poco después, un grupo de mineros armados irrumpió en el establecimiento, con el pretexto de buscar las armas que, según ellos, escondían los lasallanos. Entre el grupo de religiosos se encontraba el argentino Héctor Valdivieso Sáez, quien había llegado al pueblo el año anterior para desempeñarse como maestro en el colegio de la Orden. El y sus compañeros fueron detenidos y reclusos en la *Casa del Pueblo*<sup>4</sup> del lugar durante cuatro días, hasta que el comité revolucionario finalmente decidió fusilarlos. Como ya lo consignamos, durante las quince jornadas de la intentona revolucionaria fueron ejecutados un total de 34 religiosos y sacerdotes y se destruyeron 17 iglesias. El caso de Valdivieso y los hermanos lasallanos adquirió notoriedad a partir de 1990, momento en que el papa Juan Pablo II los beatificó. Pero el mayor reconocimiento le llegaría en Noviembre de 1999, cuando los fusilados de Turón fueron canonizados por el Vaticano, en el marco de grandes manifestaciones de religiosidad.

Curioso el destino que la historia le ha reservado a Héctor Valdivielso. De ser un ilustre desconocido en el momento de ser fusilado por el comité revolucionario del pueblo de Turón a convertirse, 65 años después, en el *primer santo argentino*. En su momento, el

---

<sup>3</sup> La orden fue fundada por San Juan Bautista de La Salle (1651-1719) y está integrada por laicos consagrados – no son sacerdotes- que han hecho votos de castidad, obediencia y pobreza pero no suministran los sacramentos.

<sup>4</sup> Denominación de los locales partidarios del PSOE.

mundo católico argentino, si bien acusó el impacto de los fusilamientos de los religiosos en Asturias, no se percató de la presencia del argentino en la lista de los ejecutados. En las páginas de *Criterio*, se analizaron pormenorizadamente los sucesos de Asturias, sus causas, sus probables consecuencias y el camino a seguir, pero no encontramos referencia alguna para Valdivielso. Resulta por lo menos extraño que la publicación católica más importante del país ignorase este hecho. Sobre todo si tenemos en cuenta el espíritu de reconquista que animaba a la Iglesia argentina durante la década del 30'. El caso puntual de Valdivielso, con toda la carga simbólica que seguramente le hubiera conferido su condición de argentino, bien podría haber sido utilizado como una advertencia de lo que podría ocurrir, si no se emprendía una política consecuente de lucha contra el comunismo e ideologías afines.

Algo muy diferente ocurrió en 1999, cuando Valdivielso fue canonizado por Juan Pablo II. Este hecho se produjo en un momento en el cual, si bien la Iglesia Católica conserva importantes cuotas de poder, no parece atravesar un buen momento, jaqueada en muchos casos por el avance de las iglesias evangélicas. También sorprende que Valdivielso halla desplazado a Ceferino Namuncurá, el claro favorito de la Argentina en la carrera hacia la primera canonización de nuestro país. Es preciso destacar que el ex - presidente Carlos Menem apeló a toda su capacidad de adulación para conseguir del Vaticano el santo añorado antes de abandonar la Casa Rosada. Primero lo había intentado sin éxito con el cura José Gabriel Brochero. En España, por su parte, José María Aznar había propiciado también toda una serie de canonizaciones de religiosos ultimados antes de la Guerra Civil, lo cual puede haber favorecido a Valdivielso. No debemos olvidarnos tampoco de la habilidad de los lasallanos para favorecer a sus caídos.

En medio del entusiasmo generado por la canonización de Valdivielso y el resto de los hermanos lasallanos ejecutados en Asturias, el cráneo y el hueso radio del brazo derecho de nuestro connacional llegaron a la Argentina en el mes de Agosto de 1999 y peregrinaron por las escuelas de La Salle del país. En Buenos Aires, los alumnos realizaron charlas sobre la vida y la obra de Héctor Valdivielso durante las clases de catequesis, y además se trabajó con un video. Posteriormente, los huesos del santo, ya reconocidos como reliquias, fueron trasladados al Vaticano para su canonización. Allí, la crónica periodística nos habla de la presencia de medio millar de argentinos en Roma, los cuales se autodenominaron la *hinchada de San Héctor*, para asistir al acto de canonización en la

Santa Sede celebrado el 21 de noviembre. Ese mismo día, a las diez de la mañana, hubo un repiqueteo nacional de campanas, se editó un sello postal y un billete de lotería en homenaje al nuevo santo. Unos días después, los fieles organizaron una procesión desde el colegio La Salle de la ciudad de Buenos Aires hasta la parroquia de San Nicolás de Bari, con el objeto de depositar allí sus restos, justamente en el lugar donde Valdivielso recibió su bautismo.

Valdivielso había nacido en Buenos Aires y vivió aquí hasta los cinco años, cuando sus padres decidieron volver al terruño natal de Burgos en Castilla La Vieja, España. Allí, Héctor conoció a los Hermanos de La Salle, una comunidad educativa y pastoral que hoy está presente en 80 países. Fundada por San Juan Bautista de La Salle (1651-1719), la congregación está integrada por laicos consagrados -no son sacerdotes- que han hecho votos de castidad, obediencia y pobreza, pero no suministran los sacramentos. Valdivielso entró a La Salle como aspirante en 1922. Cuatro años más tarde recibió el hábito de religioso y el nombre de hermano Benito de Jesús. Se preparó como misionero en Bélgica y su intención era volver a América para llevar la palabra de Dios a Brasil y a la Argentina. En 1929 fue nombrado maestro en Astorga, donde otros cinco religiosos educaban a casi 300 alumnos. Allí animó grupos juveniles, dictó clases y colaboró con el periódico *La luz de Astorga*. En septiembre de 1933, Valdivielso fue enviado a Turón, un pequeño pueblo minero en Asturias, en el norte de España, donde finalmente hallaría la muerte un año después.

## Capítulo II:

### **Iglesia y cuestión social en la Argentina: de los Círculos de Obreros a la Acción Católica.**

Las profundas transformaciones económicas experimentadas por el país a partir de la segunda mitad del siglo XIX, sumadas al crecimiento de la población urbana y al surgimiento de una clase trabajadora de origen inmigratorio en su gran mayoría, provocarían la aparición en escena de la entonces denominada “cuestión social”. Frecuentemente, se la asociaba a la misma con los conflictos obrero-patronales y la propagación de las ideas revolucionarias, pero también abarcaba otros problemas como el de la vivienda, la marginalidad o el crecimiento del delito, que la *élite* gobernante ya comenzaba a ver como un efecto no deseado del ingreso masivo de extranjeros. La agudización de estas problemáticas despertaría el interés de políticos e intelectuales, quienes comenzarían a proponer distintos tipos de soluciones. Las mismas oscilarían entre la represión, cuyo ejemplo más claro sería la Ley de Residencia elaborada por Miguel Cané y sancionada por el Congreso Nacional en 1902, y la reforma, representada ésta por hombres como Joaquín V. González, quien como Ministro del Interior de Roca elaboraría en 1904 un proyecto de Ley Nacional del Trabajo, basado en el célebre informe encomendado por el gobierno nacional al médico español Juan Bialet Massé sobre las condiciones de vida de los trabajadores en las distintas regiones del país.

## II.1) Grote y los círculos de obreros:

La Iglesia Católica desarrollaría muy tempranamente su preocupación por la “cuestión social”. Los católicos se movilizarían primero en el terreno político, con motivo de la legislación laicista y secularizante impulsada por los gobiernos de Julio Argentino Roca y Miguel Juárez Celman. En 1884, un grupo de intelectuales católicos convocarían al primer Congreso Nacional Católico con el apoyo de las autoridades de la Iglesia. Entre las resoluciones más importantes figuraba la decisión de conformar el primer partido confesional del país, la Unión Católica (UP), pensada como un instrumento para oponerse a la política antirreligiosa del liberalismo encaramado en el poder. Pero también nos encontramos con algunas proposiciones vinculadas a la problemática social, como eran la defensa del descanso dominical o la necesidad de crear Círculos de Obreros <sup>1</sup>. Esta primera incursión política de los laicos incentivaría su interés por la situación nacional y, entre un puñado de ellos, la iniciativa de emprender la organización de los obreros en nombre de los principios del catolicismo. Por aquellos años, el catolicismo nacional se había acercado tímidamente a los problemas sociales por medio de la acción caritativa. Hacia 1890, tan sólo encontraríamos dos

---

<sup>1</sup> Auza, Néstor T., *Corrientes sociales del catolicismo argentino*, Buenos Aires, Claretiana, 1984, pp. 51-80.

sociedades de socorros mutuos de filiación católica, la Sociedad de San Vicente de Paul y la Sociedad Juventud Católica <sup>2</sup>.

La publicación en 1891 de la encíclica *Rerum Novarum* del entonces papa León XIII, al igual que en el caso español, marcaría quizás el hito más importante en la relación entre Iglesia y cuestión social. Desde su aparición hasta 1931, cuando Pío XI publique la *Quadragesimo Anno*, justamente celebrando los cuarenta años de la primera, constituiría el punto de referencia obligado para todo católico que pretendiera volcarse a la acción social. La encíclica, pese a las críticas que puede recibir por sus connotaciones paternalistas, denotaría un cambio de actitud de la Iglesia, ya que por primera vez ésta reconocía abiertamente la existencia de la “cuestión social”, así como la gravedad de los problemas asociados a la misma. La preocupación del Sumo Pontífice era patente cuando afirmaba que “(...) no se haya ya cuestión alguna, por grande que sea, que con más fuerza que ésta preocupe los ánimos de los hombres” <sup>3</sup>. Su aparición se atribuía al desarrollo de la industria, los cambios registrados en las relaciones laborales a partir de la destrucción de los “antiguos gremios obreros” y la “corrupción de las costumbres”. Todos estos factores se habían concatenado para dar lugar a una verdadera guerra de clases que amenazaba con echar por tierra el orden social vigente.

Luego de una extensa crítica contra el remedio propuesto desde el socialismo, la Iglesia asumiría una cerrada defensa de la propiedad privada como uno de los derechos inviolables del hombre, reconocido y garantizado por las leyes civiles y, lo que es más importante, asentado en la autoridad divina. Como conclusión, la encíclica señalaba tajantemente:

“(...) aquel dictamen de los socialistas –a saber, que toda propiedad ha de ser común- debe rechazarse absolutamente, porque daña a los mismos a los que trata de socorrer; pugna con los derechos naturales de los individuos y perturba los deberes del Estado y la tranquilidad común. Quede, pues, asentado que cuando se busca el modo de aliviar a los pueblos, lo que principalmente y como fundamento de todo se ha de tener, es eso: que se debe guardar intacta la propiedad privada” <sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Auza, Néstor T.; *Los católicos argentinos. Su experiencia política y social*, Buenos Aires, Claretiana, 1984, pp. 58-59.

<sup>3</sup> *Rerum Novarum*, Buenos Aires,, Paulinas, 2005, p. 5.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 16.

Una vez fijada su posición contraria a la prédica socialista, se pasaba a enumerar los principios que servían de base para su propuesta, a saber:

- 1) La desigualdad entre los hombres era un hecho consagrado por la naturaleza y, como tal, debía ser aceptado sin reservas.
- 2) No había ningún elemento de verdad o de razón que indicara que las diferentes clases que componen una sociedad debían ser enemigas entre sí. Todo lo contrario, se necesitaban mutuamente y podían complementarse.

Sobre estos dos pilares la Iglesia pretendía comenzar a darle forma a su máxima aspiración: el logro de la armonía social. La condición indispensable para ello era que tanto ricos como proletarios cumplieran con una serie de deberes y obligaciones:

“De estos deberes, los que tocan al proletario y obrero son: poner de su parte el trabajo que libre y equitativamente se ha contratado; no perjudicar de manera alguna el capital, ni hacer violencia personal a sus amos; al defender sus propios derechos, abstenerse de la fuerza y nunca armar sediciones ni hacer juntas con hombres malvados que mañosamente les ponen delante desmedidas esperanzas y grandísimas promesas, seguidas casi siempre de un arrepentimiento inútil y la ruina de sus fortunas. Los ricos y los patronos recuerden que no deben tener a los obreros por esclavos, que deben respetar en ellos la dignidad de la persona y la nobleza que a esa persona añade lo que se llama carácter cristiano”<sup>5</sup>.

En el corto plazo, la Iglesia asumía la tarea de emprender obras de caridad destinadas a cubrir momentáneamente las necesidades más urgentes de los trabajadores. Pero le correspondía al Estado la tarea de solucionar la “cuestión social” en forma definitiva. Para ello debía asumir como propias las recetas prescriptas por la Iglesia y asegurar su estricto cumplimiento. A diferencia del Estado liberal, el cual reducía su campo de acción en beneficio de la iniciativa privada, la clase de Estado propugnada por la encíclica tenía un perfil marcadamente intervencionista, no sólo en la tarea

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 20.



positiva de promover el bienestar moral y material de la población, sino también en la preservación del orden social frente a posibles intentonas revolucionarias. En nuestro país, esta última aspiración permitiría volver a acercar posiciones entre ambas instituciones, apaciguando parcialmente el mutuo resentimiento por la sanción de las leyes laicistas durante los años 80'.

La revalorización del rol del Estado por parte de la Iglesia como agente regulador de las relaciones sociales no se traducían en un descuido o menosprecio de la acción individual. Lejos de ello, la encíclica contenía claras directivas en favor de la creación de asociaciones de obreros solamente o de obreros y capitalistas juntos, orientadas hacia el socorro mutuo para “atender las necesidades del obrero y la viudez de su esposa y orfandad de sus hijos –en caso de repentinas desgracias o de enfermedad y para los otros accidentes a que está expuesta la vida humana- y la fundación de patronatos para niños y niñas, jóvenes y ancianos”<sup>6</sup>. Mediante apelaciones como ésta, la Iglesia alentaba a que los católicos asumieran la tarea de organizar a los obreros para evitar que fueran ganados por el socialismo, tomando como ejemplo la labor social desarrollada por los católicos alemanes.

Sería justamente un sacerdote de ese origen, el padre Federico Grote, el encargado de sentar las bases del catolicismo social argentino. Perteneciente a la orden de los redentoristas, Grote ya había tenido contacto con el medio obrero y conocía la prédica del obispo de Maguncia, Wilhelm Ketteler, encargado de orientar la acción social del catolicismo germano<sup>7</sup>. Interpretando al pie de la letra el mensaje de la máxima autoridad de la Iglesia, y luego de una vasta experiencia como misionero en distintos países de Sudamérica, Grote constituiría finalmente en 1892 los Círculos de Obreros Católicos.

¿Por qué este religioso alemán estimaba necesaria la formación de este tipo de asociaciones? ¿Acaso no alcanzaba ya con la prédica de los sacerdotes desde el púlpito para atraer a los hombres alejados de las prácticas religiosas?. Desde la óptica de Grote, el espíritu liberal-positivista imperante, sumado a la prédica constante de anarquistas y socialistas en el mundo obrero, tornaban insuficiente el trabajo puramente sacerdotal. Era necesario adoptar una estrategia basada en la acción social como un antídoto

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 48.

destinado a neutralizar el avance de las ideologías contestatarias entre los obreros. Incluso bregaría por quitarles el título confesional de *católicos* y colocar el de *obreros* a secas para evitar dificultades innecesarias en el reclutamiento de socios<sup>8</sup>. Si su empresa resultaba exitosa, Grote estimaba posible alcanzar el ideal de la filosofía social católica, la armonía de intereses entre las distintas clases sociales. De ahí que buscara permanentemente el respaldo de las clases propietarias y le diera a sus Círculos un carácter mixto, permitiendo el ingreso tanto de patrones como de trabajadores<sup>9</sup>.

La labor llevada a cabo por los Círculos asumiría un carácter esencialmente preventivo. Desplegarían una importante tarea en el área de los socorros mutuos, destinando la mayor parte de sus fondos a solventar los gastos generados por la contratación de médicos, compra de boticas o la asistencia a personas necesitadas<sup>10</sup>. En forma paralela, impulsarían una intensa actividad propagandística con métodos de captación de obreros copiados a sus rivales anarquistas y socialistas, tales como la creación de escuelas de formación doctrinaria, la difusión de sus ideas a través de la prensa escrita o conferencias y la utilización de formas de sociabilidad como las fiestas literario-musicales. Su funcionamiento presentaba falencias severas, como la imposibilidad de conformar gremios capaces de asumir la defensa de los trabajadores. Tampoco cosecharían un número significativo de adherentes. Muy probablemente, sus carencias numéricas guardaban una estrecha relación con las prácticas *amarillistas* a las que apelaban frecuentemente en su lucha contra el socialismo y el anarquismo, como por ejemplo en los casos de las huelgas sostenidas por el gremio de los estibadores portuarios en 1901 y 1902, cuando los Círculos cooperaron en la tarea de reclutamiento de esquiroleros<sup>11</sup>.

Por más paradójico que pueda resultar, los mayores obstáculos que debieron enfrentar Grote y sus Círculos no provendrían de las filas de sus enemigos de la izquierda, sino de las entrañas de la misma Iglesia. El modelo organizativo adoptado por Grote era el laico y confederal, ya puesto en práctica por el *Volkverein* alemán desde

---

<sup>7</sup> Auza, *op. cit.*, p. 51.

<sup>8</sup> Auza, *op. cit.*, p. 65.

<sup>9</sup> Tórtora, Cristina M., "Federico Grote y los Círculos de Obreros(1890-1912)", en *Todo es Historia*, Buenos Aires, n° 451, febrero 2005, p. 56.

<sup>10</sup> Ghirardi, Enrique, *La democracia cristiana*, Buenos Aires, CEAL, p. 44.

<sup>11</sup> Recalde, Héctor, *La Iglesia y la cuestión social (1874-1910)*, Buenos Aires, CEAL, pp. 85-86.

1890. Su eje era la acción social conducida por los laicos, relegando a un segundo plano las labores espirituales del clero. Estas características le imprimían al movimiento católico una fuerte impronta horizontal, dada por la convivencia de una multiplicidad de emprendimientos autónomos que escapaban a los estrechos marcos de la estructura vertical de la Iglesia. Una orientación de este tipo estaba destinada a entrar en cortocircuito con la política delineada por el Episcopado argentino, directamente inspirada en las directivas de la Santa Sede, especialmente a partir del Concilio de los obispos de América Latina celebrado en Roma en 1899.

Por aquellos años, la Iglesia argentina había establecido dos prioridades: de un lado, el fortalecimiento de sus propias estructuras institucionales, acompañado por la consolidación de la autoridad de la jerarquía eclesiástica por sobre el conjunto de los católicos y, del otro, la profundización de la vida religiosa en general, procurando su apertura hacia la comunidad. En las altas esferas de la Iglesia se abrigaba la convicción de que una doctrina rígida y uniforme, más unas pautas de organización asentadas sobre claros principios jerárquicos y verticales, eran las mejores armas para entablar la batalla contra los denominados *errores modernos*<sup>12</sup> en las mejores condiciones posibles. Si esta postura de la institución nos indujera a pensar que sus aspiraciones pasaban exclusivamente por la defensa de los privilegios que aún mantenía, estaríamos cayendo en un error de perspectiva. En lo doctrinal, la lucha contra el espíritu secular dominante no era otra cosa que el punto de partida hacia la concreción de un ideal largamente anhelado: la restauración del orden social cristiano, cualquiera fuera la definición del mismo.

Como lo venimos anticipando, los obispos consideraban imprescindible el ejercicio de un control absoluto sobre todos los resortes de la Iglesia. No había espacio para las diferencias de opinión, pues su mera existencia suponía abrirle las puertas a las divisiones entre sus miembros. En un momento histórico en el cual la Iglesia se sentía asediada por todas aquellas ideas hijas de la modernidad, la palabra división se asociaba a debilidad, un lujo que la institución no podía permitirse. La prioridad número uno era cerrar filas alrededor de la ortodoxia doctrinaria. No inferimos con ello que la Iglesia

---

<sup>12</sup> La Iglesia denominaba *errores modernos* a todas aquellas manifestaciones de la modernidad contrarias al dogma cristiano. Ver las encíclicas *Quanta Cura* y *Syllabus* de Pío IX en *Colección completa de encíclicas pontificias (1832-1965)*, tomo I(1832-1939), Buenos Aires, Guadalupe, 1963, pp. 155-168.

descuidase su capacidad operativa en el terreno social. Muy por el contrario, la idea era subordinarla y utilizarla de manera tal que pudiera ser compatible con su robustecimiento institucional. En consonancia con ello, se tornaba perentorio prevenir el riesgo de que la defensa del catolicismo en la esfera política o social pudiera conducir a algún tipo de entendimiento con aquellos grupos de la sociedad que vivían alejados de la fe. En este sentido, resulta especialmente ilustrativa la imagen de un mundo católico que, según palabras de Loris Zanatta y Roberto Distéfano, adoptaría la forma de un “ejército compacto y disciplinado”, celosamente obediente de la autoridad episcopal e impermeable a las desviaciones de la modernidad <sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Distéfano, Roberto y Zanatta, Loris, *Historia de la Iglesia argentina. Desde la conquista hasta fines del*

## II.2) Los “demócrata cristianos” entran en la escena política argentina:

La obra del padre Grote no se agotaría con los Círculos de Obreros. En 1897, le daría vida a los Círculos Universitarios Antisocialistas, grupos juveniles llamados a constituirse en una cantera de dirigentes, ya sea de los propios Círculos o de los otros proyectos que tenía en mente. Justamente, sus miembros conformarían la columna vertebral del nuevo y más ambicioso emprendimiento de Grote, la Liga Democrática Cristiana (LDC), creada en 1902 <sup>14</sup>. Tomando el ejemplo de la corriente democristiana europea, especialmente de aquella inspirada por el sociólogo italiano Giovanni Toniolo, la Liga se fijaría como objetivos primordiales la formación de sindicatos profesionales y la promoción de una legislación protectora de la clase obrera <sup>15</sup>. Posturas de este tipo, sumadas a la defensa de la autonomía del laicado o el proyecto de crear un partido católico dotado de un programa social avanzado, generarían reacciones adversas entre las autoridades eclesiásticas y muchos dirigentes católicos pertenecientes a las clases altas y medias que encaraban la problemática social desde posiciones más conservadoras<sup>16</sup>. Estas diferencias terminarían debilitándola y abortarían lentamente su labor gremial, la cual, en algunos casos, podríamos calificar de medianamente exitosa, como el caso de la Sociedad Argentina de Obreros del Puerto, creada por Liborio Vaudagnotto, que en 1905 se permitiría impulsar una huelga de común acuerdo con la central anarquista <sup>17</sup>.

Una vez disuelta la Liga, los democristianos se embarcarían en otro proyecto, la Unión Democrática Cristiana (UDC), fundada en 1911. A diferencia de su antecesora inmediata, la UDC se caracterizaría por su retraimiento, volcándose más hacia el estudio y formación de cuadros que a tareas gremiales. Con este viraje, los dirigentes de la incipiente democracia cristiana creían que la corriente podría evitar la dispersión de sus esfuerzos en un sinnúmero de actividades, tal como había sucedido con la LDC, si bien deberían afrontar los costos derivados de la pérdida de sus bases de apoyo en los

---

*siglo XX*, Buenos Aires, Mondadori, p. 372.

<sup>14</sup> Sobre los orígenes de la Liga Democrática Cristiana ver Auza, Néstor T., *Aciertos y fracasos sociales del catolicismo argentino. Grote y la cuestión social*, Buenos Aires, Guadalupe, 1987, tomo I, pp. 155-158.

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp. 161-162.

<sup>16</sup> *Ibidem*, pp. 256-264.

sindicatos y en las calles. Por más que ambas organizaciones pudieran hacer gala de su ortodoxia doctrinaria, su reticencia a aceptar el centralismo y la moderación impuestas desde el ala conservadora provocarían su dispersión. Tampoco podría escapar a este destino la Liga Social Argentina (LSA), un organismo creado por iniciativa de Emilio Lamarca en 1909 y dedicado mayormente a la difusión de la doctrina cristiana por medio de su revista titulada *La Semana Social*. A pesar de mostrar una mayor aceptación de las estructuras jerárquicas de la Iglesia, hecho que le valdría el reconocimiento formal aunque escueto del Episcopado, no recibiría, salvo en contadas ocasiones, apoyo alguno por parte del mismo. La posibilidad de constituir un nexo entre los viejos activistas católicos del 80' como el mismo Lamarca y la nueva generación de católicos sociales, entre los cuales encontraríamos a Carlos Goyena, hijo del recordado diputado católico Pedro o al futuro director de *Criterio*, el entonces presbítero Gustavo Franceschi, no alcanzaría a impedir el sacrificio de la Liga en aras del proyecto oficial de la Unión Popular Católica Argentina (UPCA) inaugurado en 1919.

Entretanto, ¿qué ocurriría con los Círculos de Obreros durante este período?. El segundo decenio del siglo sería una etapa de grandes cambios para la primera obra de Grote, comenzando por su desplazamiento de la dirección de la misma y su inmediato reemplazo por monseñor Miguel De Andrea. Este hecho tendría lugar en 1912, en medio de un momento muy particular de la historia argentina, marcado por un acontecimiento de enorme envergadura simbólica como el Centenario de la Revolución de Mayo. Por detrás de la pompa y los festejos empezaría a producirse un quiebre en la actitud de las clases dominantes hacia el fenómeno de la inmigración masiva. Como una forma de atacar sus derivaciones en el campo de lo social –estaríamos refiriéndonos básicamente a la difusión de ideologías contestatarias como el anarquismo y el socialismo y a la agudización de los conflictos laborales- se daría inicio a un fuerte proceso de revalorización de una identidad nacional asociada a las pautas culturales de la oligarquía terrateniente, en contraposición con el internacionalismo defendido por vastos sectores del movimiento obrero. Ciertos sectores de la Iglesia también comenzarían a establecer fuertes nexos entre el sentimiento patriótico y la religión, una tendencia que como veremos más adelante se iría acentuando cada vez más. No pasaría

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 248-252.

mucho tiempo para que esta reafirmación nacionalista adoptara la forma de manifestaciones de carácter xenófobo, como efectivamente ocurriría en el transcurso de la Semana Trágica de 1919.

Como era de esperar, el nuevo clima de época repercutiría en la estructura de los Círculos de Obreros, sobre todo si tenemos en cuenta que su nuevo director espiritual general era uno de los principales portavoces de la reacción nacionalista dentro de la Iglesia. Resulta lógico entonces que durante su gestión se pusiera el acento sobre la difusión del patriotismo entre sus miembros. En este sentido, María Pía Martín sostiene que tanto para de Andrea como para Alejandro Bunge, presidente de la junta central, los sindicatos profesionales contruidos sobre la base proporcionada por los Círculos de Obreros debían constituir un “lugar de formación gremial y cívica, donde confluirían intereses profesionales e ideas nacionalistas a fin de preservar el orden social”<sup>18</sup>. Justamente, en relación con esto último, el cambio de rumbo impulsado desde la dirección se completaría con un progresivo distanciamiento de los postulados de la escuela reformista social cristiana. Su lugar pasaría a ser ocupado por la línea conservadora del catolicismo, la cual privilegiaría el establecimiento de contactos estrechos con los católicos de las clases acomodadas cercanos al clero o a la jerarquía y que participaban en tareas de acción social, descuidando el trabajo gremial de base iniciado por los democristianos. Néstor Auza hace referencia a este sector en los siguientes términos:

“(...) formaba la corriente social conservadora del catolicismo, que no participaba de la concepción reformista de la estructura social y que no apetecía la justicia social ni la promoción de la clase trabajadora... sólo confiaba en un mejoramiento de lo social a través de la beneficencia, el socorro mutuo, el paternalismo y un moderado espíritu de conquistas sociales graduales... según esta mentalidad, no correspondía a los católicos aceptar el empleo de métodos que, como el gremial, se consideraban propios de los movimientos extremistas (...)”<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Martín, María Pía, “Los católicos y la cuestión social”, en *Todo es Historia*, Buenos Aires, n° 401, diciembre 2000, p. 8.

<sup>19</sup> Auza, *Aciertos y...*, *op. cit.*, p. 257.

Continuando con la temática desarrollada en el párrafo anterior, podríamos afirmar que prácticamente desde sus mismos inicios tendría lugar una tensión al interior del movimiento social católico. A partir de la *Rerum Novarum*, la Santa Sede alentaría distintas formas de militancia católica en el medio obrero, pero en el marco de una concepción cuyo fin último era el logro de la unidad entre el capital y el trabajo, como instancia superadora de la lucha de clases. Por lo tanto, también resultaba imperioso acercarse a los sectores patronales para garantizar su participación en el proyecto. En el caso que ahora nos compete, el argentino, su puesta en práctica resultaría mucho más difícil de lo pensado. El frente empresarial le plantearía numerosas complicaciones a los activistas sindicales católicos. Esto evidenciaría el dilema entre los ideales de los segundos y la aviesa utilización de la coartada religiosa por parte de los primeros. La indiferencia sería la actitud predominante, pero perfectamente podía transformarse en hostilidad si el tono reivindicativo de los gremios católicos se tornaba demasiado elevado. Para el primer caso debemos retrotraernos a la huelga portuaria de 1902, cuando los Círculos de Obreros le ofrecerían a la patronal los servicios de sus esquirols, los cuales serían rechazados por su incapacidad para los trabajos convenidos<sup>20</sup>. Episodios como este causarían la decepción de Grote y sus compañeros. Mucho peor sería el trato dispensado hacia sindicalistas católicos más consecuentes como el citado Vaudagnotto, quienes deberían soportar desplantes aún mayores<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Recalde, *op. cit.*, pp. 79-89.



### II.3) La Unión Popular Católica Argentina: *clericalización* y *centralización* del catolicismo social.

Ya hemos insinuado que 1919 constituiría una bisagra en la historia del catolicismo argentino. En enero de ese año, a raíz de la huelga de los talleres metalúrgicos Vasena, tuvo lugar la Semana Trágica, justo en un momento en el cual el mundo asistía impávido a los procesos revolucionarios desatados en México y Rusia. Durante varios días, las calles de la ciudad serían el escenario de enfrentamientos armados entre las bases anarquistas y las fuerzas policiales. El gobierno radical de Hipólito Irigoyen, que hasta ese momento había llevado adelante una política de arbitraje para la resolución de los conflictos del trabajo, cambiaría de táctica y echaría mano al ejército para restablecer el orden por medio de la represión. La revuelta pondría nuevamente en el tapete la “cuestión social” y el problema de la defensa de la nación. Ante el espectro de una revolución que en realidad no era inminente como muchos pensaban, miembros de la *élite* asociados al Jockey Club, hombres de negocios vinculados a empresas extranjeras, militares de carrera, políticos de diversas extracciones y católicos prestigiosos como Santiago O’Farrell, Miguel de Andrea, Luis Duprat o Emilio Lamarca, se reunirían bajo el lema de “Patria y Orden” en la Liga Patriótica Argentina (LPA)<sup>22</sup>. Esta asociación formaría grupos de choque para confrontar con los obreros y adquiriría notoriedad a partir de sus ataques a los locales comerciales de los barrios de Once y Villa Crespo pertenecientes a miembros de la colectividad judía, señalados como los instigadores de una conspiración internacional destinada a establecer el soviét en la Argentina.

A raíz de la perturbación generada por los hechos acaecidos ese verano, la Iglesia aceleraría los tiempos de su reorganización institucional, elaborada desde algún tiempo atrás por el Episcopado, en consonancia con las recomendaciones del Vaticano acerca de la conveniencia de contar con una entidad madre en la cual se fundieran todas las obras emprendidas por los católicos. La apuesta eclesial se elevaba, pues a esa

---

<sup>21</sup> Auza, *op. cit.*, pp. 256-261.

<sup>22</sup> Sobre la relación entre el catolicismo y la Liga Patriótica Argentina, ver Caterina Luis M., *La Liga Patriótica Argentina. Un grupo de presión frente a las convulsiones sociales de la década del 20'*, Buenos Aires, Corregidor, 1995, pp. 285-290.

altura *patria y catolicidad* se habían convertido en términos casi equivalentes. El nuevo instrumento ideado por la jerarquía para emprender la doble tarea de resolver la “cuestión social” y proteger al país de la acción de aquellos elementos que ella consideraba disolventes no era otro que la UPCA. Desde su creación, en el mes de junio de 1919, todas las agrupaciones católicas, tanto las de carácter piadoso como las sociales, fueron obligadas a formar parte de la nueva institución. Aquellas que se manejaban con pautas imposibles de compatibilizar con la orientación de la UPCA –los casos más notorios, más allá de los objetivos dispares de una y otra, fueron los de la Unión Democrática Cristiana y la Liga Social Argentina- serían *invitadas* formalmente a declarar su propia disolución.

Con la concreción del proyecto de la UPCA, comenzaría a transformarse definitivamente la fisonomía del movimiento social católico. Este dejaría de constituir un conglomerado confuso, compuesto por un conjunto de emprendimientos desconectados entre sí, para pasar a ceñirse estrictamente a los objetivos y las estrategias delineadas por los obispos. Por más que hasta ese momento sacerdotes y seglares hubieran convivido en el seno de sus estructuras, el peso de las decisiones y los riesgos asociados a las acciones prácticas recaían sobre las espaldas de los militantes laicos, mientras los miembros del clero se limitaban al asesoramiento espiritual y teórico. Con la UPCA, este estado de cosas experimentaría un vuelco radical. Las autoridades eclesíásticas asumirían directamente el control de las tareas de sus activistas sociales por intermedio de los sacerdotes, a quienes se les otorgaría poder de veto sobre todas aquellas propuestas que ellos consideraran perjudiciales para la institución. Una decisión como esta echaba por tierra la autonomía relativa de que habían gozado anteriormente organizaciones como la Liga Democrática Cristiana, por citar solo un ejemplo. Si tuviéramos que resumir con dos palabras la impronta dejada por la UPCA a la acción social católica, ellas serían *clericalización* y *centralización*.

¿Cómo se concebía la cuestión social desde la UPCA? ¿qué caminos tomaría en pos de su resolución? ¿serían distintos a las fórmulas implementadas por los democristianos?. Para la Iglesia, la “cuestión social” continuaría siendo un problema de índole moral, generado por el egoísmo y la codicia de algunos magnates, responsables de sumir en la miseria a grandes porciones del proletariado y de erigir un régimen

económico donde la brecha entre ricos y pobres era cada vez más amplia. De ese estado de injusticia imperante a una guerra de clases alimentada por el malestar obrero había una distancia muy corta. Si a ello le sumamos el hecho de que este clima de hostilidad podía ser usufructuado por el socialismo, advertimos que las perspectivas que se abrían para la Iglesia eran muy sombrías. Lejos de amedrentarse ante la adversidad, la institución reaccionaría con rapidez.

Una de las primeras iniciativas de la UPCA sería el lanzamiento de la Gran Colecta Nacional (GCN), de la que participarían todas las diócesis del país. Su objetivo primordial era el *restablecimiento de la paz social*. Los fondos recogidos se destinarían a la financiación de un plan de viviendas económicas para los obreros, comedores populares, institutos de formación técnica para mujeres y niños, sumada a la promoción de sindicatos rurales. Con este plan, la Iglesia pretendía demostrarle dos cosas a la sociedad. Por un lado, que era capaz de pasar a la ofensiva en un momento de crisis, y por el otro, que obreros y patronos eran capaces de dar un ejemplo de actitud moral positiva. Los primeros apartándose de las ideas revolucionarias y los segundos a través de su ayuda desinteresada. En este sentido, resultaría pertinente remarcar las diferencias existentes entre emprendimientos como los sindicatos femeninos de De Andrea o la misma UPCA, y la labor desempeñada por los democristianos. Como ya lo hemos visto, los primeros se apoyarían en las contribuciones económicas de las clases altas y priorizarían la actividad asistencial. Los segundos, en cambio, desarrollarían prácticas cooperativas, buscando cortar los lazos de dependencia con la caridad de las familias acomodadas y construir una organización que gozara de mayores niveles de autonomía

23

Dentro del plan de acción previsto en la GCN, se pondría un énfasis muy especial en el problema de la vivienda. Desde el catolicismo se consideraba que el hacinamiento de la población trabajadora en los conventillos constituía la raíz de muchos males. La falta de una higiene adecuada no sólo afectaba la salud del núcleo familiar, sino que también trastocaba sus valores, generando un caldo de cultivo propicio para la difusión de ideas contestatarias. Esta preocupación por la vivienda

---

<sup>23</sup> Para ejemplificar esta tendencia ver el caso de las Cajas Rurales organizadas por la Liga Social Argentina en Auza, Néstor T., *Aciertos y fracasos sociales del catolicismo argentino. Monseñor de Andrea, realizaciones y conflictos*, Buenos Aires, Guadalupe, 1987, tomo I, pp. 265-282.

obrera ya la podemos encontrar en los congresos celebrados por los Círculos de Obreros a partir de 1898 o en el proyecto de Ley de Casas Baratas de los diputados católicos Juan F. Cafferata y Arturo M. Bas, finalmente sancionado en 1915<sup>24</sup>. ¿Qué motivación había por detrás de tanto interés por el acceso del obrero a la pequeña propiedad?. Básicamente, la idea era que le permitiría  *echar raíces*  y de esa manera neutralizaría la propaganda socialista centrada en la reivindicación del internacionalismo proletario y propugnadora de la abolición de la propiedad privada. En forma paralela, se podría facilitar su identificación con una patria que muchas veces parecía no prestarle la atención debida.

En el terreno sindical, la UPCA se montaría sobre la estructura de los Círculos de Obreros, los cuales asumirían la responsabilidad de llevar el mensaje cristiano al mundo obrero. Sus sindicatos, agrupados en la Confederación Profesional Argentina (CPA), pasaron a depender de la UPCA. A partir de ese momento, la experiencia de la UDC fue descartada definitivamente. Este golpe de timón repercutiría en los sindicatos creados por los democristianos, quienes serían obligados a dejar de lado su aconfesionalidad más o menos firme para asumir una postura religiosa militante, en consonancia con la línea adoptada por monseñor de Andrea a partir de 1912 y avalada por la mayor parte de la jerarquía y los sectores conservadores. Teniendo en cuenta el carácter mayoritario del catolicismo en nuestro país, aún cuando muchas veces no se tradujera en un firme compromiso militante de parte de los creyentes, no resultaba descabellado que la Iglesia se inclinara por un modelo sindical explícitamente confesional. Pero, a su vez, no dejaría de reconocer la valía de los mismos como instrumento de combate contra la izquierda.

A lo largo de los años 20' se afianzaría en el catolicismo social la idea de favorecer los sindicatos formados y dirigidos exclusivamente por obreros. Obedeciendo estas directivas, los Círculos de Obreros profundizarían la propaganda a favor de la sindicalización obrera, llegando a reunir en 1924 la cifra de treinta mil asociados, bastante respetable por cierto dado el bajo nivel de adhesión que caracterizaba al sindicalismo católico. Nuevamente se ejercería presión sobre el poder legislativo a través de petitorios y campañas callejeras con el objeto de promover la sanción de leyes

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, pp. 175-188.

sociales<sup>25</sup>. Se mantuvieron los gremios ya existentes y se les agregaron otros como la Federación de Empleados de Correos y Telégrafos y la Asociación Católica de Empleadas. Sin embargo, el sindicalismo católico no lograría salir de su estancamiento, a esa altura casi crónico. Múltiples factores pueden haberse combinado para impedir el salto que nunca llegaba. Podríamos empezar por la imagen de colaboradores con la patronal que tenían frente a las otras corrientes sindicales. Pese a declararse contrarios al *amarillismo* sindical o reconocer oficialmente el derecho de huelga, aunque sujeto a ciertas condiciones <sup>26</sup>, solían mostrarse reacios a participar de las mismas. El sindicato, desde la óptica de un católico social, constituía más un hito a partir del cual garantizar la paz social que una herramienta reivindicativa. Podría ser entendible entonces que un obrero que buscara mejorar su condición recurriera a organizaciones de otro signo. En último término, nos gustaría destacar que la injerencia cada vez mayor de los obispos parece haber sido perjudicial para el desenvolvimiento de los activistas católicos. La supresión de las organizaciones democristianas generaría mucho descontento y divisiones que saldrían a la luz en sucesos como el conflicto por la designación de monseñor De Andrea como arzobispo de Buenos Aires en 1923. Tampoco reportaría muchos beneficios la rigidez asfixiante con que se encaraba la labor social. Estas circunstancias llevarían finalmente al fracaso del proyecto episcopal de la UPCA. Sin embargo, esto no significaría un golpe mortal para las aspiraciones de los obispos, ya que a partir de la creación de Acción Católica en 1931 la Iglesia comenzaría a superar escollos que hasta ese momento parecían insalvables.

---

<sup>25</sup> Auza, *Los católicos...*, *op. cit.*, pp. 93-101.

#### II.4) Renacimiento católico durante los años treinta:

El catolicismo argentino ingresó en la década del 30' con un espíritu renovado, marcado por el ansia de recuperar los espacios perdidos dentro de la sociedad argentina. Este fenómeno se manifestaría bajo diversas formas y contenidos, abarcando en mayor o menor medida todos los aspectos de la vida pública. Aquí nos ocuparemos preferentemente del salto cualitativo y cuantitativo experimentado por la prensa y el movimiento intelectual católico, ya que allí rastreamos la posición de la Iglesia ante los desafíos de la época, algunos de sus debates internos y, finalmente, el impacto producido por Asturias. Pero antes de ello, consideramos oportuno describir someramente los rasgos generales de aquello que Zanatta y Distéfano denominan "renacimiento católico" para luego sí adentrarnos en el aspecto particular que nos convoca.

Quizás el primer aspecto que merecería destacarse sería el aumento significativo de la participación de los fieles, tanto en eventos puramente religiosos como la procesión del Corpus Christi o las peregrinaciones al santuario de la Virgen de Luján, así como en otras esferas de la vida social tales como la prensa oral y escrita. Un claro ejemplo de ello sería la proliferación de sucursales del diario *El Pueblo* por el interior del país o la incursión de sacerdotes como Gustavo Franceschi y Dionisio Napal en el medio radiofónico. Pero seguramente, la novedad más importante en este campo fue la aparición en 1928, y después de largas tratativas que incluso llegarían a poner en riesgo la empresa, del semanario *Criterio*, destinado a convertirse muy pronto en el portavoz de la intelectualidad católica argentina, muy activa por estos años. Entretanto, el hombre católico aumentaba su grado de compromiso con la actividad religiosa, que hasta ese momento parecía limitarse mayormente al sexo femenino. Al interior del ejército, el creciente activismo de los capellanes rendía sus frutos y cada vez eran más los militares que abrazaban la fe católica <sup>27</sup> Las celebraciones eucarísticas, a partir del Congreso Internacional celebrado en Buenos Aires durante el mes de octubre de 1934 –justo en el

---

<sup>26</sup> Auza, *Corrientes sociales...*, op. cit., p. 268.

<sup>27</sup> Ver Zanatta, Loris, *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1996, pp. 146-155.

mismo momento en que España era conmovida por el levantamiento revolucionario-adquirieron un rango institucional, cobrando así un renovado vigor.

El acontecimiento institucional más saliente fue sin duda alguna la creación de la Acción Católica Argentina (ACA) en 1931. Como es lógico, nacería bajo la estricta supervisión de la Curia Vaticana, adoptando el mismo esquema organizativo de su homónima italiana: estructura territorial piramidal y rígida subdivisión en cuatro categorías: hombres, mujeres y jóvenes de ambos sexos. Desde un principio estaría regida por una lógica verticalista, basada en una fuerte sumisión del laicado a la jerarquía y su alejamiento de los partidos políticos. El padre Antonio Caggiano y otros sacerdotes se habían interiorizado sobre su organización y funcionamiento en el transcurso de numerosas vistas realizadas a Roma<sup>28</sup>. Luego del fracaso de la UPCA, la Iglesia encontraría en la Acción Católica el “instrumento con el cual emprender la recristianización integral de la sociedad”<sup>29</sup>. La impronta “romana” sobre la Acción Católica ejercería una influencia determinante sobre su línea de acción. Como organismo destinado a llevar la influencia de la Iglesia hacia todos los rincones de la sociedad y de lograr la cohesión de todos los fieles, la Acción Católica se encargaría de centralizar todas aquellas actividades inspiradas en ideario católico que tenían lugar en el país. Al igual que en 1919, pero en esta ocasión con un rotundo éxito, se iniciaría un proceso de cercenamiento de los espacios de autonomía al interior del catolicismo en aras de un proyecto de carácter netamente unitario, patrocinado por las máximas autoridades de la Iglesia y en estricto cumplimiento de las directivas emanadas desde Roma. Las mismas apuntaban en una dirección bien clara: la Iglesia debía privilegiar su fortalecimiento como institución y para ello era necesario que la masa de los católicos adhiriera sin reservas al dogma oficial y obedeciera a sus obispos sin plantear ningún tipo de desacuerdo u opinión divergente con la línea oficial de la institución. En párrafos anteriores hacíamos referencia a los intelectuales católicos y su intervención cada vez más activa en los debates públicos.

---

<sup>28</sup> Ver carta enviada por el Papa Pío XI al Episcopado argentino el 4/2 de 1931 en la que expresa su agradecimiento hacia los obispos por haber seguido las sugerencias de monseñor Cortesi, *Criterio* 7/5/1931.

<sup>29</sup> Distéfano/Zanatta, *op. cit.*, p. 76.

El eje articulador de este fenómeno lo constituirían los llamados *Cursos de Cultura Católica*, surgidos hacia mediados de 1922 por iniciativa de tres importantes intelectuales católicos como Atilio Dell’Oro Maini, Tomás D. Casares y César E. Pico, y que contaron con el patrocinio de algunas de las máximas autoridades eclesiásticas, caso monseñor Fortunato J. Devoto y el también monseñor Tomás J. Solari<sup>30</sup>. Sus mentores se proponían el estudio y la difusión de la doctrina católica, con el objetivo que la misma impregnara todas las actividades, tanto públicas como privadas. Los intelectuales católicos se mostraban preocupados ante lo que para ellos constituía una grave limitación apostólica -la ausencia de bases racionales para la fe y la falta de preparación intelectual- resultado, entre otras cosas, de la deficiencia de la enseñanza recibida en la escuela y la universidad, lo cual, sumado a las exigencias de la vida diaria, conspiraban en contra de la formación doctrinaria de los católicos.

Loris Zanatta define a los *Cursos* como el “laboratorio de la revancha católica” y, al mismo tiempo, “cenáculo de los jóvenes nacionalistas”<sup>31</sup>. Desde una posición ideológica muy distinta, Enrique Zuleta Alvarez se refiere a los mismos como “una especie de Universidad católica, donde se impartía una formación teológica, filosófica y cultural ortodoxa”<sup>32</sup>. Lo cierto es que estos cursos actuarían como un puente entre católicos y nacionalistas, los cuales se fueron agrupando en torno a algunas ideas comunes: nacionalismo, integrista, tomismo, anticomunismo, etc. Una de las particularidades de los *Cursos* sería la profunda influencia que ejercería sobre los mismos un grupo de sacerdotes españoles, entre los que se encontraba Zacarías de Vizcarra<sup>33</sup>, quien durante algunos años se desempeñaría como asesor eclesiástico, y nuestro conocido Gabriel Palau<sup>34</sup>. En el marco de una conjunción cada vez más fuerte entre nacionalismo y catolicidad, estos religiosos promoverían una revalorización del componente hispánico de la nacionalidad argentina.

---

<sup>30</sup> Ver Ruschi Crespo, María Isabel, *Criterio: un periodismo diferente. Génesis y fundación. Una respuesta católica al desafío de la presa en la Argentina en la década de 1920*, Buenos Aires, Nuevo Hacer, 1998 y Rivero de Olazábal, R., *Por una cultura católica*, Buenos Aires, 1987; *Universitas*, No. 38, julio-septiembre de 1975.

<sup>31</sup> Zanatta, *op. cit.*, p. 45.

<sup>32</sup> Zuleta Alvarez, E., *El nacionalismo argentino*, Buenos Aires, La Bastilla, 1973, pp. 188-189.

<sup>33</sup> Para la trayectoria de Zacarías de Vizcarra ver Botti, A., *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*, Madrid, Alianza, 1992, pp. 82-84.

<sup>34</sup> En la sección siguiente nos ocuparemos de la trayectoria de este sacerdote español, llegado al país hacia finales de la década del 10’, a raíz de sus diferencias con la jerarquía española.



Como un apéndice de los *Cursos*, aparecería en el mes de marzo de 1928 el semanario *Criterio*<sup>35</sup>. Desde un principio, Dell’Oro Maini se inclinaría por este nombre pues sintetizaba la misión que tendría la publicación –formar el criterio de los ciudadanos- y podríamos afirmar también que guardaba coherencia con los objetivos y los contenidos que se estaban impartiendo en los *Cursos*. Antes de iniciar la asignatura Filosofía, los alumnos debían completar un breve curso de *criteriología*, donde se impartían los fundamentos básicos del *criterio*, partiendo de las nociones de verdad, certeza y evidencia hasta llegar al punto de llegada: el criterio de certeza católico. A través de este aprendizaje, se pretendía que los jóvenes católicos que pasaban por los *Cursos* adquirieran la capacidad de discernir entre lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto, lo verdadero y lo falso, tanto en su vida íntima como en su actuación pública. Si tenemos en cuenta el hecho que la Iglesia argentina estaba ya embarcada, por lo menos desde la mente de sus intelectuales más notorios, en un proyecto de “reconquista” de espacios de poder, no es de extrañar que desde un ámbito como los *Cursos* se buscara dotar a la juventud católica militante de una sólida formación teórica para enfrentarse en pie de igualdad con las ideologías seculares.

Gracias al apoyo prestado por distintas congregaciones de la Iglesia y miembros de familias tradicionales la revista podría asegurarse los medios económicos necesarios no sólo para contar con prestigiosos colaboradores del medio local, sino también publicar artículos de los más importantes pensadores del catolicismo europeo como Hillaire Belloc, Gilbert Chesterton, Jacques Maritain o Giovanni Papini. La paradoja encerrada por la revista durante su primera época era que podía contener simultáneamente una postura filosófica muy tradicional, centrada fundamentalmente en la figura de Santo Tomás de Aquino, y el vanguardismo estético de los jóvenes de Martín Fierro y otros grupos afines. Así, bajo el paraguas del catolicismo, podían convivir hombres con diferentes actitudes mentales y opciones políticas como Jorge Luis Borges, Eduardo Mallea, Manuel Gálvez, Rómulo Carbia y Leonardo Castellani.

Tres años después de su creación, *Criterio* establecería una relación aún más cercana con la Iglesia al ser absorbida por la Acción Católica. En un intento por estrechar los lazos de la publicación con la jerarquía eclesiástica, el arzobispo de

---

<sup>35</sup> Ver Ruschi Crespo, *op. cit.* y Rapalo M., “La Iglesia Católica argentina y el autoritarismo político: la

Buenos Aires, Fray José María Bottaro desplazaría a Vizcarra y nombraría en su lugar al jesuita José María Blanco. Ante la creciente injerencia de los obispos, el grupo de colaboradores más inclinados hacia la libertad artística y la renovación estético-literaria se encaminaría hacia la escisión <sup>36</sup>. Entre ellos se encontraba Atilio Dell'Oro Maini, quien presentaría su renuncia y junto con varios jóvenes fundarían una nueva revista llamada *Número*, dirigida por Julio Finguerit, que saldría a la calle entre enero de 1930 y diciembre de 1931. La dirección de *Criterio* pasó a ser ocupada por el periodista Enrique Osés, dueño de una vasta trayectoria en grupos y publicaciones filofascistas. Finalmente, en 1932, monseñor Gustavo Franceschi se convertiría en el nuevo director de la revista a instancias de monseñor Copello, marcando el inicio de una nueva etapa caracterizada por un renovado interés por la Doctrina Social de la Iglesia.

En resumidas cuentas, podríamos afirmar que la Iglesia argentina ingresaría en la década del treinta experimentando cambios muy importantes. De una institución que había ingresado en el siglo XX abroquelada en torno a sí misma y preocupada más por la organización y la profundización de la vida religiosa que por la lucha concreta contra las ideologías negadoras de Dios, pasaríamos a una institución ávida de intervenir activamente en todos los terrenos. Luego de varios años de encierro sobre sí misma, la Iglesia protagonizaría un verdadero salto cualitativo, marcado por la conjunción entre las manifestaciones propias de la vida religiosa y una renovada proyección social de su doctrina. Es decir, dos esferas –la estrictamente religiosa y la social- que hasta ese momento habían permanecido escindidas, comenzaban a tender puentes entre sí, lo cual le va permitiendo apuntalar sus aspiraciones de poder. Como parte de esta tendencia, la problemática obrera pasaría lentamente a ocupar un lugar cada vez más prominente entre los cuadros del catolicismo, como si hubieran advertido que la clase trabajadora constituía un actor social con el cual se debía contar sí o sí a la hora de construir un proyecto político viable. Un puñado de intelectuales católicos como monseñor Franceschi empezaron a plantearse seriamente el desafío de cómo *ganar* a los obreros y qué papel desempeñarían los mismos en una hipotética sociedad regida por los principios del cristianismo. En este sentido, acontecimientos como la Revolución de Asturias, donde obreros y religiosos parecían encontrarse en veredas opuestas,

---

revista *Criterio*, 1928-1931” en Anuario del IHES, V, Tandil, 1990.

constituirían para Franceschi y sus compañeros de ruta una verdadera fuente de donde se podían extraer lecciones para la práctica, que si la Iglesia era capaz de aprovechar, le permitirían contrarrestar la influencia de las distintas variantes de la izquierda sobre el movimiento obrero.

---

<sup>36</sup> Barbero M. y Devoto F., *Los nacionalistas*, Buenos Aires, CEAL, 1983, p. 87.

### **Capítulo III:**

#### **El catolicismo social español:**

##### **III.1) Primeras experiencias:**

---

El catolicismo español ingresaría en el siglo XX marcado por una tendencia que con el correr de los años le ocasionaría enormes dificultades: su *retraso* en materia social. Durante el siglo XIX, España experimentaría profundos cambios en su estructura socioeconómica. La población crecería hasta casi doblar su número, constituyendo este el mayor crecimiento demográfico de la historia de España. En el campo, las desamortizaciones<sup>1</sup> y el funcionamiento del mercado capitalista generaron, desde mediados de siglo, una gran expansión del área de cultivo, que gradualmente sería detenida por el carácter rudimentario de las técnicas agrícolas y la mala calidad de la mayoría de los suelos. A diferencia de otros países de Europa meridional, el desfase entre los niveles de productividad de la tierra y la cantidad de población no condujo a un aumento inmediato del flujo inmigratorio. Como consecuencia de ello, se iría conformando un proletariado rural y urbano que no podría ser absorbido por las industrias surgidas en Cataluña y el País Vasco. Las condiciones de vida de los jornaleros de las regiones meridionales se tornaron particularmente penosas a causa del subempleo crónico. En las ciudades, por su parte, la pobreza y los altos índices de desocupación generaron un clima hostil, sobre todo en las barriadas obreras, donde la agitación revolucionaria encontraba un terreno cada vez más fértil.

La asistencia y la caridad hacia los pobres había sido una de las funciones tradicionales de la Iglesia. Sin embargo, la reducción de ingresos provocada por las desamortizaciones la obligaron a suprimir o, en el mejor de los casos, limitar este tipo de tareas. Como afirma

---

Rafael Sanz de Diego, la liquidación de la renta de sus propiedades y la supresión del diezmo obligó a los eclesiásticos a cambiar su “rol social” y a abandonar “casi por completo” dos de sus esferas de acción primordiales: la beneficencia y la enseñanza<sup>2</sup>. En un momento en el cual las necesidades de los sectores más postergados aumentaban y se tornaban más urgentes, la Iglesia ya no disponía de los medios económicos de antaño que, en alguna medida, le hubieran permitido aliviarlas.

Las diferentes órdenes religiosas serían las encargadas de llevar adelante la labor de promoción social. Se mantuvieron las congregaciones anteriores y aparecieron otras nuevas, sobre todo femeninas, como el caso de las Hermanitas de la Cruz o de las Hospitalarias del Sagrado Corazón, consagradas a las prácticas caritativas entre los pobres y que impulsarían la creación de hospitales y orfanatos. Proliferaron las escuelas gratuitas, los comedores y los centros de esparcimiento. Entre las varias obras educativas podríamos nombrar algunas como las Escuelas del Ave María, fundadas en 1888 y destinadas a las clases humildes. Hacia fines del siglo, se instalaron dos congregaciones modernas, la de los salesianos y la de los Hermanos de las Escuelas Cristianas, que reservaban un ochenta por ciento de sus plazas para alumnos gratuitos. Por esta misma época, surgieron alrededor de cuarenta nuevas órdenes femeninas, dedicadas en su mayoría a la enseñanza. Pero así y todo, parece ser que sólo una pequeña proporción de los pobres urbanos habrían accedido a los beneficios de este tipo de emprendimientos.

Las obras de la Iglesia en el terreno social no impedirían que desde las distintas expresiones de la izquierda española se la acusara de ser *cómplice* de la explotación capitalista y *aliada* de la burguesía. Desde un plano teórico, las acusaciones de este tipo tendrían bastante asidero. En las jerarquías de la Iglesia no advertimos manifestaciones de abierta hostilidad hacia el sistema capitalista. Es más, la doctrina social de la Iglesia, expuesta en encíclicas papales como la *Rerum Novarum* de León XIII, reconocía y legitimaba la existencia de la propiedad privada<sup>3</sup>, así como de la desigualdad intrínseca

---

<sup>1</sup> Ver Cárcel Ortí, V., “El liberalismo en el poder (1833-1868)”, en Cárcel Ortí, V. (comp.), *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, tomo V, pp. 137-143 y pp. 161-164.

<sup>2</sup> Sanz de Diego, R., “La Iglesia española ante el reto de la industrialización”, en Cárcel Ortí, V. (comp.), *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, tomo V, p. 589.

<sup>3</sup> En la *Rerum Novarum*, León XIII sale al cruce de los socialistas que abogaban por la sustitución de la propiedad privada por la colectiva y expone los perjuicios que encerraba tal propuesta: “Se abriría la puerta a mutuos odios, murmuraciones y discordias, quitando al ingenio y diligencias de cada uno todo estímulo, se secarían necesariamente las fuentes mismas de la riqueza y esa igualdad que en su pensamiento se forjan; no

entre los hombres <sup>4</sup>. Pero al mismo tiempo, el goce de la propiedad privada imponía deberes, relacionados con su uso: “(...) se debe distinguir entre la justa posesión del dinero y el uso justo del mismo dinero”<sup>5</sup>.

El apoyo que la Iglesia le podía brindar al capitalismo no era incondicional. Si bien la condena hacia el ateísmo, el materialismo y el colectivismo propugnados desde las izquierdas era unánime, también se hacían manifestaciones contra la avaricia y la insensibilidad de muchos ricos. León XIII era muy claro al respecto cuando se ocupaba de enumerar las importantes obligaciones que los patronos tenían para con sus obreros <sup>6</sup>.

Veamos ahora en que contexto la Iglesia sostenía este tipo de ideas. Ya dijimos anteriormente que el cambio de siglo encontraba a la sociedad española atravesando un proceso de grandes transformaciones. De la mano de las primeras etapas de la industrialización, aparecerían una serie de contradicciones que se irían ahondando hasta transformarse en situaciones altamente conflictivas. La asimetría en la distribución de la riqueza y las frustraciones asociadas a las penurias económicas tendrían un fuerte impacto en los ámbitos obreros. Muy pronto, el resentimiento mutaría en formas virulentas de lucha de clases.

Frente a este panorama, la Iglesia asumió una posición que podríamos calificar de conservadora. Mientras un número importante de obreros se *radicalizaba* bajo el influjo de la izquierda revolucionaria, la Iglesia respondía con llamamientos a la virtud, la resignación y la disciplina. Se aceptaba la necesidad de justicia social, pero de ninguna manera se

---

sería, en verdad, otra cosa que un estado tan triste como innoble de todos los hombres sin distinción alguna. De todo lo cual se ve que aquel dictamen de los socialistas –a saber, que toda propiedad ha de ser común– debe rechazarse absolutamente, porque daña a los mismos a los que se trata de socorrer; pugna con los derechos naturales de los individuos y perturba los deberes del Estado y la tranquilidad común. Quede, pues, asentado que cuando se busca el modo de aliviar a los pueblos, lo que principalmente y como fundamento de todo se ha de tener, es eso: **se debe guardar intacta la propiedad privada ...**” *Rerum Novarum*, Buenos Aires, Paulinas, p. 16.

<sup>4</sup> En la segunda parte de la encíclica, León XIII expone la posición de la Iglesia sobre la cuestión de la desigualdad humana: “sea, pues, el primer principio, y como la base de todo, que no hay más remedio que acomodarse a la condición humana que en la sociedad civil no pueden ser todos iguales, los altos y los bajos” *Ibidem*, p. 18.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>6</sup> La doctrina cristiana preveía los siguientes deberes para los patronos: “... hacer que a sus tiempos se dedique el obrero a la piedad; no exponerlo a los atractivos de la corrupción, ni a los peligros de pecar, ni en manera alguna estorbarle el que atienda a su familia y el cuidado de ahorrar...; no imponerle más trabajo del que sus fuerzas puedan soportar, ni tal clase de trabajo que no resistan su sexo y su edad ...; “pero entre los principales deberes de los amos, el principal es dar a cada uno lo que es justo ...; los ricos y los amos deben acordarse de que oprimir en provecho propio a los indigentes y menesterosos y explotar a la pobreza ajena para mayores lucros es contra todo derecho divino y humano” *Ibidem*, p. 21.

admitía la rebelión abierta contra el orden imperante. En el trabajo de Javier Tusell encontramos una cita muy ilustrativa acerca de la posición asumida por la Iglesia frente a la escalada de los conflictos sociales. En un informe elaborado por la Congregación del Hospital de San Pedro de Madrid se exponían algunos argumentos referidos al papel de la Iglesia como garante del orden social:

---

“La religión es el lazo que une al hombre con Dios. ¿Qué será de aquél si el lazo se rompe? Y si la ligadura se deja aflojar, ¿cómo resistir el hombre a tantos y tan rudos embates como le hacen toda clase de enemigos? Se quiere, y con razón, que el obrero respete a las autoridades...; hágase, ante todo, que tema y ame a Dios. Se desean obreros sufridos y que no se insurreccionen ni se entreguen a huelgas..., procúrese que amen e imiten a Jesús, modelo de paciencia y resignación en el taller de sus castísimo padre putativo. Se reconoce como necesaria en el obrero la afición y el gusto al trabajo...; pues que vea en el trabajo, más que un derecho a retribución forzosa en este mundo, un deber religioso, cuyo exacto cumplimiento le será galardonado con recompensa eterna en el cielo”<sup>7</sup>.

Más allá de todo esto, un número reducido de sacerdotes decidió adoptar una actitud más comprometida, impulsando la formación de asociaciones católicas entre los obreros de las ciudades. Estas iniciativas toman el nombre de Círculos de Obreros<sup>8</sup>. Los Círculos constituían organizaciones de carácter interclasista, ya que incluían en sus filas tanto a obreros como a patronos. Se los concebía como un ámbito en el cual podrían superarse los odios de clase, tal como proclamaban constantemente las autoridades de la Iglesia. El primer Círculo fue fundado por un sacerdote carlista en 1851 en Barcelona<sup>9</sup>. Este primer intento sería breve, ya que tres años más tarde las autoridades expulsarían al fundador a causa de su filiación política. Entre 1865 y 1872 se crearon otros Círculos en Madrid, Alcoy<sup>10</sup> y Manresa<sup>11</sup>, pero la mayor parte de los mismos aparecerían con la Restauración.

---

<sup>7</sup> Citado en Tusell, J., *Historias de la Democracia Cristiana*, Madrid, SARPE, 1986, pp. 18-19.

<sup>8</sup> Andrés-Gallego los define como “asociaciones de obreros y dirigentes (no sólo patronos) que pretendían conseguir sobre todo la armonía social y secundariamente la reforma de las condiciones del proletariado, por medio de la moralización, la educación, el recreo y una acción económica, de tipo cooperativo principalmente” (AG, p. 159)

<sup>9</sup> Ver Payne, S., *El catolicismo español*, Barcelona, Planeta, 1984, p. 156.

<sup>10</sup> Según Andrés-Gallego, el de Alcoy constituiría el “primer círculo español” propiamente dicho, inspirado en el modelo francés de los círculos del Conde de Mun inaugurados tan sólo un año antes, en 1871. El autor afirma al respecto que “...lo que nace en España en 1872, con ese nombre, quiere explícitamente ser repetición de lo que acababa de inaugurarse en Francia...”. La obra de de Mun nace como respuesta a la

Del rosario de experiencias de esta época, la única medianamente exitosa<sup>12</sup> parece haber sido aquella impulsada por el jesuita Antonio Vincent, de quien Tusell opina que habría sido el iniciador del catolicismo social en España<sup>13</sup>. Su obra se concentraría en la diócesis valenciana, pero luego se prolongaría hacia Tortosa y Barcelona.

En los círculos se privilegiaban las actividades recreativas y religiosas. Las reivindicaciones salariales eran dejadas de lado en nombre de la *armonía* entre las distintas clases sociales. Los fines económicos quedaban reducidos a una serie de disposiciones de tipo cooperativo o mutualista de alcance muy limitado, tales como los socorros para los obreros enfermos o las Cajas de Ahorro. Paternalismo sería el término que mejor definiría el accionar de este tipo de organización. Este rasgo se veía reflejado en el pensamiento de Vincent, su principal mentor, cuando emitía su opinión sobre las huelgas:

“Una mayor duración o una mayor dificultad del trabajo y la idea de que el jornal es corto dan no pocas veces a los obreros pretexto para alzarse en huelga y entregarse de su voluntad al ocio. A este mal frecuente y grave debe poner remedio la autoridad pública, porque semejante cesación del trabajo no sólo daña a los amos y aun a los mismos obreros, sino que perjudica al comercio y a las utilidades del Estado, y, como suele andar muy lejos de la violencia y la sedición, pone muchas veces en peligro la pública tranquilidad”<sup>14</sup>.

Recién durante la primera década del siglo XX iría ganando terreno la propuesta de crear sindicatos católicos. Hasta ese entonces, lo más avanzado que produciría el catolicismo en materia social serían los Círculos de Obreros.

---

*Commune* y la propaganda revolucionaria de la I Internacional. Andrés-Gallego, J., *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984, p. 178.

<sup>11</sup> Baldomero Jiménez Duque sostiene que este sería el primer círculo de obreros creado en la península (1864), Jiménez Duque, B., “Espiritualidad y apostolado”, en Cárcel Ortí, V.(comp.), *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, p. 458.

<sup>12</sup> Nos podemos dar una idea de la buena marcha de la empresa de Vincent a partir de los datos aportados por Tusell: “la propaganda del padre Vincent, incesante, consiguió que en un período relativamente corto el número de círculos fuera creciendo: en la diócesis de Valencia, en la que se centró su actuación, existían 40 círculos y 27 patronatos en 1893, con un total de más de 16.000 socios, de los que unos 3000 eran protectores (es decir, no obreros)...; dos años después había en toda España 169 círculos y el número de socios sobrepasaba los 36.000...”

<sup>13</sup> Tusell, *op. cit.*, p. 24.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 35.



### III.2) El impacto de la *Rerum Novarum* en España:

La publicación de la encíclica *Rerum Novarum* en 1891 tendría un impacto diferenciado en el catolicismo social español. El documento habría encontrado una recepción muy favorable en el Episcopado español. Así lo da a entender Sanz de Diego cuando afirma que la misma habría influido “notablemente en la forma con que los pensadores católicos abordaron el tema social”<sup>15</sup>. Antes de esa fecha, el autor sostiene que el pensamiento católico estaba teñido de paternalismo, defensa cerrada de la propiedad, miedo y condena hacia los movimientos obreros y nostalgia de la sociedad preindustrial, propugnando la limosna para los ricos y el ahorro y la resignación para los pobres como única solución<sup>16</sup>. Pero a partir del momento en el que la encíclica se dio a conocer en la península, se desencadenaría una gran actividad en el mundo católico: congresos, conferencias, asambleas diocesanas y regionales de sacerdotes, etc.

Entre 1889 y 1902, se celebraron seis congresos católicos, con una asistencia donde predominaban los seglares, pero dirigidos y patrocinados por la jerarquía. Desde el catolicismo, Sanz es bastante crítico a la hora de hacer un balance del impacto de la encíclica y de la obra de los congresos. Con respecto a la primera, señala que más allá de la relativa apertura ideológica que provocó, sus efectos sólo se harían sentir entre sectores minoritarios, mientras que el conjunto de los católicos se habría mantenido apegado a los “viejos esquemas”<sup>17</sup>. Al abordar el tema de los congresos, el autor concluye que “su eficacia fue muy escasa” y “casi nula en el orden práctico”, entre otras cosas debido a lo que él califica como “silencios desazonantes” de obispos y seglares sobre cuestiones tan cruciales como la reforma de la estructura social y económica del país<sup>18</sup>. Frances Lannon, con una mirada aún más crítica hacia el accionar de la Iglesia, afirma lisa y llanamente que los congresos habrían sido desechados “por su inutilidad”. En su opinión, la falencia más grande del catolicismo social era que en sus análisis se abogaba por la regeneración moral

---

<sup>15</sup> Sanz de Diego, *op. cit.*, p. 625.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 625.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 626.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 624.

de los trabajadores y no por una reforma económica que permitiera elevar su nivel de vida  
19

El impacto en el campo de la teoría no repercutiría favorablemente en las experiencias sociales de los católicos. La cantidad de obreros nucleados en los Círculos seguiría siendo reducida. Los pocos que se acercaban lo hacían más que nada por la beneficencia, a punto tal que el propio Vincent admitiría durante los últimos años de su vida la insuficiencia de los mismos. Ante al agotamiento de la propuesta, se desarrollaría paulatinamente entre los clérigos y los pensadores socialcristianos<sup>20</sup> más flexibles una nueva mentalidad. Como sostiene Tusell, ya no se trataba de “resolver el problema social gracias a la caridad”, sino a través de la “justicia social”<sup>21</sup>. Una aspiración común en todos ellos sería la de poner en práctica las enseñanzas pontificias. Esta postura los llevaría a distanciarse de algunos de los tópicos del pensamiento cristiano de ese momento. A diferencia del paternalismo y el elitismo de sus antecesores, ellos se propondrían acercarse a las masas. No serían partidarios de un cambio radical del régimen económico imperante, pero denunciarían sus injusticias y alentarían la puesta en práctica de algunas reformas. Desecharían cualquier tipo de solución violenta de los conflictos laborales, pero reconocerían el derecho a la huelga. La inexperiencia, las deficiencias de su formación teórica y la falta de iniciativa orientarían sus miradas hacia modelos foráneos. Si en política Italia era el ejemplo más recurrente, el *Volkverein* germano y los sindicatos católicos belgas constituirían las principales fuentes de inspiración en lo social. Estos cambios de enfoque se expresarían en toda una serie de nuevas tentativas de organización de los trabajadores.

---

<sup>19</sup> Lannon, F., *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia católica en España 1875-1975*, Madrid, Alianza, 1987, p. 179.

<sup>20</sup> Entre los más destacados podríamos nombrar a Severino Aznar, Alvaro López Núñez, Maximiliano Arboleya, Salvador Minguijón e Inocencio Jiménez entre otros.

<sup>21</sup> Tusell, J., *op. cit.*, p. 70.

### III.3) Un punto de quiebre: los sindicatos católicos

En enero de 1905 aparecería en Bilbao la primera Unión profesional de albañiles en el Patronato de San Vicente de Paul. Durante ese mismo año se formarían otras organizaciones de este tipo en el resto de Vizcaya<sup>22</sup>. Estas uniones tenían dos particularidades: estaban formadas exclusivamente por obreros y no usaban el nombre de sindicato, pues el término continuaba teniendo una connotación negativa. Constituían entonces una especie de estación intermedia entre los círculos de obreros y patronos y un sindicato propiamente dicho. Por lo general, las uniones procuraban evitar conflictos con la patronal, lo cual podía favorecer a alguno de sus miembros en su lugar de trabajo, pero al mismo tiempo, esta política les impediría obtener ventajas económicas como entidad gremial y ahuyentaría a muchos de sus posibles socios.

Barcelona vería nacer en 1907 a una de las organizaciones más activas del catolicismo social español, la Acción Social Popular (ASP) de nuestro conocido, el jesuita Gabriel Palau<sup>23</sup>. El caso de la ASP fue bastante particular. No se la podía catalogar ni como un partido ni como un sindicato. Tampoco constituía una institución de caridad, si bien fomentaba las obras benéficas. Su tarea esencial era la propagandización de los principios de la doctrina católica, siguiendo el modelo del ya citado *Volkverein* alemán y de la *Unione Popolare* italiana<sup>24</sup>. La ASP desarrollaría una intensa tarea entre los católicos con el objeto de avivar su interés por la “cuestión social” y entre los obreros, para derribar las barreras que los alejaban de la religión. En este campo específico, se organizaron algunas uniones profesionales y una modesta sociedad obrera de seguro y asistencia. Contemplando la modestia de los diferentes emprendimientos de los católicos sociales de la época, la labor de la ASP en Cataluña se podría calificar como exitosa. Hacia 1916, la organización contaba con alrededor de 27000 asociados, en un momento en que la Acción Católica española (ACE) no alcanzaba esa cifra en todo el territorio español. Asimismo, poco antes

---

<sup>22</sup> Andrés- Gallego opina que el término unión profesional era seguramente la traducción española de los sindicatos católicos belgas e italianos. Andrés- Gallego, *op. cit.*, p. 291.

<sup>23</sup> En 1916, a raíz de sus diferencias con otras organizaciones y la misma jerarquía, se trasladaría a la Argentina, en donde colaboraría con la organización de la Acción Católica.

<sup>24</sup> Así lo deja en claro Tusell a partir de revisar los documentos de la ASP. Tusell, *op. cit.*, p. 61.

de su desaparición, la ASP se podía jactar de haber organizado 1844 actos de propaganda oral y de haber publicado 7252780 impresos<sup>25</sup>.

La gran paradoja que encierra la experiencia de la ASP, así como la de otros de los intentos más audaces de los católicos sociales españoles, sería que los mayores obstáculos que tuvieron que enfrentar muchas veces no provinieron de aquellos que podríamos identificar como sus enemigos naturales, los anarquistas y los socialistas, sino de las propias filas de la Iglesia. Nos estamos refiriendo específicamente a Claudio López Bru, marqués de Comillas, un millonario barcelonés, terrateniente y con fuertes inversiones en la industria naviera. En 1896 fundaría junto con Carlos Martín Álvarez y el duque de Sotomayor el Consejo Nacional de Corporaciones Católicas Obreras (CNCCO), organismo desde el cual dominaría la escena católica en el terreno de las relaciones laborales con un alto grado de miopía política. Tres años más tarde asumiría la presidencia de la Acción Católica, cargo que ocuparía hasta su deceso, ocurrido en 1925. Durante su dilatada gestión se ocuparía preferentemente del desarrollo de hábitos religiosos entre los obreros, desatendiendo sus necesidades más acuciantes. Una y otra vez boicotaría la labor de aquellos laicos y religiosos promotores de un enfoque más avanzado sobre los temas sociales. Nadie conseguiría eclipsar su figura, apuntalada por la jerarquía, y sería el catolicismo español en su conjunto quien pagaría caro los errores cometidos por ambos.

Merece un párrafo aparte la historia de la Acción Católica durante los primeros decenios del siglo pasado -Tusell no duda en calificarla de "triste"<sup>26</sup>- pues constituye otro de los casos que ilustrarían mejor la visión *limitada* y hasta *ingenua* sobre el conflicto social que tenía el catolicismo español. Como se partía de un diagnóstico errado, pues se desconocían las causas materiales que conducían al enfrentamiento entre patronos y trabajadores, quedando todo reducido a un dilema moral, no es extraño que las soluciones propuestas resultaran obsoletas en la mayoría de los casos. La Acción Católica pretendería constituirse como un agente transformador de la sociedad española, pero lo haría a través de la aplicación de recetas superficiales. Se pondría gran empeño en la realización de ostentosas manifestaciones piadosas como las peregrinaciones de obreros financiadas por Comillas hacia los grandes santuarios o la misma Roma, pero se descuidaría la formación de poderosas organizaciones obreras y estudiantiles, como llegarían a serlo las HOAC

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 63.

(Hermandades Obreras de la Acción Católica) o la JOC (Juventud Obrera Católica) durante las décadas del 50' y 60'<sup>27</sup>, aunque en un contexto muy diferente al que nos encontramos analizando. Como veremos en breve, errores de este tipo jalonarían la marcha del catolicismo social hasta el estallido de la Guerra Civil y darían como resultado un progresivo distanciamiento entre la Iglesia y los trabajadores.

Retomando nuestro eje, podríamos aseverar que, probablemente, la expresión más auténtica de las nuevas miradas que ganaban terreno dentro del catolicismo social y de la transición desde las prácticas benéficas de los círculos hacia formas de organización cualitativamente distintas, sería la aparición de los sindicatos profesionales a partir del segundo decenio del siglo. El iniciador de la nueva tendencia sería el dominico Pedro Gerard, aragonés, licenciado en Ciencias y muy influido por las ideas de su compañero de Orden religiosa, el padre Rutten. El anticlericalismo de muchos obreros y las huelgas recurrentes habían despertado la preocupación de Gerard, quien recurrió a Rutten en busca de consejos. El dominico belga le respondería marcándole una pauta que constituiría la raíz de su actuación: la conformación de sindicatos *puramente* obreros, sin la injerencia de elementos patronales. Gerard la pondría práctica en 1912, con la Federación Católica de Sindicatos Profesionales en Jerez de la Frontera <sup>28</sup>. Su creación seguiría el sendero recorrido hasta ese momento por los activistas católicos, ya que contaría con el apoyo de Patricio Garvey, figura prominente del conservadorismo local y uno de los individuos más ricos de la región. El mismo Gerard puede ser ubicado en la ortodoxia cristiana; era antisocialista y defendía la propiedad privada. Pero ello no impedía que criticara los métodos de la beneficencia católica y que frente a las necesidades que veía a su alrededor reclamara mejores salarios para los trabajadores.

Los *Sindicatos Libres* de Gerard –libres en tanto no admitían la presencia de empresarios en sus filas y no eran confesionales pese a su condición de católicos– se expandirían poco a poco hacia otras regiones de España. Un colaborador suyo y compañero de Orden, el padre José Gafo Muñiz, impulsaría la creación de un sindicato de ferroviarios

---

<sup>26</sup> Tusell, *op. cit.*, p.43.

<sup>27</sup> Ver Lannon, *op. cit.*, pp. 274-281.

<sup>28</sup> La comarca de Jerez estaba atravesando una grave crisis económica debido a un rápido declive de las exportaciones de vino. La población asalariada identificaba a la Iglesia como la causante de sus penurias y como prueba de ello, en 1910 una Virgen sacada en procesión fue apedreada e insultada por una multitud.

en Madrid a mediados de 1914. Esta iniciativa atravesaría dificultades similares a las de Gerard, como por ejemplo, la obligación de contar con la aprobación del obispo local. Gafo y Gerard acumularían sus fuerzas en paralelo, pero sin ninguna relación directa con la acción de los dominicos. Tendríamos también el caso del canónigo ovetense Maximiliano Arboleya Martínez. Cultor del pensamiento católico europeo, Arboleya sería uno de los pensadores católicos con ideas más innovadoras, a lo cual le sumaría un gran espíritu militante. En 1914 fundó los Sindicatos de Trabajadores Independientes de Oviedo, que llegaría a reunir unos 661 afiliados<sup>29</sup>. Al igual que los *libres*, los *independientes* tendrían dificultades con empresarios católicos y con algunos obispos. Seguramente porque Arboleya reconocía que tanto los sindicatos socialistas como los anarquistas habían conseguido mejoras para los mineros y por este motivo se habían hecho merecedores de su confianza. Como los dos dominicos, pensaba que los sindicatos católicos debían abocarse a las relaciones industriales y no solo al mejoramiento de la vida espiritual de los trabajadores.

Llegado este punto, el lector podría preguntarse: ¿cuáles eran las ideas que articulaban a estas nuevas expresiones del catolicismo social español?. En los párrafos anteriores ya lo hemos insinuado, ahora buscaremos darles una forma definitiva. Tendríamos entonces dos grandes puntos de acuerdo en estos pensadores y activistas: en un primer plano, la conciencia de la creciente merma de la adhesión al catolicismo entre las clases menesterosas y, en segundo, la disconformidad con las formas de actuación social impulsadas desde los círculos de obreros. Aquí podemos advertir la presencia de una estrecha relación con una de las cuestiones que estamos abordando, la de los sindicatos católicos. Si el regreso a las filas de la Iglesia de aquellos trabajadores que la habían abandonado constituía una prioridad, desde esta corriente se tenía la certeza de que la creación de sindicatos era el camino adecuado, pero su aparición sacaría a la luz las profundas divergencias existentes entre los distintos sectores del catolicismo social. Las fuerzas más conservadoras de esta corriente, que Gafo denominaba *comillistas*, pretendían seguir atando el tratamiento de la “cuestión social” a la beneficencia, mientras que *libres e independientes* apostaban a una acción social no centrada en la confesionalidad, sino en una

---

Hechos como éste, sumados al crecimiento ostensible del anarquismo jerezano lo estimularían a buscar alternativas para enfrentar estos peligros.

<sup>29</sup> Ver Andrés-Gallego, *op. cit.*, p. 326.

militancia sindical orientada hacia la obtención de mejoras concretas en beneficio de los trabajadores. Desde un primer momento, los primeros entorpecerían cualquier tentativa contraria a su posición.

Comencemos por el caso paradigmático de Gerard. En 1912, apenas comenzada su labor, el fraile aragonés intervino en la Semana Social de Pamplona<sup>30</sup>, donde pronunciaría un encendido discurso de enorme repercusión entre los grupos dirigentes de los círculos de obreros y de los sindicatos católicos, acto que conduciría a la suspensión de este tipo de eventos, que sólo volverían a celebrarse a partir de 1933, ya durante la II República. En dicho discurso, Gerard denunciaría los errores del catolicismo social y las pruebas de confesionalidad para los obreros, proclamando al mismo tiempo la necesidad de construir sindicatos católicos que constituyeran verdaderas *sociedades de resistencia*, al estilo de los sindicatos socialistas. Los directivos de la CNCCO, organizadores de las conferencias, se sintieron muy molestos a causa del contenido y el tono de su intervención. Las acusaciones contra su persona llegarían a oídos del nuncio y de allí hasta Roma. A partir de ese momento, el fraile jerezano se ganaría la antipatía de muchos. En 1913, el arzobispo de Zaragoza le prohibiría brindar conferencias en su ciudad, una medida similar a la tomada por Roma entre 1912 y 1913. Igualmente, estos hechos puntuales no deberían conducirnos a sacar conclusiones apresuradas a la hora de identificar a sus principales detractores. Los autores como Lannon que han consultado los documentos existentes no colocan en la última categoría ni al Vaticano ni al Maestro General de los dominicos. Muy por el contrario, sus principales enemigos habrían sido grupos e individuos dentro de la propia España. Por empezar, su superior provincial, el padre Casas, y varios priores dominicos, así como los jesuitas y sus asociaciones seglares de la comarca jerezana, quienes intentarían detener su actividad en repetidas oportunidades. Sus credenciales ortodoxas, ratificadas en su entrevista con el Secretario de Estado del papa Pío X, el tradicionalista Merry del Val, no alcanzarían a detener los embates de los sectores recalcitrantes, quienes lo obligarían a abandonar su labor en 1916.

Una suerte parecida correrían los sindicatos de Gafo, aunque este no fuera silenciado tan bruscamente como su compañero. El cardenal Enrique Reig y el obispo de

---

<sup>30</sup> Las semanas sociales constituían una especie de simposio sobre temas socialcristianos que en España comenzaron a organizarse a partir de 1907, siguiendo el ejemplo de los católicos alemanes y franceses. Ver Andrés- Gallejo, *op. cit.*, pp. 356-357.

Madrid siempre le serían hostiles. La jerarquía y el CNCCO los marginarían constantemente, especialmente a causa del diagnóstico del cual partían Gafo y sus compañeros: la Iglesia era odiada por muchos pobres debido a la connivencia de muchos de sus miembros con sectores burgueses, insensibles ante sus reclamos. La ortodoxia de Gafo tampoco admitía dudas. Incluso parecería que no sentía animosidad hacia Comillas, pues le reconocía sus aparentes buenas intenciones. Pero ello no impediría que siguieran ocupando veredas opuestas.

Dentro del clero diocesano, Arboleya era el mayor obstáculo para Comillas y sus colaboradores, sobre todo porque su labor entre los mineros asturianos le garantizaba cierta popularidad en la región. Además, en 1915 intentaría conformar junto con los *libres* y, hecho muy novedoso para la época, el apoyo del cardenal Guisasola y Menéndez<sup>31</sup>, una central obrera católica que uniera a las diversas tendencias del sindicalismo profesional. En un primer momento, la iniciativa parecía ir viento en popa, pero algunos desacuerdos entre sus impulsores, sumados a la acción conspirativa de sus rivales conservadores, terminarían abortándola.

Podríamos afirmar que hasta la anulación de la Constitución liberal en 1923, los esfuerzos desplegados por el catolicismo social para ganarse el favor de los trabajadores industriales habían sido poco fructíferos. Los estrechos marcos ideológicos de los sectores conservadores entorpecieron la marcha tanto de los círculos conducidos por ellos mismos como, claro está, de los sindicatos profesionales que surgían como una opción renovadora. Ante el desinterés por sus necesidades reales, muchos obreros se inclinaban por las alternativas ubicadas en las antípodas de la línea oficial de la Iglesia: el socialismo y el anarquismo. El desencanto entre la clase asalariada adquiriría ribetes aún más virulentos

Los estallidos de violencia proletaria contra el personal eclesiástico, los edificios religiosos y las procesiones se tornaron recurrentes. Entre ellos podríamos citar uno particularmente grave, como fue la Semana Trágica de Barcelona, en 1909. Un escritor católico catalán llamado Joan Maragall<sup>32</sup> expresaría su honda preocupación ante las ruinas de una iglesia quemada en la ciudad condal. Lo más interesante de su testimonio no sería la

---

<sup>31</sup> Guisasola fue uno de los pocos obispos españoles proclive a la organización de verdaderas asociaciones de trabajadores, posición que lo acercaría a Arboleya y Gerard.

<sup>32</sup> Maragall, Joan, "La Iglesia quemada", en *Elogio de la palabra y otros artículos*, Salvat, Estella, 1970, pp. 106-113.



entendible congoja que siente este hombre frente al hecho en sí mismo, sino las conclusiones que le animaría a sacar. Más allá de la condena moral que podrían merecer los ataques hacia personas y edificios de la Iglesia, el autor advertía que detrás de ellos podían encontrarse motivaciones no justificables pero sí entendibles. Si el mayor compromiso de la Iglesia era la defensa de un orden social en el cual muchos trabajadores creían ver la fuente de sus penurias, ¿era descabellado pensar que la institución podía convertirse en uno de los blancos predilectos de su resentimiento?. Para Maragall, la respuesta era negativa, y por esta razón proclamaría la necesidad urgente de un cambio de rumbo que le permitiera evitar los costos que implicaba una identificación tan desprovista de matices con el *statu quo*<sup>33</sup>. En planteos como los de Maragall estaría condensado el dilema que el catolicismo español no podría resolver: preservación total del orden social o apertura al reformismo moderado y antisocialista de los *libres* y los *independientes*, orientados hacia una acción sindical tendiente a la obtención de un mejoramiento de los salarios y de las condiciones laborales de la clase obrera.

Los enfrentamientos muchas veces violentos entre los partidarios de una y otra corriente se prolongarían en el tiempo, frustrando todos los intentos de unidad, incluso los más sinceros, como aquél fogoneado por Guissasola en febrero de 1919. En aquella ocasión, el cardenal, dueño ya de una vasta experiencia en el campo laboral, elaboraría junto con Arboleya un nuevo programa de acción que incluía toda una serie de reivindicaciones sociales, mediante las cuales se esperaba lograr la unión de todos los sindicatos de inspiración cristiana. Para tal fin, se convocaría a una asamblea destinada a evaluar el proyecto. Como era de esperar, la corriente *comillista* juzgaría que su contenido era demasiado avanzado, aunque solamente lograría introducir una modificación en virtud de la cual se establecía que los sindicatos católicos debían ser confesionales, llevar el rótulo de católicos y dejar por sentado en sus estatutos su adhesión a la doctrina. Pero, no obstante ello, los puntos que Arboleya venía defendiendo hacía años, tales como el carácter puro y no mixto de los sindicatos o el derecho a huelga, serían finalmente aprobados.

El congreso, destinado a ratificar la propuesta avalada por la asamblea y materializar la unidad, se celebraría en abril de ese mismo año y culminaría en otro rotundo fracaso. A pesar de ser aprobado el programa de organización sindical y de reivindicaciones

sociales, se producirían serias desavenencias con los miembros de los sindicatos católicos-libres, quienes juzgaban innecesaria la formación de una nueva central sindical y buscaban en su lugar que el resto de los sindicatos católicos ingresaran en la federación que los agrupaba. Esta postura de los *libres* generó ásperas discusiones que finalmente los empujarían a retirarse del congreso, decisión que ni siquiera podría ser alterada por la intervención de Aznar. Igualmente, quedaría conformada la Confederación Nacional de Sindicatos Católicos (CNSC), pero que niciaría su actividad con un número de afiliados bastante exiguo –unos 60000<sup>34</sup>– lo cual reduciría considerablemente su grado de representatividad. El catolicismo social saldría muy debilitado del congreso. Las disputas entre los impulsores del sindicato puramente reivindicativo con aquellos que mantenían su preferencia por el modelo de los círculos de obreros persistieron y aumentaron en encono. En el fondo, la cuestión primordial seguía siendo la confesionalidad, pues a esta altura la gran mayoría reconocía la necesidad de los sindicatos, pero mientras los primeros pretendían darles un cariz resueltamente reivindicativo, los segundos se inclinaban por un perfil más defensivo.

Como si no bastara con las luchas internas que contribuían a mantenerlos en los márgenes del movimiento obrero, los sindicatos católicos recibían permanentemente acusaciones de *amarillismo* de parte de sus enemigos de la socialista Unión General de Trabajadores (UGT) y de la libertaria Central Nacional de Trabajadores (CNT). Esta idea es retomada por autores como Lannon, cuando afirma que a los sindicatos católicos “se les veía a menudo en el papel de rompehuelgas”<sup>35</sup>. Un autor que ya tuvimos oportunidad de citar, Rafael Sanz de Diego, opina que la acusación de *amarillismo* lanzada desde la UGT y la CNT contra los sindicatos católicos no tendría asidero. Por un lado, su oposición a las centrales mencionadas era algo lógico, teniendo en cuenta la gran distancia que los separaba de ambas cosmovisiones. Por el otro, tampoco era descabellado que un patrono católico pudiese brindarles su apoyo, aunque más no fuera por mera empatía ideológica. Para Sanz, incluso en el caso de admitir la existencia de sindicatos amarillos, habría que tener en cuenta otros dos factores que pondrían en duda dicha condición:

---

<sup>34</sup> Tusell, *op. cit.*, p.95.

<sup>35</sup> Lannon F., “La cruzada de la Iglesia contra la República”, en Preston, P., *Revolución y guerra en España*, Madrid, Alianza, 1984, p.50.

“(…)La oposición al socialismo se basaba también en presupuestos no específicamente patronales: deseo de un sindicato apolítico, ideas sobre la religión y la familia, negativa a colaborar en acciones injustas o condenadas al fracaso. Por otra parte, las reivindicaciones exigidas por este sindicato no eran tampoco favorables al empresario: reforma fiscal, huelga, salario familiar, limitación en las condiciones de trabajo, seguros sociales, participación en beneficios, reconocimiento efectivo del sindicato, etc.”<sup>36</sup>

Unos meses después de la ruptura definitiva entre *libres* y *confesionales* haría su aparición en Barcelona otra variante del sindicalismo libre, pero totalmente desligada de la línea inaugurada por Gerard y continuada por Gafo. Los denominados sindicatos *libres* de Cataluña nacieron por iniciativa de algunos trabajadores miembros de la Comunità Tradicionalista, llegados a la capital catalana desde sus bastiones rurales. Como no eran confesionales, desde un primer momento mantendrían una buena relación con Gafo y los sacerdotes cercanos a él – Blas Goñi y Bruno Ibeas entre otros- con quienes se fusionarían en 1924 en la Confederación Nacional de Sindicatos Libres (CNSL). Tampoco tenían una filiación política clara, salvo por su raigambre carlista, aunque entablaron una lucha sin cuartel con los anarquistas, tanto en los conflictos industriales como en las luchas callejeras, siendo frecuentes los tiroteos entre los pistoleros de ambos bandos. Sobre todo en el período comprendido entre noviembre de 1920 y octubre de 1922, cuando prácticamente se desempeñaron como un brazo armado del gobierno militar del general Martínez Anido. Aunque también cooperarían abiertamente con la dictadura de Miguel Primo de Rivera, hay un hecho bastante particular en la trayectoria de los *libres* catalanes, que sería su firmeza al momento de plantear sus exigencias a los empresarios, lo cual podría explicar en parte su alto grado de adhesión<sup>37</sup>, por lo menos en comparación con los generalmente raquíticos sindicatos industriales católicos. Lannon, a nuestro entender, señala de manera muy inteligente la significación de esta corriente en la galaxia del sindicalismo católico español:

“Los integrantes de los Libres –o sus líderes- eran francotiradores, metafórica y literalmente, y configuraban un grupo extraño e inasimilable desde el punto de vista de la

---

<sup>36</sup> Sanz de Diego, *op. cit.*, p. 650.

<sup>37</sup> Hacia 1929, la CNSL contaba con cerca de 200.000 militantes, una cifra nada despreciable por cierto.

cultura católica, pese a que constituían la prueba irrefutable, de que no era su origen católico lo que hacía a los sindicatos católicos poco aptos para la actividad sindical, sino el extremado poder que en ellos ejercían los empresarios, y su excesiva preocupación por las actividades religiosas”<sup>38</sup>.

Su falta de cintura política para enfrentar la nueva coyuntura inaugurada por la II República en abril de 1931, el avance del anarquismo y su *anticatalanismo* acérrimo les haría perder predicamento entre los obreros barceloneses, reduciéndolos a su mínima expresión.

En 1911 se crearía bajo el amparo del Partido Nacionalista Vasco (PNV) la *Euzco Langilien Alkartasuna* o Solidaridad de Obreros Vascos (SOV). Como en el resto de los sindicatos industriales católicos de su época, en sus orígenes nos encontraríamos con una misma motivación: contrarrestar la influencia de las izquierdas en el movimiento obrero. Pero en el caso específico de la SOV tendríamos otra particularidad, pues el antisocialismo se vería potenciado por el componente xenófobo del nacionalismo vasco. La industria pesada y naviera afincada en *Euzkadi*, al igual que las fábricas textiles de Cataluña atraían a grandes contingentes de trabajadores manuales. Un buen número de los mismos combinaba sus simpatías por el socialismo con su condición de no vascos, por lo que el extrañamiento que un trabajador local miembro de la SOV podía sentir frente a ellos era aún mayor. Junto a los patronos injustos, por distintos motivos, como es obvio, constituirían sus adversarios tradicionales. A diferencia de muchas otras experiencias del catolicismo social, la SOV no limitaría sus actividades a la beneficencia o a la caridad. Su identificación explícita con el nacionalismo vasco iba de la mano con una hostilidad manifiesta contra los *barones* de la industria pesada bilbaína. Dicha combinación acentuaría sus tonos reivindicativos, especialmente durante la década del treinta, momento en el cual se articula con el proceso de movilización política que le sigue a la proclamación de la II República. Antes de ello, su papel habría sido bastante modesto, por lo menos si tomamos en cuenta la cifra de sus afiliados que brindan los autores consultados<sup>39</sup>, los cuales, salvo el caso de Lannon<sup>40</sup>,

---

<sup>38</sup> Lannon, *Privilegio...*, *op. cit.*, p.192.

<sup>39</sup> Lannon, Payne y Tusell coinciden en que para 1920, el número de adherentes a la SOV era de alrededor de 10000.

<sup>40</sup> Lannon sostiene que el mayor número de miembros se concentraba en Bilbao, y preferentemente en “los ramos del metal, la madera y los astilleros”, Lannon, *Privilegio...*, p. 190.

coinciden también en que la fracción de la clase trabajadora donde la SOV habría logrado un mayor número de adhesiones sería aquella más cercana a la pequeña burguesía: los empleados de la banca y del comercio.

#### III.4) El catolicismo social en el campo: la CNCA.

A excepción de los *Libres* barceloneses, la única experiencia relativamente exitosa de sindicación católica se produjo en el medio rural, a través de la Confederación Nacional Católica Agraria (CNCA). Sus orígenes se remontarían a 1910, aunque finalmente sería fundada hacia 1916 o 1917 (parece no haber acuerdo sobre la fecha exacta de su fundación). Sí habría más certezas sobre su ligazón con la labor del padre Vincent, quien mantuvo una estrecha relación con sus principales animadores, el jesuita Sisinio Nevares y el terrateniente palentino Antonio Monedero Martín. También colaborarían, sobre todo en la difusión del ideario de la confederación, un grupo que con los años adquiriría una enorme relevancia, la Asociación Católica Nacional de Propagandistas (ACNP). Su mayor desarrollo se produciría a la salida de la Primera Guerra Mundial, cuando alcanzaría a reunir cerca de 500.000 miembros, que contando sus familias estiraría la cifra a unos dos millones de personas, una importantísima franja de la clase campesina española.

En cuanto a su ideología, la CNCA *pivoteaba* alrededor de las doctrinas del catolicismo social, adoptando los principios de Religión, Patria y Familia como fundamentos del orden social y asumiendo su defensa frente a los cuestionamientos del socialismo. Su tarea consistía en fomentar una serie de virtudes entre sus miembros – fundamentalmente la justicia, la honradez, el trabajo duro y el ahorro- que constituirían la base para despertar el amor mutuo entre los mismos y un ejemplo de armonía de clases para el resto de la sociedad española, teniendo en cuenta que la confederación tenía un carácter mixto. Este y otros de sus rasgos, tales como su estricta sumisión a las autoridades eclesiásticas, su confesionalidad o la primacía de factores económicos y sobre todo religiosos por encima de cualquier tendencia reivindicativa, la diferenciarían claramente de los sindicatos de Arboleya y Gafo.

No obstante el carácter algo retrasado de sus pautas organizativas y de su accionar, la CNCA contaría en su haber con una serie de importantes realizaciones que permitirían explicar, en parte, los altos niveles de adhesión obtenidos entre la clase campesina. Entre las mismas podríamos nombrar las cajas rurales de ahorros y préstamos, cooperativas de compra y venta, bolsas de trabajo, concesión de contratos de arrendamiento, socorros mutuos, etc. Podríamos citar algunos ejemplos de este tipo de actividades. Los sindicatos

de Valladolid, región donde los campesinos practicaban una agricultura de subsistencia, facilitaron la adquisición de maquinaria y fertilizantes, mientras que los de la zona de Burgos concentraron sus mayores esfuerzos en la obtención de créditos para las pequeñas explotaciones, con el respaldo de la Caja de Ahorros del Círculo Católico. En muchas ocasiones, miembros del clero diocesano participaron activamente en los sindicatos. El obispo de Astorga y León obtuvo la colaboración de los sindicatos agrarios para las tareas de replantación de las viñas arrasadas por la filoxera. Ramón Barberá, obispo de Ciudad Rodrigo y luego de Palencia, estimuló la explotación de las tierras incultas de sus dos diócesis y la estabilización de los contratos de arrendamiento. Los sacerdotes que provenían del mismo medio social que los campesinos comprendían sus necesidades y disponían de elementos como para ayudarlos a superar las dificultades, capacidad que parecía mermar al momento de actuar en los barrios obreros de las grandes urbes.

El otro factor que habría contribuido a la buena marcha de la CNCA fue el hecho de concentrar su prédica en regiones como Castilla La Vieja, Navarra o La Rioja, pobladas por pequeños propietarios y arrendatarios, quienes si bien podían no tener garantizado su bienestar económico, de ninguna manera sufrían las penurias de los jornaleros de las regiones meridionales. Como vimos, sus necesidades estaban más orientadas hacia la obtención de ayuda inmediata y práctica en cuestiones tales como el crédito, la organización del uso colectivo de la maquinaria cara o la adquisición de fertilizantes a precios reducidos, las cuales era posible resolver sin la necesidad de poner en el tapete las relaciones de propiedad de la tierra.

En aquellas regiones donde no se daban las condiciones citadas, como podían ser Galicia, Andalucía o Extremadura, los activistas de la CNCA enfrentarían numerosas dificultades. Los braceros del sur se encontraban sumidos en un estado de pobreza extrema. Los salarios paupérrimos y los largos meses de paro laboral forzoso al que los condenaban los vaivenes del ciclo agrícola hacían de ellos, como afirma Raymond Carr, “la clase más miserable de Europa”<sup>41</sup>. Esta zona se convertiría gradualmente en una especie de bomba de tiempo que ninguna administración sería capaz de desactivar. Durante la II República se harían los esfuerzos más decididos, pero como veremos, tampoco resultarían fructíferos. En Galicia, por su parte, la superpoblación y la extensión minúscula de las propiedades,

---

<sup>41</sup> Carr, R., *La tragedia española*, Madrid, Alianza, 1986, p.18.

muchas de ellas bajo el régimen *foral*, empujaban a los campesinos al límite de su subsistencia. La única solución viable tanto para los minifundistas gallegos como para los jornaleros meridionales parecía residir en la concesión de tierras. A la CNCA le hubiera resultado muy difícil asumir como propia una reivindicación de este tipo. Un reclamo de tierras para los jornaleros o los minifundistas empobrecidos equivalía a cuestionar indirectamente la estructura de la propiedad agraria, lo cual hubiera implicado alienarse el apoyo de los grandes terratenientes, muchos de ellos miembros activos de la organización, como los casos del ya mencionado Monedero, o del tradicionalista José María Lamanié de Clairac, quien se desempeñaría como vicepresidente de la misma durante la década del treinta.

Tomemos ahora el caso del sur. Allí, la confederación optaría por llevar adelante una política tendiente a la contención del conflicto social y a la ruptura de los nexos cada vez más estrechos entre los braceros y la organización sindical más fuerte de la región, la CNT. Pero esta estrategia presentaba una grave falencia, que era la carencia de un programa positivo de mejoras para los campesinos sin tierras, un arma que podría haber resultado mucho más eficaz que la represión a la hora de buscar adeptos. En este sentido, la CNCA repetía el mismo error de otras expresiones del catolicismo social: operaba sobre los efectos del problema sin tomar en cuenta sus causas. ¿Cómo se manifestaba concretamente esta tendencia en el caso de las comarcas andaluzas y extremeñas?, de una forma extrañamente fácil. Como hemos visto, la condición principal para la mejora de la situación de los jornaleros era el acceso a la tierra. Los anarquistas supieron interpretar esta aspiración y actuaron en consecuencia, incluso convenciéndolos de la necesidad de adoptar una salida mucho más radical como de hecho lo era la colectivización. La CNCA emprendería el camino contrario, pues no solo ignoraba los reclamos sino que llamaba directamente a la represión cuando adquirirían mayor firmeza. Resultado: el sur latifundista se convertiría, junto a la Cataluña industrial, en el mayor bastión del anarcosindicalismo.

La campaña lanzada por la CNCA para contrarrestar la marea revolucionaria desatada durante el *trienio bolchevique*<sup>42</sup> de 1917-1919 constituiría, quizás, uno de los mejores ejemplos de la visión sesgada de la realidad que tenían sus dirigentes. A partir de

---

<sup>42</sup> Serie de rebeliones campesinas que se produjeron en zona meridional de España acicateadas por el triunfo de la Revolución Bolchevique en Rusia. Las huelgas y la agitación revolucionaria también se extendieron a la cuenca minera asturiana y a las zonas industriales de Cataluña y el País Vasco.



enero de 1919, los militantes de la organización saldrían a recorrer todas las provincias andaluzas advirtiendo a los latifundistas que de no conceder tierras a los campesinos podían ser víctimas de su ira. Durante los primeros meses, muchos hicieron caso a estos llamados y se mostraron dispuestos a ofrecer dinero y conceder algunas tierras baldías. Pero otros muchos prefirieron no hacer concesiones y responder a cualquier reclamo con la intervención de la Guardia Civil. En mayo de ese mismo año, Monedero Martín fue nombrado Director General de Agricultura y desde un principio emprendería una política tendiente a la ilegalización de las organizaciones sindicales vinculadas al socialismo y al anarquismo, cerrando sus locales y encarcelando a muchos de sus miembros. En forma paralela, el gobierno enviaría unidades de caballería al mando del general La Barrera para colaborar con los guardias civiles. Con la región ocupada militarmente, el movimiento revolucionario fue menguando hasta quedar reducido a su mínima expresión. Los terratenientes y la CNCA cerrarían filas en torno a la defensa de la propiedad y descartarían la implementación de cualquier tipo de mecanismo de redistribución de la riqueza. Incluso en 1928, cuando el dictador Primo de Rivera (p), cuya llegada al poder contó con el beneplácito de la CNCA, intentó propiciar la participación de los trabajadores rurales en los comités paritarios, la organización, lejos de aprovechar estas instancias para influir sobre los trabajadores rurales, obstaculizaría la iniciativa. Así le dejaría el campo abierto a sus rivales socialistas, quienes a diferencia de los anarquistas estaban dispuestos a utilizar los canales de participación abiertos desde el poder estatal.

### III.5) El Partido Social Popular: ¿la primera democracia cristiana española?

Antes de meternos de lleno en el nudo problemático que representa la Dictadura primorriverista, estimamos necesario hacer una breve referencia al último intento del catolicismo español—aunque en este caso sería en clave política— por abordar el problema social: el Partido Social Popular (PSP), el primer partido demócrata-cristiano de España. Inspirado en el Partito Popolare italiano (PP) de Luigi Sturzo, el PSP se formaría en diciembre de 1922 con el objetivo de reunir a políticos católicos provenientes de distintas tradiciones. Como tal, su composición resultaría bastante heterogénea. Dentro de sus filas se encontraban carlistas, jóvenes mauristas<sup>43</sup>, los integrantes del Grupo de la Democracia Cristiana (GDC)<sup>44</sup> y varios sacerdotes y seglares que participaban de las nuevas formas de catolicismo social. Tal disparidad de orígenes se expresaba en el terreno de las propuestas. Mientras algunos de sus miembros promocionaban programas sociales avanzados y se manifestaban abiertamente a favor de la democracia parlamentaria, otros se mostraban más moderados en el plano social, priorizando la defensa acérrima del orden público por sobre cualquier otra opción. En su programa se encontraban puntos como la autonomía regional, elecciones libres y una reforma social inspirada en las enseñanzas sociales desarrolladas en la *Rerum Novarum*.

El interés por la problemática social era prioritario para los miembros del GDC, el catedrático en Derecho Inocencio Jiménez, el maurista Angel Ossorio y Gallardo<sup>45</sup>—uno de

---

<sup>43</sup> Una buena síntesis del *maurismo* como expresión política la encontramos en Tusell, *op. cit.*, pp. 87-92.

<sup>44</sup> El Grupo de la Democracia Cristiana era básicamente un grupo de estudio formado en julio de 1919 por los intelectuales y activistas católicos más avanzados en materia social. Entre los mismos encontramos a varios conocidos como Arbolea, Aznar, Ibeas, Jiménez y Gafo. Defendían las doctrinas pontificias en materia social, rechazaban el socialismo y cualquier apelación a la revolución social, y reivindicaban cierta forma de corporatismo. Su actividad concreta sería bastante limitada, en parte porque sus miembros se concentrarían preferentemente en actividades de cariz intelectual, pero también debido a la oposición abierta de muchos sectores de la Iglesia que consideraban los planteos del grupo como poco ortodoxos. *Ibidem*, pp. 99-102.

<sup>45</sup> Angel Ossorio y Gallardo fue uno de los pocos católicos españoles que mantuvo una actitud de defensa consecuente de la democracia parlamentaria, llegando a desempeñarse como embajador de la II República Española en la Argentina durante la Guerra Civil. Ver: Rodríguez Otero, M. y Montenegro, S. (coautores), “Una dignidad y sus avatares. Angel Ossorio y Gallardo, último embajador de la República Española en Argentina”, en Villaroel, José (Ed.), *El exilio republicano en el Río de la Plata*, (Título provisorio, compilación de trabajos argentinos, españoles y franceses. Convenio PID-UBA), Ediciones Al Margen, (Trabajo en prensa), y Rodríguez Otero, M. (en colaboración con Montenegro, S.), “De embajador a exiliado: el itinerario de Ossorio y Gallardo en Argentina”, Congreso Internacional “Sesenta años después. La cultura del exilio republicano español de 1939”. Madrid, Alcalá de Henares y Toledo, organizado por las Universidades Complutense, de Alcalá y de Castilla-La Mancha del 22 al 27 de noviembre de 1999. Trabajo

los políticos católicos más abierto a los cambios al que nos referiremos en repetidas oportunidades- y los propagandistas de Angel Herrera Oria. En el programa del partido serían incluidas algunas proposiciones referidas al problema de la tierra que incluían la expropiación de fincas improductivas para transferirlas a colonos y arrendatarios, retomando así una de las ideas sostenidas por el GDC sobre la necesidad de crear muchos propietarios como un freno al colectivismo alentado desde la izquierda revolucionaria. La llegada al poder de Primo de Rivera impediría comprobar si el partido era capaz de llevar adelante sus proyectos. Apenas producido el golpe afloraron las divisiones internas que el común catolicismo practicante no podría atenuar. Una porción mayoritaria aceptaría con entusiasmo al nuevo régimen como garantía para la *regeneración política* de España, mientras que la corriente de Ossorio y Gallardo, más cercana a las ideas de la democracia cristiana, se manifestaría contraria a la colaboración. Estas diferentes apreciaciones llevarían finalmente a la escisión y posterior disolución del partido<sup>46</sup>. Más allá de este hecho puntual, la Dictadura traería aparejadas consecuencias aún más importantes para el catolicismo en su conjunto.

---

publicado en Alted, A. y Llusia, M. , *La cultura del exilio republicano español de 1939*. VOL. I, Madrid, UNED, pp. 691-703.

<sup>46</sup> Alzaga, O., *La primera democracia cristiana*, Barcelona, Ariel, pp. 278-304.

### III.6) La Dictadura de Primo de Rivera: ¿una oportunidad perdida?

El 13 de septiembre de 1923, en medio de un clima enrarecido, marcado por una agudización de las luchas sociales y la cuestión de las *responsabilidades* por el *desastre de Annual*<sup>47</sup>, se produce el golpe de Estado del general Primo de Rivera<sup>48</sup>. Su Dictadura se prolongaría por casi siete años, hasta enero de 1930, cuando se vería obligado a exiliarse en París luego de perder el favor de los socios políticos que le había permitido encaramarse en el poder. Desde un primer momento, Primo recibiría un apoyo generalizado de parte de las clases medias, seducidas por la idea de una dictadura tan firme como incruenta, que aparentemente venía a terminar con el desorden interno y las luchas entre las diferentes facciones políticas a los cuales el sistema parlamentario había sido incapaz de ponerle coto.

A pesar de que el militar jerezano no le haría ninguna promesa concreta a la Iglesia<sup>49</sup>, la inmensa mayoría de los católicos españoles le daría una entusiasta bienvenida. La jerarquía accedería con mucho gusto a realizar los oficios religiosos solicitados por el dictador en honor a su régimen. Entre los obispos, existía una convicción generalizada de que la Dictadura sería el instrumento mediante el cual se llevaría a cabo la *regeneración* de España. Algunos gestos de Primo como su visita oficial a Roma junto al rey Alfonso XIII en noviembre de 1923, acrecentarían su imagen de nuevo paladín de la España católica, aunque su vida íntima un tanto disipada difícilmente podía guardar coherencia con la rígida moral fomentada por la Iglesia. Mas allá de este detalle anecdótico, la relación entre la Iglesia y la Dictadura parece no haber sido todo lo auspiciosa que el idilio inicial hacía presagiar. Tomemos dos ejemplos: las finanzas eclesiásticas y la educación. Los portavoces de la institución llevaban años solicitando un incremento sustancial del presupuesto destinado al culto y al clero, pero la respuesta de los distintos gobiernos conservadores y liberales no había sido satisfactoria. Primo de Rivera no alteraría la política financiera

---

<sup>47</sup> Grave derrota sufrida por las tropas españolas en Marruecos a manos de las tribus rifeñas de Abd-el-Krim en 1921.

<sup>48</sup> Tusell, J., "Radiografía de un Golpe de Estado. El ascenso al poder del general Primo de Rivera", Madrid, Alianza, 1987.

<sup>49</sup> En el manifiesto que Primo de Rivera daría a conocer el 13 de septiembre de 1923 encontramos solamente una vaga alusión a la necesidad de purificar la moral y tomar medidas severas contra los promotores de la violencia social. Ver Federico Bravo Morata, *El golpe de Estado de Primo de Rivera*, Madrid, 1973, pp. 83-90.

restrictiva de las administraciones anteriores a 1923 con respecto al gasto eclesiástico<sup>50</sup>. Por esta razón, crecería paulatinamente el descontento entre los párrocos e incluso entre algunos obispos ante el incumplimiento de las promesas de un régimen que, para sorpresa de muchos, parecía ignorar el compromiso asumido por el Estado español en el siglo XIX de mantener a la Iglesia, como una forma de compensar la pérdida de sus propiedades.

En el área educativa, la Iglesia esperaba recuperar el monopolio del sistema de enseñanza y también en este terreno el gobierno anunciaría mucho más de lo que concretaría. En un primer momento, parecía que la Iglesia finalmente concretaría su anhelo de convertir a la educación en un “reducto de la religión”<sup>51</sup>. Esa era por lo menos la sensación que generaban medidas como la expulsión de algunos maestros hostiles al catolicismo, el restablecimiento de la enseñanza religiosa en muchas universidades estatales o la autorización a que los alumnos de los colegios de Deusto (jesuita) y El Escorial (agustino) recibieran títulos universitarios, echando por tierra uno de los mayores triunfos del liberalismo decimonónico, el monopolio estatal de la educación superior. Sin embargo, la política educacional del régimen, mas allá de su barniz de catolicismo, apuntaría mayormente al desarrollo de la escuela secundaria, privilegiando aquellas asignaturas relacionadas con la formación científica y técnica. Los activistas católicos verían defraudadas sus expectativas y denunciarían en repetidas oportunidades, aunque sin éxito, las supuestas *desviaciones* del gobierno en este terreno.

La amplia gama de organizaciones que abarcaban el arco del catolicismo social también se alinearían con la Dictadura, desde su ala más conservadora -los sindicatos patronales de Comillas y sus aliados jesuitas, los sindicatos agrarios y los propagandistas de Herrera- hasta la díscola CNSL de Gafo y los carlistas de Barcelona. No era extraña la posición asumida por los primeros, adscriptos a la estrategia oficial de la Iglesia de estricta confesionalidad y control vertical de los sindicatos católicos, delineada por los cardenales Enrique Reig y Pedro Segura. Pero sí podría resultar llamativo el caso de los *libres*, capaces de combinar un apoyo explícito a la Dictadura, el cual incluía la participación de algunos

---

<sup>50</sup> El historiador canadiense William J. Callahan aporta algunos datos valiosos que rubricarían afirmaciones en este sentido. Por un lado, entre 1925 y 1928, el presupuesto nacional habría aumentado en un 21 por 100 aproximadamente, mientras que las asignaciones correspondientes al clero sólo se habrían incrementado un 2,65 por 100. Por el otro, del aumento de 30 millones de pesetas solicitado por la Liga de Defensa del Clero en 1926 en concepto de salarios clericales, el gobierno solamente habría concedido unos 8 millones. Ver Callahan, W., *La Iglesia Católica en España 1875-2002*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 132.

de sus miembros como funcionarios en los organismos oficiales<sup>52</sup>, con posturas radicalizadas como aquellas asumidas por su máximo referente, el padre Gafo, cuando estimaba posible la colaboración con los socialistas o no descartaba la utilización de la violencia si a través de la misma podía garantizarse un trato más justo para los trabajadores<sup>53</sup>. Ni siquiera Arboleya podría escapar a la seducción ejercida por el dictador. En un primer momento, creyó que su llegada al poder marcaría el fin del individualismo liberal, aunque luego se terminaría convirtiendo en uno de los pocos y más encarnizados de sus opositores dentro del catolicismo, levantando incluso la bandera de la democracia política, algo no muy común entre sus pares de la época.

A lo largo de su gestión, Primo de Rivera frustraría las ambiciones políticas de la jerarquía y los activistas laicos. Desde la Iglesia se estimaba que la Dictadura allanaría el camino para la construcción de una herramienta política capaz de garantizar la unidad de las derechas y de asegurarle el control de los asuntos públicos. Este proyecto comenzaría a tomar forma con la denominada Unión Patriótica (UP), una especie de versión española del *Zentrum* católico alemán, impulsada por los sectores del PSP más proclives a la colaboración con el Directorio Militar<sup>54</sup>, entre los cuales se encontraban los activistas de la ACNP. Los planes que tenía el Gobierno para la nueva agrupación estaban muy lejos del carácter innovador que pretendían imprimirle sus mentores. Como sostiene Tusell, la Dictadura se ocuparía de que la UP sólo fuera un “partido de caciques”, limitado a la función bastante mezquina de asegurar su permanencia en el poder<sup>55</sup>. Como consecuencia de esta actitud, los sectores cercanos a Herrera y *El Debate*<sup>56</sup> irían virando paulatinamente hacia posiciones cada vez más críticas hacia Primo y su régimen hasta asumir en 1928 una actitud de abierta oposición.

Los católicos sociales, quienes como vimos apoyaron a Primo desde la primera hora, esperaban que su Gobierno les permitiera cortar de raíz con la hegemonía de sus rivales anarcosindicalistas y socialistas en el movimiento obrero. La intransigente CNT

---

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 132.

<sup>52</sup> Gafo se desempeñaría como funcionario en el Consejo de Trabajo y participaría activamente de la comisión interina de las corporaciones perteneciente al citado ministerio. Tusell, *op. cit.*, p. 130.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>54</sup> El Directorio Militar se extendería desde septiembre de 1923 hasta diciembre de 1924.

<sup>55</sup> Tusell, p. 121.

sería neutralizada temporalmente con represión policial y *pistoleros*<sup>57</sup>. En el caso de los socialistas, Primo de Rivera pensaba que una política de cooptación podía ser el camino más adecuado para anular su influencia. Eduardo Aunós, su ministro de trabajo, sería el encargado de llevar adelante en 1926 un modelo de organización corporativa destinado a regular de una vez por todas las relaciones entre capital y trabajo, el cual preveía la participación de la UGT. En el marco del mismo, serían creados los llamados comités paritarios, un mecanismo institucional donde tanto obreros como patrones disponían de igual número de representantes encargados de la resolución de los conflictos laborales. La elección de los delegados obreros era libre, circunstancia de la cual sacaría provecho la UGT, que gracias a la prohibición de la CNT y las crónicas divisiones de los sindicatos católicos, lograría el control de la mayor parte de las representaciones obreras. Desde las páginas de *El Debate* se denunciaría este efecto no deseado de la política laboral oficial, aunque el Gobierno no le prestaría mayor atención a las desventuras de los católicos sociales, incapaces de revertir sus magros resultados en la arena sindical.

El saldo del catolicismo al caer la Dictadura era claramente negativo. La brecha que ya antes de septiembre de 1923 separaba a católicos y no católicos se profundizaría aún más, especialmente en las grandes ciudades y en las zonas rurales del sur. A pesar de la decepción de muchos católicos, que incluso llevaría a que *El Debate*, su órgano de prensa más importante, se pasara a la oposición, la connivencia de la Iglesia con Primo y su régimen autoritario y de clara tendencia derechista la transformaría, junto a la institución monárquica, en el blanco predilecto de los ataques verbales del republicanismo en ascenso. Las clases medias identificadas con el liberalismo la señalarían como la encarnación del autoritarismo y del atraso que impedían el ingreso definitivo de España en la modernidad. El proletariado urbano y los campesinos meridionales, por su parte, se encargarían de denunciar en repetidas ocasiones sus vínculos ideológicos y culturales con las clases propietarias.

Uno de los católicos que tomaría conciencia de la extrema gravedad que revestía esta situación era Maximiliano Arboleya. Luego de su efímera identificación con la Dictadura, se convertiría en director de la revista *Renovación Social*, órgano oficial del

---

<sup>56</sup> Periódico católico fundado por Angel Herrera en 1911 y que se convertiría en el principal medio de prensa del catolicismo español. Ver *Ibidem*, pp.51-60..

<sup>57</sup> matones a sueldo contratados por los empresarios para hostilizar a los obreros huelguistas.

GDC, y desde allí intentaría llevar adelante una campaña en pro de una acción más comprometida de los católicos en el terreno social. Dicha campaña incluiría frecuentes apelaciones en favor de la democracia política, que lo llevarían establecer una estrecha relación con el grupo de intelectuales cercanos a Ossorio, pero también lo condenarían al aislamiento dentro del activismo católico. La caída de Primo lo estimularía a escribir un libro, titulado *Sermón perdido*, en el cual asumiría una posición similar a la de *El Debate*. Allí, argumentaba que la Iglesia había desaprovechado una oportunidad histórica de dar el salto cuantitativo y cualitativo en un ambiente favorable. Callahan pone en duda esta afirmación y opina que Arboleya pecaría de “falta de realismo”. El canónigo ignoraría dos hechos puntuales que impedían pensar en una solución a corto plazo: la “fuerza organizativa y la vitalidad subyacentes tanto en el anarcosindicalismo como en el socialismo” y las limitaciones del “fragmentario movimiento católico”<sup>58</sup>. Igualmente, nos vamos a permitir citar en forma completa un párrafo de este libro, pues contiene una serie de apreciaciones muy útiles para comprender las dificultades que atravesaría el catolicismo durante el decenio siguiente:

“No solamente hemos abandonado a los obreros, sino que los pusimos en contra nuestra mucho más aún de lo que lo estaban; no solamente no aprovechamos la implantación de la organización corporativa, sino que aparecimos como sus más decididos adversarios; no solamente descuidamos la oportuna preparación para actuar dignamente dentro de un régimen democrático, indiscutiblemente próximo, sino que pusimos todos los medios, tal vez demasiado eficaces muchas veces, para que ahora resultemos enemigos de lo que todo el pueblo considera un gran progreso y una conquista inapreciable”<sup>59</sup>

El prolongado letargo de los católicos tendría su fin con la llegada de la II República. A partir de ese momento, lograrían movilizarse, pero tendrían que hacerlo cargando a costas sus errores del pasado. Como lo señala Tusell, “fue entonces cuando se pudo percibir la gravedad del abandono de la labor sindical, de la ausencia de un partido profesional y, sobre todo, de un ideario avanzado en lo político y lo social”<sup>60</sup>. Como

---

<sup>58</sup> Callahan, *op. cit.*, p. 138.

<sup>59</sup> Citado en Tusell, *op. cit.*, p. 134..

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 135.



veremos a continuación, lo que ocurriría en España en el transcurso de los años treinta fue, en buena medida, un producto de lo sucedido en los decenios anteriores.

### III.7) El catolicismo español frente a la II República o cómo recuperar el terreno perdido.

La II República española sería proclamada tan solo dos días después de que las elecciones municipales del 12 de abril de 1931 reflejaran el desencanto de una buena parte de la opinión pública para con la institución monárquica<sup>61</sup>. El 14 de abril, mientras una multitud hostil se manifestaba en las afueras del Palacio Real, el general Sanjurjo no se atrevía a sacar a las calles a su Guardia Civil<sup>62</sup> en defensa de Alfonso XIII. Paralizado ante la defección de las fuerzas del orden y la falta de apoyo por parte de sus partidarios, el monarca finalmente optaría por dirigirse con su escolta rápidamente hasta Cartagena para allí emprender su exilio hacia Marsella, en lugar de asumir la responsabilidad de una represión que seguramente hubiera sido sangrienta y cuyo costo político nadie quería asumir. La coalición de San Sebastián<sup>63</sup> tomaría las riendas de la República en calidad de Gobierno Provisional hasta las elecciones constituyentes de junio de 1931. Los partidos republicanos de izquierda y los socialistas obtendrían una victoria contundente en los comicios, lo cual aseguraría su predominio en la nuevas Cortes, un factor de suma importancia a la hora de analizar la turbulenta relación entre la Iglesia y la II República.

Existen distintas maneras de encarar un tema tan controvertido como resulta la actitud asumida por la Iglesia con respecto al segundo experimento republicano. En cualquier caso, debemos tener en cuenta que la Iglesia española como institución no constituía un todo monolítico. Muy por el contrario, como ya lo venimos describiendo, dentro de la misma convivían distintas corrientes, unidas en torno a un dogma común, pero que ante los desafíos planteados por la realidad no actuaban necesariamente de la misma manera. La situación extremadamente compleja generada con la llegada de la II República no sería la excepción, por lo cual creemos necesario que para brindar una apreciación correcta del impacto que ello tendría en la institución eclesiástica la dividiremos en dos

---

<sup>61</sup> En las grandes ciudades se registró una mayoría abrumadoramente contraria al Rey, mientras que las zonas rurales se mantuvieron fieles a la monarquía. Las únicas ciudades donde se impusieron los candidatos monárquicos fueron Burgos, Pamplona, Soria y Vitoria.

<sup>62</sup> La Guardia Civil era un cuerpo de policía dependiente del Ministerio del Interior pero comandada por un general del ejército.

<sup>63</sup> Coalición formada en la ciudad vasca en agosto de 1930 por los republicanos, la *esquerra catalana* y el PSOE, en virtud de la cual se comprometían a colaborar en el derrocamiento de la monarquía por la fuerza si era necesario.

niveles diferenciados, pero al mismo tiempo íntimamente relacionados entre sí: el Vaticano y la jerarquía española por un lado y los fieles por el otro.

La Santa Sede, por intermedio del nuncio apostólico Federico Tedeschini y de Francisco de Asís Vidal i Barraquer, arzobispo de Tarragona y presidente en funciones de la jerarquía desde la forzada renuncia del cardenal primado Pedro Segura<sup>64</sup> en septiembre de 1931 hasta el nombramiento de Isidro Gomá<sup>65</sup> en el verano de 1933, adoptaría una actitud bastante conciliadora, intentando llegar a un acuerdo con el nuevo gobierno en las mejores condiciones posibles para la institución. Vidal i Barraquer seguramente compartía los mismos temores que sus dos compañeros con respecto a la República, pero no lo expresaba públicamente. No solo no auguraba nada bueno para la Iglesia, sino que se encontraba profundamente preocupado la posibilidad de una revolución social. Tanto él como el resto de la cúpula eclesiástica hubieran visto con buenos ojos una restauración de la monarquía<sup>66</sup>, pero a pesar de ello, mantendrían un agudo sentido de la realidad. A diferencia del cardenal primado, comprendían que la República había llegado para quedarse y que la única alternativa posible para la Iglesia era la implementación de aquello que se

---

<sup>64</sup> Segura había sido nombrado arzobispo de Toledo y cardenal primado de España en 1927 gracias a sus buenas relaciones con Alfonso XIII. Sus relaciones con la República fueron malas desde el comienzo. Segura era un partidario decidido de la monarquía y este hecho no era tolerado por los componentes del primer gabinete republicano surgido en abril de 1931. Por esta razón, el Gobierno intentó desde un primer momento reducir la actuación del primado a sus tareas estrictamente espirituales si éste no se mostraba partidario del nuevo régimen. Al mismo tiempo, la prensa afecta al Gobierno provisional comenzó a atacarle de manera sistemática y pidió su dimisión. E medio de este clima de tanto recelo, el cardenal publicó una carta pastoral el 7 de mayo donde advertía al clero y los fieles sobre los peligros que podía correr la Iglesia bajo el nuevo régimen y realizaba una valoración altamente positiva de la institución monárquica y del reinado de Alfonso XIII. El contenido eminentemente político de la carta y su manifiesta hostilidad hacia el régimen republicano llevaron a que el Gobierno solicitara al nuncio la remoción de Segura de la sede de Toledo. El cardenal marchó al exilio en Roma, pero el asunto recién se resolvería en septiembre de ese mismo año, cuando bajo fuertes presiones, se vería obligado a dimitir y dejarle su lugar a Vidal. Ver de Meer, F., *La cuestión religiosa en las Cortes Constituyentes de la II República española*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1975, pp.34-39 y pp. 123-128; Lannon, *Privilegio...*, *op. cit.*, p. 214.

<sup>65</sup> Gomá fue uno de los obispos más intransigentes con la República y sus leyes laicas, pero sus escritos e intervenciones pasaron desapercibidos durante los dos primeros años del régimen republicano debido a que estaba al frente de una diócesis muy pequeña (Tarazona). En el verano de 1933 adquiere notoriedad cuando es nombrado cardenal primado de España. Dice Vicente Carcel Ortí a propósito de su nombramiento. "(...) Su fulminante ascenso desde Tarazona hasta Toledo en 1933 fue un gesto muy significativo de la dirección que Pío XI quería dar a sus relaciones con la República. Gomá era, ciertamente, la persona de mayor talento y cultura para luchar contra la República, pero en momentos en que hubiera sido necesario un mínimo de espíritu abierto al diálogo y a la tolerancia, se buscó la persona más incapaz de optar por esta línea (...)" Carcel Ortí, V., "La II República y la Guerra Civil (1931-1939)", en: Carcel Ortí, V.(comp.), *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, Biblioteca de Cristianos, 1979, p. 379).

<sup>66</sup> Lannon afirma en este sentido que "sería muy difícil, prácticamente imposible, buscar alguna inclinación republicana entre los obispos españoles". Lannon, *Privilegio...*, *op. cit.*, p. 229.

dio en llamar estrategia de los *dos brazos*<sup>67</sup>: negociación oficial con el gobierno de un lado y apoyo a las formas de organización política de los católicos promovidas por Herrera del otro.

Una postura pragmática como la de los prelados españoles, basada en la estricta defensa de las prerrogativas clericales, sería muy difícil de sostener en un contexto marcado por la intransigencia y el revanchismo de los distintos actores políticos. Por empezar, sus principales interlocutores en el gobierno, los católicos practicantes Niceto Alcalá Zamora, ex ministro liberal bajo la Restauración, y Miguel Maura, hijo del ex líder del Partido Conservador, presidente y ministro de gobernación respectivamente, dejarían sus cargos una vez que los grupos anticlericales de las Cortes lograran aprobar una nueva Constitución que incluía el famoso artículo 26<sup>68</sup>, claramente desfavorable para los intereses de la Iglesia<sup>69</sup>. La ofensiva anticlerical no terminaría allí. En el transcurso del bienio republicano-socialista (1931-1933) fueron promulgadas una serie de leyes de neto corte laicista que pondrían en duda la efectividad del *primer brazo* de la estrategia episcopal<sup>70</sup>. Por otra parte, la retórica agresiva de la prensa confesional en su reacción ante la legislación laicista y las actividades conspirativas emprendidas por algunos ultras católicos avivarían las pasiones asociadas a la cuestión religiosa y terminarían por quitarle credibilidad a la cautela y prudencia mostradas por Vidal i Barraquer y los obispos ante las autoridades oficiales<sup>71</sup>.

Si en las altas esferas de la Iglesia el estado de alerta y el miedo estaban a la orden del día, otro tanto ocurría con los fieles. El historiador católico Fernando de Meer ilustra muy bien este particular estado de ánimo cuando sostiene que “la probable implantación de la República había llegado a identificarse, para una gran mayoría de católicos, con el comienzo de una política antirreligiosa” o con otro hecho que revestía la misma gravedad,

---

<sup>67</sup> Callahan, *op. cit.*, p. 248.

<sup>68</sup> El texto completo del artículo n°26 se encuentra en Cárcel Ortí, *op. cit.*, p. 356.

<sup>69</sup> El artículo 26 de la nueva Constitución decretaba la separación de la Iglesia del Estado por primera vez en la historia de España y estipulaba la sanción de una ley que regularía la total extinción del presupuesto estatal del clero en un plazo no mayor de dos años. Prescribía la disolución automática de toda orden religiosa que impusieran, además de los tres votos canónicos regulares, el voto especial de obediencia a una autoridad distinta de la legítima del Estado. Esta disposición en especial iba dirigida contra la Compañía de Jesús, pero el artículo también establecía otra serie de exigencias destinadas al resto de las órdenes. Ver artículo completo en Cárcel Ortí, *op. cit.*, 356.

<sup>70</sup> Entre las disposiciones más importantes podríamos citar: disolución de la Compañía de Jesús y nacionalización de sus propiedades, secularización de los cementerios, legalización del divorcio, supresión de la asignatura religión en las escuelas públicas y retiro de los símbolos sagrados de las aulas, reducción de la asignación de culto y clero.

<sup>71</sup> Ver Callahan, *op. cit.*, p. 237.

como podía ser el “posible inicio de una acción gubernativa anticlerical, que repercutiría desfavorablemente en la vida de la Iglesia en España”<sup>72</sup>. Esta sensación produjo un cambio de actitud entre las masas católicas. La pasividad demostrada durante la dictadura primorriverista y denunciada oportunamente por el canónigo Arboleya se transformaría muy pronto en un compromiso militante en defensa de los valores de la España católica. Hechos como la quema de conventos en varias ciudades españolas entre el 11 y el 13 de mayo de 1931<sup>73</sup>, tan sólo un mes después de la caída de la monarquía, no harían más que confirmar las reservas que la mayoría de la *grey* católica española sentía hacia el nuevo régimen. Igualmente, el aspecto más irritante de la II República tanto para el clero como para los seglares, lo constituiría sin lugar a dudas la solución unilateral que la coalición republicano-socialista intentaría darle a la cuestión religiosa, consistente en las ya mencionadas leyes tendientes a terminar con los privilegios históricos que la Iglesia hábilmente había sabido mantener bajo la Restauración y la Dictadura. A lo largo de la gestión de Azaña como primer ministro, la defensa de la Iglesia perseguida se convertiría en el *caballito de batalla* de las derechas. Sin embargo, esta situación encerraba una paradoja, puesto que mientras se machacaba con la propaganda sobre la *persecución*, la Iglesia se mostraba capaz de burlar algunas de sus consecuencias, especialmente en el terreno de la educación<sup>74</sup>.

¿Qué formas específicas asumiría la nueva actitud militante del laicado? ¿cómo repercutiría en la trayectoria de la II República? ¿posibilitaría algún cambio en el enfoque sobre la “cuestión social”? La movilización política de los católicos constituiría, quizás, una de las mayores novedades del quinquenio republicano. Las leyes religiosas, sumadas al creciente temor a una revolución social, actuarían como elementos catalizadores que sacarían a los católicos de su letargo y los empujarían hacia la acción política como *punto de encuentro* para la defensa de la Iglesia. Un cambio de esta magnitud difícilmente hubiera sido posible de no contar el catolicismo con un grupo de hombres capaz de canalizar las energías de un laicado que, hasta ese momento, se había mostrado cuanto menos reticente a

---

<sup>72</sup> De Meer, *op. cit.*, p. 28.

<sup>73</sup> Callahan, *op. cit.*, pp. 227-228.

<sup>74</sup> Con respecto a este punto, Carr asevera que la legislación contra las escuelas de las órdenes regulares se evadió mediante “subterfugios”, como la “formación de sociedades limitadas que dirigían escuelas con personal religioso vestido de paisano”, mientras que el Estado, carente de los recursos económicos necesarios,

inmiscuirse en actividades ajenas a la esfera de lo estrictamente religioso. La iniciativa la tomaría nuestro conocido Angel Herrera, secundado por los activistas reunidos en torno a su periódico, *El Debate*, y a la ACNP.

En la tarde del 14 de abril de 1931, mientras era proclamada la II República, Herrera se reunía con el consejo de redacción de *El Debate* para hacer una evaluación de los acontecimientos y hablar de los posibles pasos a seguir. De ese encuentro surgiría la idea de formar una agrupación meramente defensiva a escala nacional, capaz de incluir a todos los católicos sin importar su filiación política, con el objetivo primordial de presentar una lista común de candidatos para las elecciones constituyentes. Pocos días después sería fundada la Acción Nacional (AN), que en abril de 1932 tomaría el nombre de Acción Popular (AP). La nueva agrupación no obtendría buenos resultados en su primera experiencia electoral, pero igualmente sentaría las bases para avanzar hacia la definitiva conformación de un partido político católico propiamente dicho. Desde sus comienzos, coexistirían dos líneas políticas dentro de la AN/AP. La primera de ellas, que Tusell la cataloga como de “extrema derecha”, planteaba directamente el restablecimiento de la monarquía por cualquier medio, incluida la violencia, mientras que la segunda, si bien no dejaba de lado sus simpatías monárquicas, seguía las directivas de Herrera y sus propagandistas sobre la necesidad estratégica de aceptar el orden constituido. El otro portavoz de esta línea interna sería el abogado salmantino José María Gil Robles, brillante orador y poseedor de una energía inquebrantable, cualidades que lo llevarían a convertirse rápidamente en el líder del catolicismo político español durante la II República.

La nueva agrupación cosecharía numerosos adeptos a lo largo de su primer año de existencia. Al momento de reunirse su primer congreso en Madrid, hacia octubre de 1932, ya contaba con 619.000 miembros en sus filas, una cifra que hasta ese momento ninguna organización católica había alcanzado ni por asomo. En opinión de Callahan, a la ACNP le cabría el “papel más importante en la formación y el desarrollo de la AN/AP”, no por su peso en términos cuantitativos, sino por la calidad de sus militantes, personas con formación universitaria en su mayoría, quienes habrían constituido una especie de *élite* del catolicismo español<sup>75</sup>. La CNCA, con su vasta red de federaciones regionales y sindicatos

---

no era capaz de ofrecer otro tipo de alternativas. Carr, *op. cit.*, p. 55. Este era el caso de la escuela donde enseñaba Héctor Valdivielso Sáez.

<sup>75</sup> Callahan, *op. cit.*, p. 251.

locales, le proporcionaría otra de sus principales bases de sustentación. Aunque se declaraba apolítica, mantenía una estrecha vinculación con los proyectos de Herrera, con quien compartía ideas y personal. Gil Robles, colaborador de ED, miembro activo de la ACNP y secretario general de la CNCA durante el decenio de 1920, constituiría un claro ejemplo de esta interrelación. Otros grupos regionales católicos se organizarían en forma paralela. El más importante de ellos sería la Derecha Regional Valenciana (DRV) de Luis Lucia<sup>76</sup>. De todas las corrientes que finalmente confluirían en Madrid, en marzo de 1933, para formar una alianza denominada Confederación Española de Derechas Autónomas (CEDA), la DRV era la única que valoraba a la II República en términos positivos y planteaba con mayor firmeza la necesidad de emprender una seria reforma social y económica, aunque su prédica autonomista le restaría posibilidades de crecer fuera de su región.

Además de todos los cortocircuitos habidos entre la coalición republicano-socialista y los representantes políticos de la Iglesia en torno a la legislación impulsada por la primera en materia religiosa y educativa, se originaron también una serie de problemas no específicamente religiosos que avivarían los conflictos entre ambos. Estamos haciendo alusión a dos de las aspiraciones más fuertes asociadas a la llegada de la II República: la democratización de la sociedad española y la puesta en práctica de reformas sociales. Por ello, pensamos que las mismas podrían constituir una especie de prisma a través del cual sería posible analizar la estrategia adoptada por la CEDA.

---

<sup>76</sup> Tusell, *op. cit.*, pp. 149-160.

### **III.8) Iglesia y Democracia: entre el accidentalismo y la hostilidad.**

La institución monárquica ingresó en el siglo XX sumida en una franca decadencia, hecho que obligó a la jerarquía eclesiástica y a sus cuadros políticos a tomar cierta distancia con respecto de la misma, previendo que la Iglesia podría verse arrastrada por la misma crisis que amenazaba a la primera. Hacia finales del siglo XIX, el papa León XIII ya había advertido el peligro que podía encerrar esta situación, adoptó una estrategia denominada accidentalismo. En virtud de la misma, la Iglesia abandonaba a la monarquía a su suerte y pasaba a priorizar con exclusividad la defensa de sus intereses, sin importarle el sistema político de turno. Herrera y sus partidarios tendrían la suficiente lucidez para advertir ya antes del final de la monarquía alfonsina que los católicos podían defender sus principios en forma eficaz incluso bajo una constitución republicana. Dada la coyuntura política del año 31', la meta prioritaria para Herrera ya no debía ser la defensa de un régimen político específico –la monarquía en este caso- sino la acumulación de fuerzas para contener el avance de las izquierdas. El accidentalismo de hombres como Herrera no implicaba lealtad a la constitución republicana, solamente quería decir que los católicos podían alcanzar sus objetivos con las herramientas disponibles bajo el sistema parlamentario, sin la necesidad de apelar a un Rey cuyas bases de sustentación política se habían reducido a su mínima expresión.

Las vetas que podía suministrar la democracia no impedían que la Iglesia siguiera desconfiando de la misma, pero frente a la bancarrota de tantas monarquías no le quedaba otra alternativa que aceptar de manera formal a la República y participar en el juego democrático, en ese momento la única e incómoda vía posible para resguardar sus privilegios. Desde un primer momento, la CEDA mantendría una relación ambigua con el compromiso democrático. Su programa ponía el acento sobre la defensa de la religión, el orden y la familia, y los peligros que suponía el avance de las tendencias políticas contrarias a aquellos principios. Para Tusell, la CEDA constituía, ante todo, un “conglomerado cerrado en defensa del catolicismo” y justamente ese carácter “antipartido” habría constituido una de sus grandes limitaciones.



Desde el republicanismo, el accidentalismo se veía como una muestra de la insinceridad de la Iglesia y sus partidarios para con las instituciones democráticas<sup>77</sup>. Este tipo de acusaciones se acercarían bastante a la verdad, pues el electorado católico del que la CEDA pretendía convertirse en su vehículo de expresión, salvo en contadas excepciones, mantenía una actitud frente a la República que iba desde el más profundo rechazo hasta cierta ambigüedad<sup>78</sup>. Sin embargo, la aceptación de la República por parte de una jerarquía y un laicado mayormente monárquicos tanto por convicción como por sentimientos, aunque más no fuera por causas coyunturales, representaba un salto cualitativo en la trayectoria política del catolicismo español. Quizás por ello Tusell sostenga que de triunfar la alternativa posibilista planteada desde la dirigencia cedista, las instituciones republicanas podrían haber salido fortalecidas<sup>79</sup>. Otra de las acusaciones que pesaban sobre la CEDA versaba sobre sus supuestas tendencias fascistas. Partían generalmente desde las izquierdas, que en forma permanente establecían paralelismos con los acontecimientos de otros países como Alemania, Italia o Austria, sin tomar debida cuenta de las peculiaridades de la historia política española. La CEDA podría ser tachada perfectamente de conservadora y hasta de autoritaria, pero un examen detenido del ideario del partido descartaría cualquier vinculación seria con el fascismo.

El accidentalismo no solo despertaría la desconfianza de republicanos y socialistas. La extrema derecha católica veía las negociaciones oficiales de la jerarquía y la aceptación accidentalista del régimen republicano como “un titubeo peligroso que podía debilitar la capacidad de la derecha para combatir a la República”<sup>80</sup>. Las diferencias en torno a esta cuestión llevarían a una ruptura entre la Acción Popular y los monárquicos alfonsinos de Renovación Española (RE) en ocasión de celebrarse el congreso de enero de 1933 que daría nacimiento a la CEDA<sup>81</sup>. En general, los grupos intransigentes como éste tomarían el camino de la conspiración. En Navarra, ya desde 1931 los carlistas comenzaron a formar y entrenar partidas armadas con vistas a un eventual levantamiento contra la República. Numerosos curas de la región participarían activamente en la organización de las mismas.

---

<sup>77</sup> Callahan, *op. cit.*, p. 249.

<sup>78</sup> Tusell reconoce que, en este sentido, la minoría dirigente del partido era más avanzada que su masa de votantes. Ver Tusell, *op. cit.*, p. 211.

<sup>79</sup> *Ibidem*, pp. 211-212.

<sup>80</sup> Lannon, “La cruzada...”, *op. cit.*, p. 45.

<sup>81</sup> Ver Tusell, *op. cit.*, p. 183.

Es bien conocida también la reunión mantenida en Italia en el mes de marzo de 1934 por los representantes tradicionalistas y de Renovación Española con Benito Mussolini, donde obtendrían la promesa de armas y dinero por parte del dictador italiano para el alzamiento proyectado<sup>82</sup>. Los alfonsinos habrían mantenido contactos permanentes con el Vaticano entre 1933 y 1936, a través de su representante Pedro Sainz Rodríguez quien, en sus reuniones con el entonces secretario de estado y futuro papa, Eugenio Pacelli, criticaba duramente la política cautelosa de la Santa Sede y de Gil Robles.

Tendríamos así un panorama donde la mayor parte del catolicismo español se mostraba cuanto menos reticente a aceptar el sistema republicano, pero sobre todo experimentaba muchas reservas ante las reformas sociales impulsadas por la coalición republicano-socialista de Azaña entre 1931 y 1933.

---

<sup>82</sup> Coverdale J., *La intervención fascista en la Guerra Civil Española*, Madrid, Alianza, 1979, pp. 70-72.

### III.9) Iglesia y reformas sociales:

La instauración de la II República despertaría un gran entusiasmo entre los sectores más postergados de la sociedad española, pues pensaban que con la misma se abriría una coyuntura favorable para la satisfacción de sus demandas. Por el lado de las izquierdas, solamente los anarquistas de la CNT-FAI<sup>83</sup> y algunos núcleos marxistas minoritarios como la Izquierda Comunista Española (ICE)<sup>84</sup>, mantendrían su intransigencia. En el caso de los primeros, su negativa a integrarse en el nuevo sistema democrático participativo privaría a la República del apoyo de sus millares de afiliados. Tal defección reduciría ostensiblemente el margen de acción del gabinete republicano-socialista a la hora de implementar medidas tan trascendentes como la Reforma Agraria, cuya efectividad dependía, entre otras cosas, del hecho de poder contar con un amplio apoyo popular.

El gobierno presidido por el republicano de izquierda Manuel Azaña tenía por delante una tarea harto difícil: impulsar un proceso de cambio social que contemplara las aspiraciones tanto de los sectores medios como de los asalariados. La clave entonces era alcanzar un equilibrio entre las demandas de modernización de la sociedad y la política españolas, idea muy presente entre la generación de intelectuales como Manuel Azaña, Miguel de Unamuno o José Ortega y Gasset, que habían sido criados en la idea de una España *desfasada* con respecto al resto de Europa Occidental, y el mejoramiento de los niveles de ingreso y de las condiciones de vida de los trabajadores. Pero la buena marcha de esta política se haría prácticamente imposible ya desde los primeros meses de gestión. A las contradicciones existentes en el bloque social que sustentaba al nuevo gobierno, básicamente entre los sectores más moderados, representados por los republicanos de izquierda y los seguidores de Indalecio Prieto en el PSOE, y aquellos pertenecientes al ala más radical del último, acaudillados por Francisco Largo Caballero, que se hacían fuertes en la UGT y planteaban la necesidad de acelerar los cambios, se le sumaba una coyuntura

---

<sup>83</sup> Carr realiza una buena síntesis de las diferencias entre socialistas y anarquistas. Ver Carr, *op. cit.*, p. 31.

<sup>84</sup> Minúsculo partido de izquierda cercano a la IV Internacional trotskysta del cual formaba parte el futuro líder del Partido Obrero de Unificación Marxista (POUM), el catalán Andreu Nin.

económica marcada por la gran depresión, resultante del *crack* financiero de Wall Street en 1929<sup>85</sup>.

Más allá de todos los graves conflictos por las disputas en torno a la cuestión religiosa, el problema más acuciante para la II República era de índole social. Muchos obreros y campesinos españoles vivían en una situación de extrema pobreza. Las desigualdades entre las diferentes clases sociales eran muy marcadas, sobre todo en el campo. En un país tan atrasado como España, donde más de la mitad de la población residía en zonas rurales, existían alrededor de dos millones de personas que laboraban la tierra, pero apenas diez mil familias poseían la mitad de la tierra cultivable. La provincia de Badajoz constituiría uno de los casos paradigmáticos de esta tendencia, pues allí, el 32% de las tierras era propiedad de unas 150 familias. En contraste, aproximadamente un millón de jornaleros sin tierras habitaban el suelo español, preferentemente en el sur. La situación en los grandes establecimientos fabriles, concentrados sobre todo en Barcelona y en el País Vasco, no era mucho mejor, pues el índice de desempleo también era muy alto en el sector industrial. El historiador español Manuel Tuñón de Lara afirma al respecto que el “paro forzoso o desempleo” constituiría el “problema clave” para analizar la economía y la sociedad española durante los años 30<sup>86</sup>. Sobre todo si tenemos en cuenta que el desempleo afectaría tanto a la agricultura como a la construcción, dos ramas de la producción que empleaban a la mayor parte de la población económicamente activa.

Pues bien, la coalición republicano-socialista, consciente de la extrema gravedad que revestía esta situación, pondría en marcha un proyecto de Reforma Agraria en septiembre de 1932, con el que esperaba lograr una distribución más equitativa de la tierra y, en forma paralela, adoptaría una serie de medidas destinadas a mejorar paulatinamente la situación de los trabajadores del campo y las ciudades. La Ley de Reforma Agraria confiscaba sin indemnización las propiedades rústicas de los llamados *Grandes de España*<sup>87</sup> y preveía también la expropiación, en este caso con indemnización incluida, de otras tierras y fincas incultas para distribuir las entre colonos agrícolas<sup>88</sup>.

---

<sup>85</sup> Carr ilustra muy bien los perjuicios provocados por la crisis mundial: “no había dinero para pagar los costosos programas y reformas estructurales del gobierno, que sólo serían rentables mucho después de que se hicieran las inversiones iniciales”. Ver Carr, *op. cit.*, p. 49.

<sup>86</sup> Tuñón de Lara, M., *El movimiento obrero en la historia de España*, Madrid, SARPE, 1979, p. 234.

<sup>87</sup> Denominación que se daba a las capas más altas de la nobleza española. Sus miembros, entre los cuales podemos nombrar al duque de Medinaceli y al duque de Peñaranda, eran los mayores propietarios de tierras

Pronto surgieron desavenencias entre los republicanos, de extracción mayoritariamente urbana y pequeñoburguesa, recostados sobre los campesinos propietarios, de los cuales se esperaba que constituyesen la base social de la República en el campo, y los socialistas, más vinculados a los jornaleros por medio de la sección obrera de la UGT en el campo, la Federación Nacional de Trabajadores de la Tierra (FNTT)<sup>89</sup>. Además, la carencia de recursos financieros del estado español dificultaba la política de indemnizaciones prevista en el proyecto original. Sin embargo, y pese a todas las dificultades que se sucedieron en el transcurso de su aplicación, la Reforma Agraria de la II República, según las cifras oficiales aportadas por el Instituto de Reforma Agraria, logró la expropiación de alrededor de un millón de hectáreas hasta julio de 1936<sup>90</sup>. En materia laboral, el Ministerio de Trabajo dirigido por Largo Caballero dispondría la creación del denominado Sistema de Jurados Mixtos, comisiones formadas por empresarios, trabajadores y representantes oficiales. Los jurados mixtos, gracias al frecuente apoyo dado por los representantes de la cartera de trabajo a los sindicalistas, propiciaron muchas mejoras para los trabajadores<sup>91</sup>.

La “cuestión social” volvería a plantearle graves problemas a los católicos españoles en el transcurso de la II República. Siguiendo el razonamiento de una autora tan crítica con la Iglesia como Lannon, podríamos inferir que la misma se encontraba frente a una encrucijada: seguir identificando al “orden social con la propiedad establecida” o llevar a la práctica algunos de los principios condensados en las encíclicas papales. Lannon opina que la mayor parte del catolicismo ibérico se habría inclinado por la primera opción, contribuyendo a avivar la inquina de muchos asalariados hacia la Iglesia y sus representantes<sup>92</sup>. Tusell, en cambio, prefiere remarcar el gran interés que le habría dedicado la CEDA a la propaganda social. También sale al cruce de aquellos que ponen el acento en su conservadurismo, desconociendo su auténtica preocupación por lo social. Incluso pone en duda la imagen del período 1934-1935 como un *bienio negro*, ya que justamente durante

---

de España. El primero poseía alrededor de 79.000 hectáreas, mientras que el segundo era dueño de más de 51.000. Broué, Pierre; Teminé, Emile: *La revolución y la guerra en España*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989, p. 28.

<sup>88</sup> Ver Malefakis E., *Reforma agraria y revolución campesina en la España del siglo XX*, Barcelona, Ed. Ariel, 1971.

<sup>89</sup> Carr, *op. cit.*, p. 50.

<sup>90</sup> Tuñón de Lara, *op. cit.*, p. 288.

<sup>91</sup> *Ibidem*, pp. 297-298.

esos dos años los diputados cedistas impulsarían en las Cortes algunos proyectos favorables a los trabajadores y aparentemente se habría intentado mantener la legislación aprobada por el gobierno de Azaña en este último sentido<sup>93</sup>.

Mas allá de las polémicas que pueda suscitar este tema, el balance del catolicismo social bajo el régimen republicano también sería negativo. La reacción de los católicos tomaría fundamentalmente la forma de movilización política, mientras sus actividades sindicales serían nuevamente relegadas. Hubieron varios intentos de los dirigentes de la CEDA por acercarse a la masa obrera, pero prácticamente ninguno tendría éxito. El primero de ellos sería la llamada Acción Obrerista (AO)<sup>94</sup> del sindicalista católico Dimas de Madariaga. En 1933, los propagandistas fundarían el Instituto Social Obrero (ISO)<sup>95</sup>, una entidad destinada a la formación de dirigentes sindicales católicos y actividades de propaganda. Ambas habrían mantenido el tono paternalista tan característico de estos emprendimientos, aunque en la segunda encontraríamos algunos aspectos novedosos como la aceptación del derecho a huelga o, y este es el detalle seguramente el más relevante para nosotros, la reivindicación de la JOC belga del padre Joseph Cardijn, al cual le dedicaremos varias líneas en el apartado subsiguiente.

El sindicalismo católico continuaría dividido entre progresistas y ultraconservadores. Las disputas alrededor de la cuestión de la confesionalidad de los sindicatos obreros seguirían siendo el principal motivo de discordia. Entre los sacerdotes más activos del período republicano nos volveríamos a encontrar con el padre Gafo. En repetidas oportunidades intentaría hacerle entender a la jerarquía que la postergación de las reformas sociales podría constituir el camino más corto hacia la revolución social. A diferencia de la mayor parte de sus compañeros, atribuía el malestar obrero a las mezquinas prácticas económicas y sociales de los empresarios. En oportunidad de los sucesos de Asturias, Gafo sería uno de los activistas católicos en advertir que pese a los ataques dirigidos contra el clero, a la revolución no le sentaba bien la calificación de *antirreligiosa*. En realidad, según la particular visión de Gafo, Asturias habría constituido una manifestación del anticlericalismo latente en una masa obrera descontenta y decepcionada

---

<sup>92</sup> Lannon, *op. cit.*, p. 48.

<sup>93</sup> Tusell, *op. cit.*, p. 269.

<sup>94</sup> *Ibidem.*, pp. 271-272.

<sup>95</sup> *Ibidem.*, pp. 272-273.

con aquellos miembros del clero que parecían desconocer el estado de miseria en el cual vivía sumida<sup>96</sup>. Ya en el terreno de la práctica, el cura dominico buscaría a sus alicaídos sindicatos *libres* por medio de la creación de la denominada Confederación Vasconavarra de Sindicatos Obreros Profesionales (CVSOP) y desde su banca de diputado por Navarra intentaría imprimirle una orientación más social al bloque de las derechas, aunque sin éxito<sup>97</sup>.

La única central de filiación católica que lograría incrementar el número de sus adherentes fue la SOV<sup>98</sup>, en gran medida gracias al alto grado de conciencia social alcanzado por el movimiento nacionalista y a la continuidad de su perfil marcadamente reivindicativo. En Cataluña, por su parte, tendrían lugar dos experiencias novedosas por sus tintes democristianos, pero con muy poca significación en términos cuantitativos. Estamos haciendo referencia a la *Unió de Treballadors Cristians de Catalunya* (UTCC)<sup>99</sup>, organización sindical vinculada a la UDC surgida en 1934 a raíz de la revolución de octubre como una alternativa católica frente a la hegemónica CNT catalana, y la *Federació de Joves Cristians* (FJC)<sup>100</sup>, una agrupación juvenil dedicada al proselitismo espiritual y a problemas sociales. Al estallar la Guerra Civil, los miembros de una y otra recibirían ataques tanto por parte de la derecha, que no les perdonaba su colaboración con la República, como de la izquierda, incapaz de advertir sus diferencias con los sectores católicos más recalcitrantes.

Desde la proclamación de la II República ya habían tenido lugar contactos entre las distintas corrientes sindicales católicas, con el objeto de limar asperezas e impulsar por fin un proceso de unificación más urgente que nunca, teniendo en cuenta el creciente poderío de las centrales socialista y anarquista. Sin embargo, las buenas intenciones chocaban con el escollo insalvable de la confesionalidad, pese a registrarse algunos pequeños avances<sup>101</sup>.

---

<sup>96</sup> Para un análisis pormenorizado de la actitud del padre Gafo frente a los hechos de Asturias ver González López, E., "El padre José D. Gafo Muñiz ante la Revolución de Asturias", en *La Ciencia Tomista*, tomo 129, pp. 547-587, Salamanca 2002/2003.

<sup>97</sup> En vísperas de la Guerra Civil, Gafo, profundamente decepcionado por sus compañeros de la derecha afirmaría: "Si las izquierdas viniesen para resolver con buenas reformas sociales el problema social, sin meterse con la religión, yo diría: Bienvenidas sean las izquierdas, hasta que las derechas tengan enmienda". *Ibidem*, p. 586.

<sup>98</sup> Fusí, Juan P., "La cuestión vasca", en Preston, P., *Revolución y guerra en España*, Madrid, Alianza, 1984, p. 102.

<sup>99</sup> Ver Redondo, G., *Historia de la Iglesia en España, 1931-1932*, Madrid, RIALP, 1993, tomo I, pp. 314-323.

<sup>100</sup> *Ibidem*, pp. 314-323.

<sup>101</sup> Sanz de Diego, *op. cit.*, p. 660.

El espaldarazo definitivo lo daría la insurrección de 1934 en Asturias. La ola de violencia anticlerical estimularía a los dirigentes católicos a iniciar una serie de tratativas tendientes a la conformación de una central única. Como parte de este proceso se crearía un Comité de Enlace de sindicatos no marxistas que el 21 de octubre de ese mismo año anunciaría la formación de un Frente Nacional del Trabajo (FNT). En él confluirían la principal central confesional –la CNSC-, los *Libres* y la recién creada Central Obrera Nacional Sindicalista (CONS), quedando excluidos los regionalistas de la STV y la UTCC. Después de varias idas y vueltas, la unión definitiva tendría lugar en diciembre de 1935, con la creación de la Confederación Española de Sindicatos Obreros (CESO). Como vemos, se prescindió del adjetivo confesional, pero ello no impediría que parte de los *libres* y la CONS se mantuvieran al margen.

Independiente de estos intentos de unidad sindical finalmente concretados, el catolicismo español en su conjunto, al igual que las diferentes fuerzas políticas del país, no serían capaces de encontrarle una salida a la crisis política abierta a partir de Asturias. Como sostiene Carr, “cuando todo pasó, la nación quedó moralmente dividida entre los que se inclinaban por la represión y los que se oponían a ellas (...) la rendición de los vencidos no tranquilizó a los vencedores ni desalentó a los derrotados”<sup>102</sup>. Con las excepciones de dirigentes como Gafo o de los intelectuales agrupados en la revista *Cruz y Raya* como José Bergamín o Alfredo Mendizábal, la mayor parte de los católicos abogarían por la primera opción<sup>103</sup>. De esta forma se perdería otra oportunidad para la reconciliación de la Iglesia con la clase trabajadora. A pesar de la represión, las izquierdas lograrían recomponerse y pronto pasarían nuevamente a la ofensiva, ya sea a través de la vía electoral, por medio del Frente Popular, que se impondría en las elecciones de febrero de 1936, o de la acción directa promovida por los anarcosindicalistas. El espiral de violencia, tanto verbal como física, se acentuaría sobre todo durante el verano de ese año, y ya no podría evitarse el trágico desenlace.

---

<sup>102</sup> Carr, *op. cit.*, p. 63.

<sup>103</sup> Ver el testimonio de Alfredo Mendizábal sobre su experiencia directa durante los días de la revolución en Oviedo, publicado originalmente en la revista francesa *La Vie Intellectuelle* y reproducido en Bergamín, J., “El Estado fantasma y ¿en qué país vivimos?”, en *Cruz y Raya. Antología.*, Madrid, Turner, 1974, pp. 284-289.



## Capítulo IV:

### **Iglesia y modernidad**

#### **IV.1) El diagnóstico general: “la sociedad moderna no es cristiana”.**

En la década del 30', el hecho de que muchos obreros se estuvieran alejando del catolicismo no constituía una novedad ni para el Papa ni para los cuadros más renombrados de la Iglesia. No es un hecho casual la publicación de la encíclica *Quadragesimo Anno* en 1931, en la cual el Papa Pío XI no se limitaba a celebrar el 40° aniversario de la *Rerum Novarum* de León XIII, recordando “los grandes bienes que de ella brotaron a favor de la Iglesia Católica y aún de la sociedad humana”, sino que también se proponía “desarrollarla más en algunos puntos”<sup>1</sup> ¿Qué intenciones albergaba el Pontífice cuando se planteaba la tarea de ampliar los contenidos del hasta ese momento documento guía del Vaticano en materia social?. Antes que nada, descifrar las causas de la perturbación social. Pero para ello era necesario tomar en cuenta los cambios que se venían produciendo, tanto en el régimen económico como entre las filas de sus enemigos más encarnizados<sup>2</sup> Teniendo en cuenta estos factores, Pío XI creía posible establecer las causas del conflicto social moderno y, al mismo tiempo, mostrar el camino correcto para superarlas: “la reforma cristiana de las costumbres”<sup>3</sup>.

Por el momento, no vamos a explayarnos sobre las medidas concretas que desde la Santa Sede se estimaba que podían remediar los males generados por la lucha de clases. Si nos interesaría remarcar que la Iglesia, a través de la palabra de su máxima autoridad terrenal, era consciente de que se estaba librando una guerra con las ideologías seculares por la hegemonía sobre las conciencias, y el campo de batalla era la sociedad misma. Uno de los frentes donde la pelea resultaba más encarnizada era el de la clase obrera. El Papa lo advertía claramente y hacía un llamamiento dirigido a aquellos católicos que “dejan las filas

---

<sup>1</sup> *Quadragesimo Anno*, en *Colección completa de encíclicas pontificias (1832-1965)*, tomo I (1832-1939), Buenos Aires, Guadalupe, p. 1277.

<sup>2</sup> Ver los cambios experimentados por el capitalismo y el socialismo en: *Ibidem*, pp. 1316-1322.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 1277.

de la Iglesia y vuelan a engrosar las filas del socialismo”, exhortándolos a retornar al seno de la misma<sup>4</sup>.

Casi un año después, el 5 de mayo de 1932, sale a la luz una nueva encíclica papal, la *Caritate Christi Compulsi*, donde el Sumo Pontífice hace una advertencia desesperada sobre el avance del ateísmo en el medio social:

(...) el ateísmo ha invadido ya grandes multitudes de pueblo: con sus organizaciones se insinúa ya en las escuelas públicas, se manifiesta en los teatros y para difundirse se vale de apropiadas películas cinematográficas, del fonógrafo de la radio; con sus propias tipografías imprime folletos en todos los idiomas; promueve especiales exposiciones y públicas manifestaciones, ha constituido partidos políticos propios, instituciones comerciales y militares propias”<sup>5</sup>.

La honda preocupación de la Santa Sede con respecto a la creciente secularización de la sociedad moderna y los recaudos a tomar, en especial con las clases más bajas de la sociedad, particularmente expuestas a la propaganda comunista y en un grado mucho mayor a partir del estallido de la crisis económica mundial en 1929, serían retomadas por aquellos sacerdotes más sensibilizados sobre el peligro que podía significar el avance de aquellas ideas. El ejemplo de la Rusia soviética, donde la religiosidad había sido reducida al ámbito privado por medio de la violencia y la persecución, era una espectro que no dejaba de atormentar a los católicos de la época.

Las palabras del Papa retumbarían en los oídos de muchos fieles, pero pocos sabrían captar tan bien su mensaje como el canónigo belga Joseph Cardijn. Creador de las Juventudes Obreras Católicas (JOC) en su país natal, Cardijn constituiría una fuente de inspiración para todos aquellos sacerdotes que pensaban que la única manera de acortar la amplia brecha que separaba a la Iglesia de los obreros era llevando el mensaje cristiano a las fábricas y las barriadas donde transcurría su vida cotidiana. En nuestro país, la línea antioligárquica y obrerista del catolicismo social, representada por individuos como el padre Emilio Di Pascuo y el presbítero Enrique Rau, pronto lo transformaría en su principal referente. Quizás por el hecho de haber sido criado en el seno de una familia obrera, desde

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 1321.

sus años de seminarista tomaría consciencia del divorcio entre su clase social y la Iglesia. Por ello será frecuente encontrar en él palabras como aquellas pronunciadas durante la Semana de Estudios para dirigentes federales *jocistas* celebrada en Godinne durante los días 22-26 de abril de 1938, cuando expresaba con un dejo de amargura: “vivimos la hora presente en medio de paganos y en ninguna fábrica se cuida de la religión (...) ¿la religión? está bien en las Iglesias... y nada más”<sup>6</sup>.

Mientras muchos de sus compañeros permanecían de brazos cruzados, Cardijn se embarcaría en un estudio exhaustivo del problema y buscaría tender puentes entre la Iglesia y la clase obrera. Luego de varios años de trabajo, finalmente creería entrever que la causa había que buscarla en la juventud asalariada. En el mismo evento que citamos en el párrafo anterior, sostenía:

“El problema de la juventud asalariada es hoy un problema mundial; 20 o 25 años atrás, la palabra misma de juventud asalariada no decía nada. Pues bien, vosotros no comprenderéis la JOC, no la amaréis, no seréis capaces de sacrificaros por ella, no resistiréis jamás a los fracasos y decepciones que por cierto encontraréis en vuestro apostolado jocista, si no estuviéreis convencidos de que este problema debe solucionarse para la salvación de la clase obrera y de la Iglesia”<sup>7</sup>.

El razonamiento era el siguiente: los jóvenes salían de la escuela a los 13 o 14 años e ingresaban inmediatamente en el mundo del trabajo. Allí ya no contaban con la protección o la guía que les podía brindar una familia, un maestro o un cura y, por lo tanto, se veían obligados a realizar el tránsito de la pubertad a la edad adulta en un ambiente que Cardijn caracterizaba como *hostil y promiscuo*, rodeados de gente de mayor edad que en la mayoría de los casos no constituían una buena influencia. Además, los jóvenes obreros, como todo ser humano, tenían una serie de necesidades espirituales y materiales esperando por ser satisfechas, pero al carecer de pautas claras, eran presas de una profunda desorientación y ello constituiría el mayor peligro para Cardijn, pues la confusión le abría las puertas a

---

<sup>5</sup> *Caritate Christi Compulsi*, en *Colección completa de encíclicas pontificias (1832-1965)*, tomo I (1832-1939), Buenos Aires, Guadalupe, p. 1373.

<sup>6</sup> Cardijn, J., *Habla Cardijn*, Buenos Aires, ediciones jocistas, 1945, p. 117.

<sup>7</sup> *Ibidem*, pp. 104-105.

ideologías contrarias al cristianismo, como el comunismo, el socialismo o el nacionalismo pagano. Hay otro pasaje de su conferencia donde esto está expresado en forma muy clara:

“La juventud obrera que padece estas necesidades, personal e interiormente, corre un inmenso peligro. Está expuesta a la influencia perniciosa, violenta y avasalladora que caracteriza las organizaciones de la juventud obrera socialistas y comunistas, las cuales saben trabajarla, y logran arrastrarla a causa del abandono en que se encuentra frente a sus necesidades”<sup>8</sup> (p. 116)

Está claro que aquí la Iglesia tenía que afrontar una situación muy seria, pues estaba perdiendo a los obreros desde su misma juventud. Se imponía entonces la necesidad de delinear políticas concretas para no seguir resignando terreno. Cardijn elaboraría entonces un plan de acción en ese sentido, que finalmente se materializaría en la organización de la JOC. Nosotros haremos referencia a algunos aspectos de la misma que pensamos merecen destacarse, pues a nuestro entender son bastante novedosos en relación a otras experiencias de militancia social católica.

Desde la vecina Francia también nos llegarían planteos similares. Nos interesa especialmente el caso del jesuita Aquiles Danset, profesor del Instituto Católico de París y miembro de “L’Action Populaire”, institución dedicada al estudio de problemas sociales, por la sencilla razón de que este religioso galo sería enviado por Pío XI a la Argentina en 1933 para colaborar en la creación del secretariado económico-social de la Acción Católica. Hacia fines de ese mismo año, brindaría una serie de conferencias en la sede central de la Acción Católica, publicadas tanto por el Boletín Oficial del organismo como por *Criterio*. Sus exposiciones incluían una evaluación de la situación de la Iglesia de cara a la sociedad moderna y, a partir de dicho diagnóstico, una serie de propuestas destinadas a orientar la acción social de los católicos argentinos. Como observamos en el párrafo citado a continuación, el veredicto de Danset acerca de la sociedad de su época era terminante:

“Estamos en presencia de un hecho: la sociedad moderna no es cristiana. Esto no significa que no haya cristianos: ellos existen en buen número y son de grandes virtudes; el asunto es independiente de las cifras. Cuando decimos que la sociedad moderna no es

cristiana queremos expresar que se ha constituido, en el siglo XIX, como consecuencia en gran parte de la Revolución de fines del siglo anterior, un conjunto de organismos: legislación, costumbres familiares, régimen de la producción, teatro, prensa, sistemas de propiedad, relaciones entre clases, relaciones internacionales, etc., de las que Cristo está ausente. Y como antes hubo un organismo social cristiano, calificamos con justicia este estado de apostasía”<sup>9</sup>.

Para Danset, el “organismo social cristiano” precedente no sería otro que la Edad Media. Si tomamos su definición de la cristiandad –“modo de ser del organismo social”- notamos que cuadraría perfectamente con su caracterización de la cristiandad medieval como período histórico en el cual “las leyes, las costumbres y el régimen colectivo se inspiran en el espíritu de Cristo, quien impera tanto en la vida pública cuanto en la privada”<sup>10</sup>. Más allá de esta reivindicación del Medievo, presente ya en varios autores católicos de ese momento<sup>11</sup>, nos interesaría destacar la aguda preocupación demostrada por Danset con respecto al retroceso del catolicismo frente a las denominadas ideologías seculares, sensación compartida por algunas de las figuras más destacadas del catolicismo argentino.

Es el caso de monseñor Miguel de Andrea, dueño de una dilatada trayectoria en las filas del catolicismo social. En noviembre de 1937, brindaría una conferencia-lección en el marco de la primera Semana Nacional de Estudios Sociales, organizada por la Acción Católica, durante la cual aportaría unas cifras sobre la afiliación sindical de los obreros argentinos y comprobaría con temor que la mayor parte de los mismos se encontraban nucleados en organizaciones “al margen de la Iglesia y contra la Iglesia”<sup>12</sup>. A lo largo del texto, el autor retomaría el contenido de algunas de las encíclicas de Pío XI que daban cuenta de la creciente *apostasía de las masas*. Tampoco perdería oportunidad para despotricar contra lo que él denominaba “individualismo destructor”, culpable aparente de

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 116.

<sup>9</sup> Danset A., “El apostolado moderno”, conferencia brindada en Buenos Aires el 13 de noviembre de 1933 en la sede central de la Acción Católica argentina, *BACA*, n°62, 15 de noviembre de 1933, p. 686.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 686.

<sup>11</sup> Ver el artículo de Assaf sobre la Edad Media publicado en *Criterio*: “Liberalismo y gobiernos de fuerza”, nro. 269, 27 de abril de 1933.

<sup>12</sup> De Andrea, M., *Obras completas*, tomo IV, Buenos Aires, Difusión, p. 59.

generar las condiciones para que muchos obreros terminaran volcándose hacia el comunismo.

Monseñor Gustavo J. Franceschi desarrollaría una honda preocupación por los problemas sociales ya desde sus tiempos de seminarista, cuando a escondidas de sus superiores enviaba artículos con nombre falso a publicaciones menores. Se formó en el pensamiento demócrata cristiano de la mano de Grote y Andrés Pont Llodrá<sup>13</sup> y comenzó su trayectoria militante en la Liga Democrática Cristiana. Abandonaría esta organización en 1913, debido a sus desacuerdos con las conclusiones del congreso celebrado por la Unión Democrática Cristiana<sup>14</sup>. Luego de ello se enrolaría en la Liga Social Argentina, en cuyas filas permanecería hasta el año 1917, cuando nuevamente buscaría otros rumbos y pasaría a desplegar su actividad en las Conferencias Populares<sup>15</sup>. Por aquellos años, Franceschi se transformaría en uno de los hombres de confianza de Monseñor de Andrea. Durante la década del 20' se desempeñaría como director del secretariado de la Unión Popular Católica Argentina. Finalmente, en su etapa como intelectual católico más relevante para nuestro trabajo, Franceschi se convertiría en el director de *Criterio* a partir de 1932.

Su análisis sobre la Revolución de Asturias cobraría una especial importancia, ya que allí parecían estar condensados todos los temores de los católicos sociales. No en vano Franceschi le dedicaría un artículo cuyo título resulta por demás ilustrativo de la idea que intentamos transmitir, "Drama de España, drama nuestro". El alto grado de violencia contra el clero registrado durante el levantamiento de los mineros es tomado como un claro indicador de que importantes sectores de la clase obrera no solo habían abandonado a la Iglesia, hecho extremadamente grave de por sí, sino que se habían pasado a las filas de su máximo enemigo: el comunismo. La Iglesia no podía ni debía resignarse ante la pérdida de varios de sus fieles, pero el mero planteo del problema disparaba toda una serie de interrogantes: ¿cómo y por qué razón se había llegado a semejante estado de cosas? ¿se podría recristianizar a la clase obrera? ¿qué estrategia debería adoptarse para *reconquistar* la adhesión de los obreros? ¿quiénes serían los encargados de llevar adelante una tarea tan difícil? ¿cuánto tiempo insumiría?. Desde las páginas de *Criterio*, y ya con anterioridad al

---

<sup>13</sup> Néstor Auza brinda una buena síntesis sobre la trayectoria de Pont Llodrá. Ver Auza, *Aciertos y...* (tomo II), *op. cit.*, pp. 182-185.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 283.

<sup>15</sup> Sobre las Conferencias Populares ver *Ibidem*, pp. 85-106.

estallido de la rebelión, Franceschi pretendía brindar soluciones a todas las preguntas planteadas. El *putsch* revolucionario confirmaría sus temores, pero al mismo tiempo reafirma sus convicciones en torno a las medidas que debían tomarse desde la Iglesia para afrontar y sortear con éxito una situación tan crítica. En las páginas subsiguientes desarrollaremos uno por uno los ítems planteados. Pero antes de entrar en tema, pensamos que la trayectoria de Franceschi merece un párrafo aparte.

#### IV.2) ¿Qué hacer?: salidas propuestas desde la Iglesia.

Hemos visto claramente como en el seno del catolicismo, desde el Sumo Pontífice hasta sus intelectuales más destacados, existía la convicción generalizada de que la Iglesia ya no ejercía su potestad sobre vastos sectores sociales, y en especial sobre la clase obrera. Frente a este cuadro de situación se imponía la tarea de buscar alguna salida. Como es lógico, la voz cantante en este sentido la llevaría el propio Papa por medio de sus encíclicas. Nueve meses después de asumir sus funciones, Pío XI publicaba *Ubi Arcano*<sup>16</sup>, su primer documento dirigido al mundo cristiano, donde exponía claramente el programa de su pontificado –“La paz de Cristo en el Reino de Cristo”<sup>17</sup>- y hacía referencia a la “lucha de clases” como uno de los grandes males que afectaban al mundo moderno<sup>18</sup>. Las encíclicas *Caritate Christi Compulsi* (mayo de 1932) y *Nova Impendet* (octubre de 1931), por su parte, daban cuenta de las penurias que afectaban a los obreros y condensaban algunas de las soluciones propuestas desde el Vaticano. En la primera, el Papa recordaba la importancia de la cooperación entre la jerarquía y los laicos en la acción social y demarcaba claramente las fuerzas en pugna: “(...) en esta lucha se ventila el problema fundamental del universo y se trata la más importante cuestión sometida a la libertad humana: *con Dios o contra Dios*”<sup>19</sup>. En esta ocasión, el Papa, al recordar las herramientas de que disponían los católicos para operar sobre el medio social, privilegiaría aquellas más orientadas hacia la contemplación – la oración y la penitencia- que a la acción concreta. La segunda, en cambio, insistía sobre la crisis económica mundial y contiene una propuesta de colecta ecuménica destinada a paliar algunos de sus efectos más traumáticos.

Más allá de la indudable valía de estos documentos, pensamos que sería realmente en la *Quadragesimo Anno* donde Pío XI va a la sustancia de los problemas sociales, incluso en mayor medida que la *Rerum Novarum* a la cual le rendía homenaje. Mientras la última se había reducido a un conjunto de consideraciones sobre las relaciones entre obreros y patrones dentro de los marcos de la economía liberal, la primera, al tomar en cuenta los cambios producidos en el régimen económico y recoger la experiencia aportada por el *crack*

<sup>16</sup> *Ubi Arcano*, en *Colección completa de encíclicas pontificias (1832-1965)*, tomo I (1832-1939), Buenos Aires, Guadalupe, pp. 1002-1017.

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 1011-1012.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 1004-1005.

<sup>19</sup> *Ubi Arcano*, *op. cit.*, p. 1375.



del 29', ya no reducía su campo de acción a la propuesta de algunas reformas parciales, sino directamente a reemplazar un sistema completo, nacido bajo los preceptos de un liberalismo económico aparentemente en bancarrota.

La sensación transmitida por las reflexiones de Pío XI era que el individuo se hallaba cada vez más constreñido por las fuerzas de la gran industria, el mercado y el Estado, dependiendo cada vez más de su fuerza de trabajo para obtener un salario que, en la mayoría de los casos, no alcanzaba a cubrir las necesidades mínimas ni de él ni de su familia. ¿Había alguna posibilidad de solucionar este problema desde la Iglesia? sí, por supuesto, pero para ello era necesario emprender dos tareas simultáneas: la reforma de las instituciones y la de las costumbres. La primera implicaba una reivindicación del corporativismo como sistema capaz de superar los antagonismos sociales, equidistante con respecto al individualismo liberal y al colectivismo. Para llevarla a cabo, era imperioso devolverle al Estado las facultades que le habían sido arrebatadas por el liberalismo y desde ese lugar generar las condiciones indispensables para el cambio. Una era procurar el cese de la “lucha de las clases opuestas”<sup>20</sup> y la otra, emprender una política social tendiente a “reconstituir las profesiones”, entendidas estas como “órdenes o corporaciones en que se unan los hombres, no según el cargo que tienen en el mercado de trabajo, sino según las diversas funciones sociales que cada uno ejercita”<sup>21</sup>.

Cuando encara la cuestión de la “reforma de las costumbres”, el Papa vuelve a denunciar al individualismo liberal, al socialismo y al comunismo como ideologías incompatibles con los preceptos evangélicos<sup>22</sup>. El documento se cierra con una apelación a la “renovación del espíritu cristiano” como vía hacia la “regeneración social”. En el marco de dicha renovación, tanto a los fieles como a los sacerdotes les correspondería una ardua tarea. Los primeros, y más específicamente aquellos nucleados en la Acción Católica, debido al rol clave que jugaban en cuanto al “cuidado de la cuestión social”. En relación con esto último, merece destacarse el hecho de que el Papa le dedicara unas palabras de elogio a las juventudes obreras de Cardijn<sup>23</sup>. Tanto fieles como sacerdotes serían los encargados de buscar entre la clase obrera a los “apóstoles seculares”, cuya misión consistiría en hacer

---

<sup>20</sup> *Quadragesimo anno, op. cit.*, p. 1307.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 1309.

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp. 1322-1323.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 1328.

retornar a sus hermanos de clase a las filas del catolicismo. A los segundos se les agregaba otra gran responsabilidad, que era hacerse cargo de la formación religiosa tanto de los seglares como de los obreros<sup>24</sup>.

Algunos de los tópicos que encontramos en los documentos pontificios aparecen en las conferencias de Danset, sobre todo en lo referido a los caminos que debía tomar los católicos. El religioso francés le asignaba un papel sumamente importante a la Acción Católica, como instancia que le podría permitir a la Iglesia la ruptura de los estrechos límites del apostolado individual, útil a la hora de defenderse o de preservar la ortodoxia de sus miembros, pero insuficiente para una institución cuyo objetivo era la *recristianización* a la sociedad. Como sostiene Danset, “el apostolado social tiende, pues, a modificar la sociedad, como el apostolado individual tiende a modificar los individuos” “los que practican éste pescan con caña y anzuelo, los que se dedican a aquel pescan con red”<sup>25</sup>. Este objetivo implicaba una transformación de las instituciones, del “ambiente”, porque en un mundo donde las instituciones no eran cristianas, un individuo, por más empeño que pusiera, difícilmente podría ser capaz de vivir bajo los preceptos del catolicismo. Ante todo era necesario cambiar las instituciones; sólo después de ello podía pensarse en vivir un cristianismo *integral*.

Cardijn desarrolla también esta idea de apostolado social, pero lo orienta exclusivamente hacia la clase obrera, y toma una actitud mucho más comprometida que la de Danset o, como veremos luego, la de Franceschi. Una vez comprobado el hecho que un buen número de obreros se había apartado de la Iglesia, se imponía la tarea de reconquistar sus conciencias, pero ¿cómo? ¿qué métodos debían utilizarse? ¿hacia qué sector/es de la misma debía apuntar la prédica de la Iglesia?. Por empezar, Cardijn deja en claro que al comunismo no se lo podría vencer con las “leyes” o con la “fuerza”, sino con “obreros católicos y apostólicos”<sup>26</sup>. En este sentido, Franceschi adoptaría una posición similar, condenando aquellos intentos de toma del poder por métodos violentos, que si bien podían estar guiados por correctos ideales, no eran capaces de garantizar una recristianización efectiva de la sociedad<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, pp. 1329-1330.

<sup>25</sup> Danset, “El apostolado...”, *op. cit.*, p. 688.

<sup>26</sup> Cardijn, *op. cit.*, p. 231.

<sup>27</sup> Ver Franceschi, “El recurso revolucionario”, *C*, n°247, 24 de noviembre de 1932, 175-177.

Si la violencia no era una solución, si la misma propaganda anticomunista en las fábricas era juzgada como inútil, por el simple hecho de que un obrero común difícilmente conociera el material teórico de la Iglesia condenatorio del comunismo, entonces ¿cuál era la fórmula?. Al llegar a esta encrucijada, el canónigo belga retomará al pie de la letra las instrucciones de Pío XI sobre el apostolado obrero condensadas en la *Quadragesimo Anno*, cuando afirme que “los primeros e inmediatos apóstoles de los obreros han de ser obreros”<sup>28</sup>. De no cuidar la formación cristiana de los obreros, principios como el anterior resultarían estériles. Como afirma Cardijn, la formación de los dirigentes obreros católicos era una “cuestión de vida o muerte”<sup>29</sup>. La primera tarea entonces consistía en formar a los cuadros obreros encargados llevar a la doctrina cristiana hacia la masa obrera.

Una vez preparados los seculares para su tarea, llegaría el momento de comenzar su trabajo: ir en busca de los obreros allí donde éstos se encuentren. En un primer momento, no era apropiado hablarles de religión o de sus deberes para con la Iglesia. Primero es menester intercambiar opiniones sobre su situación inmediata, sus necesidades, las condiciones laborales, su trabajo, sus compañeros; en suma, se trata antes que nada de conocer su ambiente. Así planteadas las cosas, constituía un error impartirles la doctrina sin ningún tipo de intermediación. Como reconocía Cardijn, en sus treinta y tres años de sacerdote jamás había entregado a un obrero el texto de la *Rerum Novarum*<sup>30</sup>. Su trabajo de formación seguía un sentido inverso. No era recomendable que la militancia dentro de la clase obrera siguiera las pautas de un seminario o de una clase, donde uno hablaba y los demás oían. Como un primer paso, el obrero primero debía interesarse por su formación personal, y ese interés sí debía ser inducido por el militante católico a través de preguntas que le permitieran descubrir la verdad por sí mismo. Su experiencia en el trabajo social le indicaba a Cardijn que si se encaraba a los obreros directamente con la doctrina, lo más probable era que el sacerdote se quedara solo. Por supuesto que la tarea no sería fácil, pero al igual que Franceschi, confiaba en que a través de un trabajo lento pero constante se podía recuperar a la clase obrera. Encontramos una buena síntesis del método y las aspiraciones de Cardijn en el párrafo reproducido a continuación:

---

<sup>28</sup> *Quadragesimo anno, op. cit.*, pp. 1329-1330.

<sup>29</sup> Cardijn, *op. cit.*, p. 231.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 233.

“Con el contacto personal enseñándoles a ver, resolver dificultades, ya trabajar en y por el ambiente que ellos conocen, y en el cual viven; pero dejándolos actuar por sí mismos, y concretando nuestra acción, a encauzar esta actuación dentro de las normas evangélicas, se conseguirá poco a poco, que la clase obrera vuelva a la Iglesia”<sup>31</sup>.

Los numerosos editoriales publicados por Franceschi presentan un tono marcadamente sombrío y hasta pesimista con respecto a la situación de la Iglesia. Desde su óptica, el mundo estaba viviendo una de sus crisis más profundas, y la raíz del problema había que buscarla en la Revolución Francesa:

En todos los errores que surgieron de doscientos y más años a esta parte, en las filosofías idealistas como en las sensualistas y en las positivistas, en la economía colectivista como en la individualista, en el liberalismo político o religioso y en el laicismo escolar como en el imperialismo acaparador, en Voltaire como en Rousseau, en Comte como en Hegel, en Marx como en Kropotkin, en el materialismo más grosero como el escepticismo más elegante, halláis siempre un único substrato, una falla primera: la negación absoluta, intransigente, del orden sobrenatural”<sup>32</sup>.

Toda esta propaganda anticlerical y antirreligiosa le habría alienado la adhesión de importantes sectores de la clase trabajadora. Una de las pruebas más fehacientes sería justamente la Revolución de Asturias, cuando obreros y clérigos ocuparon veredas opuestas. Los primeros, nucleados mayormente en organizaciones de signo socialista, anarquista y comunista, todas ellas ateas y anticlericales; mientras los segundos se mantuvieron leales a las fuerzas gubernamentales. Pero esta divergencia entre los obreros impulsores de la revuelta y el clero no adopta la forma de un mero intercambio de opiniones, sino que desde algunos comités obreros se impulsaría directamente la detención y posterior ejecución de curas, así como la destrucción de muchos edificios pertenecientes a la Iglesia.

Franceschi se planteaba el interrogante de porqué había tenido lugar tanta violencia contra el clero y sus edificios. En su opinión, el problema se podría analizar en dos niveles. Uno sería el de los detonantes inmediatos, que no le preocupaban demasiado, ya que prefería

---

<sup>31</sup> Cardjin, *op. cit.*, p. 234.

concentrar su atención en el segundo nivel, el de las “realidades profundas” como lo denominaba él, donde cree poder vislumbrar las causas últimas de la violencia y, esto sería lo más importante, empezar a elaborar una solución adecuada. Solución que como puntualizaba el mismo Franceschi, no podía ni debía estar basada en la violencia, pues “(...) con dominar a cañonazos la rebelión, desarmar a los rojos, fusilar algunos caudillos y realizar visitas sentimentales para consolar a los sobrevivientes, nada se ha hecho si no se remedian las situaciones que han dado origen a tan horribles brutalidades”<sup>33</sup>

Por empezar, tendríamos factores de índole material. La crisis económica mundial desatada en 1929 había sumido en la pobreza a la inmensa mayoría de las clases asalariadas. Como es lógico, esta situación generaba un gran malestar social. A la hora de buscar culpables, Franceschi volvía a apuntar hacia sus dos enemigos predilectos: el liberalismo, por generar y mantener ese estado de injusticia social, y al comunismo, por montarse sobre el mismo con el objeto de hacerse con el poder. En un editorial del 12 de abril de 1934, titulado “La lógica de las doctrinas”, Franceschi establece una clara línea divisoria entre el cristianismo, el liberalismo y el comunismo en materia social:

“Todo el catolicismo social del siglo XIX, con los hombres de las reuniones de Friburgo, con los de la Opera dei Congressi, con los de las Semanas Sociales de Francia, Italia, Bélgica, España, etc., todo el que sigue puntualmente las enseñanzas pontificias desde León XIII hasta Pío XI, es contrario al liberalismo, al régimen individualista, al llamado con justicia “atomismo social” (comillas del autor). Pero no lo es menos la corriente comunista que, desde la Primera Internacional, a través del ala izquierda socialista llega hasta el bolchevismo contemporáneo”<sup>34</sup>.

Pocos meses antes, Franceschi ya le había dedicado dos editoriales al problema del trabajo y la desocupación, en los cuales retoma uno de los planteos característicos del catolicismo desde León XIII, acerca de la naturaleza misma del trabajo (ver *Rerum Novarum*). Liberalismo y marxismo considerarían al trabajo como un hecho meramente económico y material. Si para el primero el trabajo era una mercancía, para el segundo tan solo constituiría un medio de producción de valores. En la concepción cristiana, el orden se

---

<sup>32</sup> Franceschi, “Apostolado”, C, n°331, 5 de julio de 1934, pp. 224-225.

<sup>33</sup> Franceschi, “Drama de España, drama nuestro”, C, n°349, 8 de noviembre de 1934, pp. 298-301.

invierte pues lo espiritual primaría sobre lo económico. El trabajo sería una actividad destinada a procurar lo necesario para la vida, pero tanto esta como el propio trabajo abarcarían toda la persona humana y desbordarían por todas partes a la noción económica, siendo imposible separar el trabajo de la persona. Y eso sería justamente lo que habría hecho el liberalismo desde el siglo XIX. Como ya lo había sostenido León XIII, al suprimirse los antiguos gremios medievales, los obreros se encontraron “entregados, solos e indefensos, por la condición de los tiempos, a la inhumanidad de sus amos y a la desenfrenada codicia de sus competidores”<sup>35</sup>. Esta idea es retomada por habituales columnistas de *Criterio* como los mencionados Asaff, y Franceschi o el nacionalista Julio Irazusta<sup>36</sup>.

Mas allá del aspecto material de la cuestión obrera, Franceschi va a destacar con especial atención su costado moral, cuando afirma:

“(…) por debajo del malestar social está el egoísmo social, ese individualismo espiritual que hace pensar a cada uno nada más que en sí mismo, y que incita a una enorme cantidad de ciudadanos a falsear las leyes, a esquivar las obligaciones que impone el bienestar colectivo, a explotar la ingenuidad o la debilidad ajena en provecho propio”<sup>37</sup>.

La cuestión de la moral tenía una arista más, íntimamente relacionada con el efecto que podía producir el retroceso del catolicismo. Franceschi sostiene que en Asturias los insurrectos se habían comportado con un nivel de “crueldad” y “ensañamiento” inimaginables. ¿Odio hacia la Iglesia? sí, ¿una forma de amedrentamiento? también; pero la violencia tendría un detonante aún más primario: la falta de un “freno religioso”. El ateísmo fomentado desde el “librepensamiento” y el “comunismo” no sólo habían contribuido a alejar al obrero de la Iglesia, sino que generaban algo aún peor: lo sumergían en un estado de barbarie perfectamente asimilable a la de los tiempos del Imperio Romano: “las espantosas brutalidades de los comunistas en España o en Rusia constituyen algo inferior a las escenas que por más de tres siglos se desarrollaron en el anfiteatro de Roma sin una sola protesta”<sup>38</sup>.

---

<sup>34</sup> Franceschi, “La lógica de las doctrinas”, *C*, n°319, 12 de abril, pp. 341-344.

<sup>35</sup> *Rerum Novarum*, *op. cit.*, pp. 6-7.

<sup>36</sup> Irazusta, J., “El liberalismo y el socialismo”, *C*, n°280, 13 de julio de 1933, pp. 344-346.

<sup>37</sup> Franceschi, “Drama de...”, *op. cit.*, p. 298.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 298.

La apelación a la Antigüedad en Franceschi representaba una especie de punto de llegada a partir del cual era posible demostrar hasta que punto podía *degradarse* una persona si se suprimía su dimensión espiritual, pero al mismo tiempo, a la hora de plantear posibles salidas, podría constituir un punto de partida para la reconstrucción de la cristiandad.. En aquel momento, los cristianos se habrían encontrado frente a la misma encrucijada que la Iglesia moderna: retraerse y refugiarse, ya sea en las catacumbas o en las Iglesias, o afrontar la situación. Esto último significaba emprender una tarea positiva de conquista de las conciencias, tomando como ejemplo a los monjes de la Antigüedad tardía:

“Siempre me han emocionado los monjes de estirpe romana que, a principios del siglo V, vieron avanzar sobre Europa Meridional las olas sucesivas de los bárbaros. Todo les repugnaba en ellos: raza, idioma, costumbres, brutalidad. Pero ellos no lloraron sobre los tiempos idos, ni gimieron estérilmente sobre las tremendas destrucciones operadas. Pusiéronse resueltamente y venciendo todo asco a la tarea de evangelizar, y con esos asoladores sentaron los primeros cimientos de las naciones de la nueva Europa. La enorme labor duró tres siglos, pero los resultados pagaron centuplicadamente los sacrificios llevados a cabo”<sup>39</sup>.

Nos gustaría destacar dos cosas de esta larga cita. Primero, que constituiría un llamado de atención para todos los católicos sobre la tarea que debían llevar adelante. La consigna era *salir a la sociedad*, pasar a la ofensiva, dar pelea en todos los ámbitos, enfrentarse con los enemigos de la Iglesia cara a cara, tanto en el terreno de la teoría como en el de la práctica, *crear un ambiente*, como instaba entre otros el jesuita Danset, donde la instauración de un nuevo orden cristiano fuera posible. En resumen, se trataba ni más ni menos de poner en práctica el apostolado social promovido desde la Santa Sede con el instrumento de la Acción Católica. Segundo, el proyecto, de poder desarrollarse con éxito, abrigaba la mejor de las perspectivas, pero también implicaba enormes sacrificios y un trabajo constante y -esto último traería bastante tela para cortar- a *largo plazo*.

### IV.3) El cambio social y sus tiempos: la visión de dos intelectuales católicos argentinos.

El tema de los plazos sería uno de los tópicos más recurrentes en el pensamiento de Franceschi. Dentro del catolicismo de los años 20' y 30', la necesidad de pasar a la ofensiva y reconquistar la sociedad era una idea compartida por todos sus portavoces. Pero una convicción tan firme no implicaba un acuerdo al momento de buscar los caminos para concretar el objetivo deseado. Como veremos a continuación, por detrás del anhelo común de instauración de un nuevo orden cristiano, se manejaban alternativas diferentes. Nosotros focalizaremos nuestra atención en la posición defendida por Franceschi y los miembros del Secretariado Económico Social de la ACA, pero también haremos referencia a la línea sostenida por intelectuales como el presbítero Julio Meinvielle. Los puntos en discusión versaban básicamente sobre los plazos y los métodos.

Como ya lo anticipamos, Franceschi estimaba que la tarea iba a ser muy complicada y que los frutos sólo podrían comenzar a recogerse luego de unos cuantos años. Para probar ello podríamos apelar a unos cuantos editoriales de este autor donde realiza afirmaciones en este sentido. El 1 de noviembre de 1932, en un artículo publicado en *Criterio*, afirma que “las instituciones, aun contra la voluntad de sus defensores, se transforman lenta y continuamente”<sup>40</sup>. Pocos días después, y también en *Criterio*, vuelve sobre el mismo punto y sostiene que “las grandes transformaciones son fruto de una lenta evolución y no de un régimen impuesto por la fuerza”<sup>41</sup>. A mediados de 1933, al referirse a la honda crisis política que según él padecía el país, haría hincapié otra vez en la larga duración de los procesos históricos. Luego de proclamar la necesidad de modificar el régimen político argentino, advierte: “hace diez generaciones que el orden político ha comenzado a desviarse; no nos quejemos si se necesita un par de ellas para enmendar los yerros, reeducar las conciencias, y recrear las instituciones necesarias”<sup>42</sup>. Resultaría bastante claro entonces que Franceschi no creía en soluciones rápidas o apresuradas, más bien se inclinaría por un trabajo a largo plazo, mucho más duro y, quien sabe, más realista, pero que podría garantizar mejores resultados,

---

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 299.

<sup>40</sup> Franceschi, “Demócratas”, *C*, n°248, 1 de diciembre de 1932, p. 201.

<sup>41</sup> Franceschi, “El recurso revolucionario”, *C*, n°247, 24 de noviembre de 1932, p. 177.

<sup>42</sup> Franceschi, “Educación y reforma política”, *C*, n°279, 6 de julio de 1933, p. 320.,



como aparentemente lo probaba la experiencia de los monjes de los siglos V, VI y VII con los bárbaros, rememorada una y otra vez por el autor.

El planteo sobre la duración en el tiempo de los cambios sociales estaba ligado íntimamente al problema de los medios utilizados para propiciarlos. Podríamos identificar dos líneas de pensamiento y acción diferentes entre la intelectualidad católica. De un lado, tendríamos al sector más ligado con el nacionalismo doctrinario<sup>43</sup>, representado por Meinvielle, apegado a soluciones de tipo violento y rápidas. Debemos aclarar en las décadas de 1920 y 1930, nacionalismo y catolicismo son términos intercambiables. Como afirma Zuleta Alvarez:

“el nacionalismo argentino se definió siempre, como se ha dicho, por su adhesión a la religión católica, que entonces defendía una línea tradicional (...) fueron numerosos los grupos católicos que desde revistas y centros de estudio difundieron ideas que estaban en relación estrecha con una política católica de claro sello nacionalista”<sup>44</sup>.

Esta afirmación es compartida por autores que también han investigado los nexos entre nacionalistas y católicos como Marisa Navarro Gerassi<sup>45</sup> o Loris Zanatta<sup>46</sup>.

Dentro de esta homogeneidad en el ideario, o frente a situaciones concretas como el golpe militar de 1930, donde el catolicismo y el nacionalismo apoyaron decididamente al general Uriburu, había divergencias en torno al camino que debía tomarse para llegar a la anhelada recristianización de la sociedad argentina. Decíamos en este sentido que había intelectuales católicos más cercanos a aquellos sectores del nacionalismo que reivindicaban la utilización de la violencia como forma de operar sobre la realidad. Este sería el sector que podríamos llamar maximalista. Hombres como Carlos Ibarguren o Manuel Gálvez formaban parte del mismo. Entre los católicos, Meinvielle, como ya hemos dicho, era uno de sus adherentes más entusiastas. Desde este grupo se promovía la toma del poder a través de un *putsch* donde los militares tendrían una activa participación. El presbítero, pocos meses después del golpe de Uriburu afirmaba que “las revoluciones más radicales de estos últimos años las ha llevado a cabo el ejército –defensor nato del orden nacional- contra la acción

---

<sup>43</sup> Para una definición del denominado *nacionalismo doctrinario*, consultar Zuleta Alvarez, *op. cit.*, p. 263-268.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 296.

<sup>45</sup> Navarro Gerassi, M., *Los nacionalistas*, Buenos Aires, 1968.

<sup>46</sup> Zanatta, *Del Estado...*, *op. cit.*

política de la multitud que amenazaba la prosperidad de la patria<sup>47</sup>. En esta cita vemos condensados dos tópicos muy presentes en los planteos del nacionalismo doctrinario y de los católicos que se identificaban con el mismo. Tanto en Meinvielle como en muchos de sus compañeros de ruta, se advertiría cierto temor hacia lo que él denomina “masa amorfa, apelotonada (...)” o “plebe indiferencia”<sup>48</sup>, que no serían otra cosa que el pueblo o la clase asalariada, como se la quiera denominar. Meinvielle y los nacionalistas opinaban que la democracia parlamentaria había desdibujado las jerarquías sociales y con ello le habría abierto la puerta a los desmanes y los excesos:

“En el terreno económico surgió una multitud de incapacitados que fueron a engrosar los ríos de la burocracia o del proletariado; en el orden político, entregada la nación a los explotadores de la multitud desorganizada, convirtiéndose en una pésima oficina de colocaciones, a costa de las arcas públicas, que se vieron rápidamente diezmadas, y de la vida y de la propiedad de los ciudadanos que no gozaron de las elementales garantías de seguridad”<sup>49</sup>.

Otro ejemplo de esta línea argumental lo encontramos en el escritor Manuel Gálvez, quien reivindicaba a regímenes como el de Benito Mussolini o el del general Miguel Primo de Rivera, justamente porque habían restablecido el “orden jerárquico”, impuesto nuevamente el “respeto al poder” y colocado nuevamente a la Iglesia en su “verdadero lugar”<sup>50</sup>.

Como no podía ser de otra manera, la gran culpable de la disolución de las jerarquías sería la democracia liberal y su derivado, el socialismo. Por ello, Meinvielle afirmaba que “liberales y socialistas son hijos de un mismo padre, el lacayo Juan Jacobo”<sup>51</sup>. Para cambiar este estado de cosas, para restablecer el orden jerárquico minado una y otra vez, ya sea por el individualismo liberal o por el colectivismo socialista, los nacionalistas católicos estimaban necesaria la utilización de la fuerza. Por ello Meinvielle reivindicaría el golpe del 30’ que instauró un “gobierno militar restaurador del orden”, subvertido por un régimen demócrata liberal que había generado una “atmósfera caótica de anarquía intelectual y de

<sup>47</sup> Meinville, J., “La estructura social”, C, n°145, 11 de diciembre de 1930, p. 755.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 755.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 755.

<sup>50</sup> Gálvez, M., “Interpretación de las dictaduras”, C, n°32, 11 de octubre de 1928, p. 32.

delirante demagogia”<sup>52</sup>. Una postura similar se advierte en un editorial de la revista publicado el 20/11/30, en el cual celebraba el “movimiento revolucionario del 6 de septiembre” como reacción legítima contra el “morbo democrático que padecía el país”<sup>53</sup>. Gálvez, por su parte, ya alentaba una salida de tipo dictatorial dos años antes del golpe. En esa oportunidad, el escritor se manifestaba partidario de los “medios violentos”, no como una solución definitiva, pero sí como parte de una “contrarrevolución” defensora de unos principios opuestos a los que “originaron la revolución francesa y sus derivados, el socialismo y el bolcheviquismo”<sup>54</sup>.

En este marco, ¿qué tenía de diferente el planteo de Franceschi? ¿acaso era un demócrata? ¿no había apoyado el golpe del 30’ como la totalidad de los intelectuales católicos? ¿veía en la violencia una forma de resolver o aunque sea de apaciguar el conflicto social? ¿qué forma de organización económico-social alternativa defendía? . Aparentemente, Franceschi y Meinvielle tenían muchos puntos de coincidencia. Ambos eran antiliberales y anticomunistas acérrimos. También eran partidarios del corporativismo, aunque en los términos en los cuales se lo concebía desde la Doctrina Social de la Iglesia. Por último, los dos reivindicarían el golpe del 30’. Pero entre todas estas similitudes también pueden advertirse profundos matices. Como afirma Zanatta, “ellos representaban distintas vertientes del catolicismo: aunque ambos persiguieran la restauración de la cristiandad, no coincidían en los métodos y en los contenidos (...)”<sup>55</sup>.

En cuanto a las diferencias de método, estaríamos en condiciones de afirmar que Franceschi desconfiaba profundamente de la utilización de la violencia como vehículo de cambio social, y así lo atestiguarían las opiniones vertidas en *Criterio*. En noviembre de 1932, se pronunciará abiertamente en contra de la toma del poder por la fuerza:

“La revolución política, por buena que sea la voluntad y el santo propósito de quienes la dirijan y ejecuten, no logrará descender hasta la raíz de los males. Cambiará el

---

<sup>51</sup> Meinvielle, “La estructura...”, *op. cit.*, p. 755.

<sup>52</sup> Meinvielle, J., “La defensa del Estado”, *C*, n°140, 6 de noviembre, p. 593.

<sup>53</sup> *C*, “Hay que formar una conciencia ciudadana” (sin firma), *C*, n°142, 20 de noviembre, p. 653

<sup>54</sup> Gálvez, “Interpretación...”, *op. cit.*, p. 44.

<sup>55</sup> Zanatta, *Del Estado...*, *op. cit.*, p. 53..

personal de las oficinas, los dirigentes de los ministerios, los miembros de las Cámaras, pero no transformará de golpe la mentalidad ni la moral popular”<sup>56</sup>.

Esta toma de posición con respecto a las revoluciones políticas lo llevaría a revisar críticamente su posición frente al golpe del 30'. Aunque reconocía que en ese caso particular y en otras situaciones históricas similares las motivaciones de sus protagonistas podían haber sido las más nobles, resaltaba la ineficacia de las mismas en cuanto al cumplimiento de los objetivos planteados desde un principio. Franceschi, si bien no ocultaba su admiración por Uriburu, aún muchos años después, admitía el fracaso de su régimen, pero lejos de perder el tiempo en lamentaciones, brindaba una explicación sobre su causa:

“El error estuvo en considerar la revolución como una panacea universal y creer que con sólo ella todo podía remediarse (...) Cambiados los hombres todo había de seguir más o menos como antes mientras no se transformaran las ideas y las instituciones que de éstas nacen. Hasta ahí no llega la eficacia del golpe de fuerza revolucionario”<sup>57</sup>

En la presente cita estarían condensadas tanto la crítica a los golpes revolucionarios en general como la propuesta de cambio elaborada por Franceschi, que posteriormente intentaría llevar a la práctica desde su cargo en el secretariado. Pero, al mismo tiempo, podemos advertir las diferencias que lo separarían de planteos como el de Meinvielle. Mientras el primero se inclinaría por un proyecto de recristianización *gradual y prolongado*, que permitiera actuar sobre las causas sociales y no sobre el campo reducido de la acción política. El segundo, en cambio, depositaría sus expectativas en un *golpe de mano* llevado adelante por los militares, que restauraría el orden cristiano medieval de la noche a la mañana.

Podríamos afirmar que las divergencias entre ambos se originaban a partir de la ponderación del tiempo que les tocaba vivir. De esta manera, nos inclinamos a pensar que Franceschi era más *político*, más *realista*. Si bien se mantenía en el campo de la ortodoxia, a la hora de pensar la forma en la cual llevar a la práctica sus principios, tiene en cuenta las condiciones de posibilidad para ello y los datos que le suministra la realidad. Tomemos

---

<sup>56</sup> Franceschi, “El recurso...”, *op. cit.*, p. 177.

<sup>57</sup> Franceschi, “Liberalismo y realismo”, *C*, n°612, 23 de noviembre, p. 277-281.

como ejemplo el problema de la democracia. Como hemos visto, Franceschi no ahorra críticas ni al liberalismo ni a la democracia parlamentaria. Sin embargo, tenía muy presente que la Argentina se había conformado como nación bajo el influjo del liberalismo, y esto no se podría cambiar de un día para el otro:

“(…) sería poco admisible que se pretendiera conducirnos a una transformación sustancial del régimen, por ejemplo a la monarquía (...) ello estaría en contradicción con nuestros antecedentes históricos y con nuestra idiosincracia no menos que con lo que permaneció constante a pesar de todas las modificaciones constitucionales habidas desde la independencia”<sup>58</sup>.

En forma paralela, Franceschi se pronunciaría a favor de una democracia de nuevo tipo, la “democracia funcional”, erigida sobre principios como la organización y la jerarquía, pasando a un segundo plano los derechos individuales en beneficio de la comunidad. A quienes pretendieran deducir que ello implicaría la destrucción del concepto democrático, Franceschi les respondía que con estas reformas alcanzaría un “vigor más acentuado”<sup>59</sup>.

La visión de Meinvielle era más simplista, ya que este autor no reparaba en la maraña de factores que se interponían entre los deseos de los católicos y la realidad imperante. Decimos esto porque advertimos que para Meinvielle la solución a los inconvenientes que la modernidad le planteaba a la Iglesia podía ser *fácil y rápida*. Un simple golpe de mano le abriría la puerta a la instauración de un estado corporativo de signo cristiano. Vale la aclaración, pues Meinvielle, al igual que Franceschi, tomaba distancia frente al corporativismo fascista, en el cual el poder estatal primaba sobre el espiritual. Siguiendo con el modelo de Meinvielle, reiteramos que en el mismo la *violencia* ocupaba un lugar prominente. Una vez asumido el control de los resortes del poder, se debía “tratar de liquidar todos los parásitos de la sociedad presente por honorables que parezcan: prensa, partidos políticos, círculos revolucionarios que hacen alarde de culturales y científicos, etc., etc”<sup>60</sup>. A renglón seguido, Meinvielle volvía a la carga y amenazaba: “si para guardar al cuerpo social incontaminado de estos terribles tumores es necesario apelar a la espada,

---

<sup>58</sup> Franceschi, “Demócratas”, *op. cit.*, p. 201.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 201.

<sup>60</sup> Meinvielle, “La defensa...”, *op. cit.*, p. 594.

recúrrase sin titubeos (...)”<sup>61</sup>. Solamente después de esta fase de disciplinamiento entraría la educación religiosa para completar la tarea.

Volviendo al tema del corporativismo, se pueden apreciar aquí nuevamente las divergencias visiones de los fenómenos históricos entre estos dos intelectuales del catolicismo. En Meinvielle, nos encontramos con una reivindicación idealizada de la sociedad política medieval, de la cual no tenía dudas en calificarla como “(...) lo más alto que alcanzó y que ha de alcanzar la humanidad como civilización”<sup>62</sup>. Pero suponiendo que se lograra suprimir la impronta de la Reforma luterana, la Revolución Francesa y el bolchevismo; ¿era posible restaurarla tal como era antaño?. Para Meinvielle parecería que sí, sin importar la coyuntura o las características específicas del país.

En el caso de Franceschi, si bien manejaba también la posibilidad de un sistema corporativo, planteaba serias dudas cuando evaluaba las posibilidades concretas de instalarlo en la Argentina. En nuestro país era muy difícil pensar en un régimen de este tipo, ya que en su estructura social no era posible encontrar una tradición profesional como en Europa:

“El corporativismo como régimen social ha existido efectivamente en casi toda Europa durante siglos, pero aquí durante la época colonial no hubo sino dos o tres gremios, de plateros y similares, que carecieron en absoluto de influencia en la vida pública. En Europa por ende el régimen corporativo es una resurrección, mientras que aquí es una creación”<sup>63</sup>.

---

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 594.

<sup>62</sup> Meinvielle, J., *Tres pueblos*, Buenos Aires, Biblioteca del pensamiento nacionalista, Dictio, 1973, p. 271.

<sup>63</sup> Franceschi, “Educación...”, *op. cit.*, p. 319.

A través de esta comparación podemos apreciar claramente la matriz de los razonamientos de uno y otro. Franceschi aceptaba los límites que la realidad le imponía a sus ideas, pensando, actuando y proyectando a partir de los condicionamientos que le eran impuestos desde fuera y que escapaban a su control. Al ser consciente de que no podía manejar la realidad *a piacere*, su actitud era pragmática, política, posibilista, y en cierta medida, desinteresada, pues a través de la lectura de sus trabajos, uno se queda con la sensación de que él sabía íntimamente que su tiempo biológico no sería suficiente para ver completa la tarea de recristianización. Meinvielle era lo opuesto. La realidad para él parecería constituir tan solo una *presencia molesta* que no se condecía con su doctrina y que por ello era necesario cambiar de cabo a rabo. Y esos cambios debían ser rápidos, violentos, extremos. No había aquí espacio para la larga duración, ni para un trabajo paciente. El orden cristiano del medioevo se podía imponer por la fuerza, sin necesidad de prolongados trabajos de militancia social. En cierto sentido, Meinvielle pensaba las cosas de forma más superficial. El problema fundamental era la toma del poder, las causas del malestar social casi no se tomaban en cuenta. Los problemas de la clase asalariada obedecerían al desdibujamiento de las jerarquías. Con devolverla a su puesto natural en la escala social se acabaría el problema.

## Conclusiones:

La revolución de Asturias se produjo en un momento en el cual el catolicismo argentino estaba experimentando cambios profundos en su forma de encarar la “cuestión social”. Hasta allí, las divisiones internas, el enfoque exageradamente conservador y los prejuicios de la jerarquía habían dado como resultado una corriente social católica muy devaluada, cuyo peso en el mundo obrero era mínimo. Los Círculos continuaban concentrados en actividades mutualistas y recreativas, mientras que el resto de los emprendimientos eran conducidos, salvo algunas excepciones, por miembros de las clases altas, carentes de una visión adecuada del problema y con aspiraciones que no iban más allá de la beneficencia. La corriente democristiana, por su parte, había quedado totalmente relegada luego de la irrupción de la UPCA en 1919. En los *Cursos*, las encíclicas sociales se convertirían en una asignatura obligatoria recién a partir de 1935. Mientras tanto, la Acción Católica crecía con inusitada rapidez, sorprendiendo a propios y extraños. Para 1934 ya contaba con alrededor de 25000 miembros y poseía una red de filiales que abarcaba casi todo el territorio nacional. El paso siguiente era su desembarco definitivo en la sociedad, y más precisamente en las filas de la clase trabajadora, donde como venimos viendo, la Iglesia no lograba hacer pie, por lo menos con las recetas utilizadas hasta ese momento.

Los obispos se percatarían muy pronto de la necesidad de un cambio, para el cual parecían estar dadas varias condiciones. Estaba la doctrina necesaria para guiar la acción, materializada en las encíclicas sociales de los pontífices, y estaban los hombres encargados de llevarla a la práctica. Sólo restaba encontrar un instrumento adecuado para estudiar y hacer frente a los desafíos planteados por la “cuestión social”, y ese sería justamente el Secretariado Económico-Social de la Acción Católica. Nadie más indicado para definir el perfil del nuevo organismo que su primer presidente, el doctor en ciencias económicas Francisco Valsecchi. Aquí tomamos sus palabras al pie de la letra:

“(…) el Secretariado Económico-Social será un gran laboratorio de estudio y de aplicación abierto a todos los socios de la Acción Católica Argentina que quieran colaborar en el ámbito de sus respectivas competencias. En este laboratorio se investigará el origen de los males sociales y se buscará eliminar las causas que los



producen, procurando su curación en la misma raíz, con los instrumentos y remedios que pone en nuestras manos la sociología cristiana”<sup>1</sup>

Las tratativas para su creación comenzarían a mediados de 1933, y al igual que en el caso de la Acción Católica, el nuncio apostólico monseñor Felipe Cortesi jugaría un rol fundamental, siendo secundado por otros dos sacerdotes especializados en la temática social, el padre Antonio Caggiano y monseñor Gustavo Franceschi. Siguiendo expresamente las directivas emanadas desde el Vaticano a partir de la encíclica *Quadragesimo Anno*, el Episcopado argentino decidiría dar un paso adelante con la creación del secretariado. En un principio, como lo consigna Valsecchi, el nuevo organismo despertaría las reservas y los temores de un buen número de católicos, quienes pensaban que su actividad podía resultar “inconveniente y subversiva”, pero el apoyo decidido de parte de los obispos terminaría allanando el camino. Con esta actitud, empezaban lentamente a abandonar su conservadorismo de antaño en el terreno social. Después de muchas frustraciones y de poner demasiadas fichas en las prácticas benéficas, se daban cuenta que debía priorizarse la acción sobre las *causas profundas* de la “cuestión social” y no sobre sus efectos inmediatos. Como afirmaba Francisco Valsecchi en septiembre de 1934, en relación con los fines del nuevo secretariado:

“(...) mientras las asociaciones de beneficencia y las instituciones de amparo social continuarán en su abnegado y noble apostolado para aliviar los males existentes y las miserias que ya se han producido, el Secretariado Económico-Social tiene un campo amplísimo en el cual podrá desarrollar una nueva acción meritoria y eficaz para prevenir las causas de estos males y miserias sociales, atacándolos en su origen a fin de evitar que se produzcan o a lo menos para atenuar sus efectos”<sup>2</sup>.

Pero, ¿acaso no era tarde para hacer una jugada tan audaz? En parte sí y en parte no. A principios del siglo, se podría suponer que con los resortes del poder político manejados por la clase dirigente liberal y con un movimiento obrero hegemonizado por anarquistas y socialistas, a la Iglesia no le quedaba otra alternativa que abroquelarse sobre sí misma y

---

<sup>1</sup> Valsecchi, F., “Nuestro trabajo”, *BACA*, n° 81, 1 de septiembre, p. 553.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 554.

esperar un momento más propicio para salir a la arena pública. Otros, en cambio, pueden opinar que hubiera sido mejor darle aire a experiencias como las de los Círculos o la de los democristianos en los sindicatos, en lugar de sacrificarlas en nombre de la ortodoxia doctrinal. Cuando se observa la endebles del sindicalismo católico al ingresar en los años treinta, cualquiera puede sentirse tentado a inclinarse por la segunda opción. Ahora bien, con o sin retraso, según la visión que se tenga de los hechos, el paso dado por la Iglesia con la promoción y aprobación del nuevo secretariado nos indicaría que juzgaba oportuna y urgente la incursión de la Acción Católica en el terreno social. Ello se desprende de opiniones como la de Egidio Esparza, habitual colaborador del Boletín Oficial de la organización, cuando sostenía que el “problema obrero” era “más pavoroso que nunca” y llamaba a la Iglesia a “organizar su ejército” con miras a intervenir en la “gran batalla económico social” que se estaba librando<sup>3</sup>.

¿Cuáles eran los contenidos de la propuesta católica? ¿proponía un modelo de organización social alternativo? ¿se registraron cambios en su relación con las diferentes clases sociales? El plan de acción del secretariado preveía una variada gama de tareas. Como primera medida, se planteaba la necesidad de conocer el terreno propio. Para tal fin, se pondría en marcha un Censo Profesional entre los socios de la Acción Católica, destinado a conocer las diferentes fuerzas sociales que en ese momento integraban la organización. Se puso mucho énfasis también en la promoción de una amplia legislación social, como una forma de contrarrestar la miseria generada por la economía capitalista y empezar a mostrarle a los trabajadores que la Iglesia, lejos de ser su enemiga, se encontraba dispuesta a satisfacer su anhelo de justicia social. Como prueba de ello, sus autoridades se comprometían a emprender la doble tarea de recopilar las leyes obreras existentes para hacer efectivo su cumplimiento y a elaborar otras nuevas. Para Valsecchi, esta tarea revestía una importancia meridiana, dada la “indiferencia casi general del elemento católico frente a las cuestiones sociales” y su reticencia a la hora de estudiar y pelear por las “leyes bienhechoras” que tanta falta hacían<sup>4</sup>. El otro frente de vital importancia era el de la propaganda. Sus dirigentes planeaban organizar círculos de estudios, semanas sociales, conferencias y publicaciones; todas ellas supeditadas a los fines de difundir la Doctrina Social de la Iglesia y preparar a los activistas encargados de llevar el mensaje cristiano a

---

<sup>3</sup> Esparza, E., “Hacia la organización profesional católica”, *BACA*, n° 86, 15 de noviembre de 1934, p. 722.

sus ámbitos de trabajo. En el terreno puramente práctico, se proyectaban numerosas obras desde las cuales se aplicarían los principios sociales cristianos, y que iban desde cajas rurales hasta corporaciones y sindicatos.

Toda esta batería de medidas respondía, como ya lo venimos insinuando desde el comienzo de este trabajo, a un problema que reclamaba una urgente solución: el divorcio entre la Iglesia y vastos sectores de la clase obrera. Un problema confirmado ampliamente por los sucesos de Asturias. Resulta notable advertir la enorme congoja transmitida por las palabras de Franceschi en su editorial dedicado a este hecho. Seguramente, la ejecución de una treintena de religiosos y el incendio de muchos edificios pertenecientes a la Iglesia confirmaban todos sus miedos sobre el avance del ateísmo y el materialismo entre los obreros:

“(…) no en vano se trabajó durante un siglo (y las clases dirigentes tuvieron en ello la principal responsabilidad), para arrancar del alma popular la fe cristiana y, lo que es más, para atizar contra ésta el odio de la muchedumbre. Se utilizaron todas las armas: desde las leyes que proscribían la enseñanza religiosa y cercenaban la posibilidad de apostolado de la Iglesia, hasta la sátira pseudo-literaria y la caricatura infamante. Lo que estamos viendo como fruto de ese fanatismo anticristiano es un pueblo que, cualquiera sea la creencia de parte de sus miembros, es colectivamente materialista y que se halla frente a una de las miserias más extensas y profundas que haya padecido la humanidad, sin percibir en ningún sector del horizonte una vislumbre siquiera de alivio. Es lógico, natural, inevitable que en semejante ambiente nazca la revolución social”<sup>5</sup>.

Pero quizás el aspecto más aterrador para el director de *Criterio* era que si no se torcía el rumbo tal cual lo venía proponiendo la Iglesia, el “drama español” de entonces podía desembarcar en nuestras playas. Convengamos que el anticomunismo católico de la época tenía mucho de paranoia, pues la presencia real de la izquierda en la sociedad argentina no era tan importante como en España pero, igualmente, tampoco podía desprejiciarse su predicamento en el movimiento obrero. Ya no había espacio para la indiferencia o las vacilaciones, había que tomar el toro por las astas y el apostolado social

---

<sup>4</sup> Valsecchi, F., “La legislación social”, *BACA*, n° 86, 15 de noviembre de 1934, p. 716.

parecía constituir la mejor herramienta. En tal sentido, la arenga de Franceschi era por demás elocuente:

“Impónese descender hasta el fondo del alma popular, despertar los elementos de vida popular que allí existen. Lo acontecido durante los días del Congreso Eucarístico demuestra que ello no es imposible, y que en muchas personas la fe está dormida, pero no del todo muerta. En la reconstrucción, indispensable y urgente, de una justicia social, los obreros eficaces serán los hombres de fe intensa y de temple heroico; lo demás está condenado a ser barrido por el huracán revolucionario”<sup>6</sup>.

Palabras como estas, expresaban el particular estado de ánimo de un catolicismo social atemorizado pero en movimiento, convencido de que en lo social no había más tiempo por perder y que la lucha debía darse en todos los terrenos, incluso en aquellos elegidos por el *enemigo*, como de hecho podía ser un sindicato. En caso contrario, ningún católico podría considerarse exento de correr la misma suerte que sus compañeros españoles. Así lo expresaba claramente Franceschi cuando advertía:

“Drama de España, drama nuestro. En realidad drama del mundo. Es un error temible imaginar que el comunismo ha sido contenido, y que no amenaza ya a las naciones (...) Sus dos fuentes, bocas por donde se derraman las aguas de una corriente única: el desorden social y el desorden religioso, no han sido cegadas”<sup>7</sup>.

El proceso abierto con la creación del secretariado económico-social se consolidaría definitivamente a partir de la pastoral del Episcopado de mayo de 1936<sup>8</sup>, casi dos años después de la Revolución de Asturias y tan sólo dos meses antes del estallido de la Guerra Civil Española. En dicho documento se advertiría por primera vez en forma oficial el viraje de la Iglesia en cuanto al tratamiento de la “cuestión social”. La novedad más importante sería quizás el énfasis puesto en la caracterización de la misma como un fenómeno *real*,

---

<sup>5</sup> Franceschi, G., “Drama de España, drama nuestro”, *C*, n° 349, 8 de noviembre, p. 297-298.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 299.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 297.

<sup>8</sup> “Carta pastoral del Episcopado Argentino. 30 de mayo de 1936”. *REABA*, julio, 1936, pp. 433-439.

teniendo en cuenta que en muchas ocasiones se había cargado las culpas sobre factores de origen externo, como la inmigración fundamentalmente o el ambiente *malsano* de los conventillos. Efectivamente, los miembros más lúcidos del Episcopado como el padre Antonio Caggiano, pensaban que la clase obrera estaba entre dos fuegos: el liberalismo económico que la empujaba hacia una vida plagada de privaciones y el comunismo que le ofrecía la salida de la lucha de clases, que desde el catolicismo obviamente se juzgaba errónea. Claro que entre la miseria y la promesa de un futuro mejor, el obrero seguramente se inclinaría por apoyar con entusiasmo la idea de una revolución social. Consciente de este peligro, la Iglesia se plantearía seriamente el objetivo de *reconquistar* a una clase obrera que tradicionalmente le había sido hostil. Tras varios años trabada en la superficialidad de las obras caritativas, la cúpula se sentía lo suficientemente fuerte como para encarar un proyecto tan ambicioso como era la construcción de sindicatos católicos, siempre en el marco del nuevo orden cristiano que por aquellos años parecía perfectamente realizable.

¿A qué nos referimos cuando hablamos de un nuevo orden? Con esta expresión estaríamos definiendo lo que en su momento se conoció como la tercera vía católica, es decir, un nuevo modelo de sociedad, cuya virtud fundamental sería su capacidad para asimilar a las distintas clases sociales por medio de su encuadramiento en corporaciones o agrupaciones profesionales. Ya hemos visto como este tema suscitaría algunas controversias al interior del catolicismo entre la vertiente más cercana al nacionalismo y la ortodoxia, representada por cuadros como monseñor Franceschi y su semanario *Criterio*. Connotado defensor del corporativismo de raigambre cristiana al estilo de la Austria de Dollfuss o el Portugal de Salazar, terminaría por imponer al último como el modelo a seguir por el catolicismo vernáculo, aduciendo una supuesta compatibilidad con nuestra idiosincrasia.

Con estos movimientos, la Iglesia estaba adoptando una nueva postura frente a las diferentes clases sociales. A los obreros se los veía como víctimas de la injusticia social y se proclamaba a los cuatro vientos la necesidad atraerlos nuevamente hacia el catolicismo, en el marco de una lucha sin cuartel contra el omnipresente comunismo. Distinta era la situación con las clases dominantes, ya que en este caso la Iglesia estaba buscando despegarse parcialmente de las mismas, para evitar que muchos obreros la juzgaran como su compañera de ruta. Aquí también se advierte el cimbronazo de Asturias porque los

obispos retoman implícitamente aquellos conceptos vertidos por Franceschi en *Criterio* durante octubre de 1934, cuando cargaba las tintas sobre la burguesía liberal y los católicos cómplices:

“Si las masas (...) se han apartado de la Iglesia, la culpa recae en gran parte sobre esa alianza pactada, no por ella sino por numerosos católicos, con el burguesismo liberal e individualista, alianza que haría aparecer al catolicismo como coautor y corresponsable de las injusticias y sufrimientos padecidos de un siglo a esta parte por las clases llamadas inferiores. Y no debe extrañarnos entonces que, hartas de un régimen insoportable, y no satisfechas en su ansia de heroísmo por esa falsificación del cristianismo, por esa religiosidad mezquina, exangue, adoradoras de las clases económicamente dirigentes, ciega en todo lo relativo a las injusticias sociales, falta de caridad, aburguesada y tímida, se hayan lanzado hacia el comunismo, abrazándolo con una especie de ardor místico y sacrificándose por él”<sup>9</sup>.

A modo de balance, y a pocos de día de cumplirse el 72° aniversario de la Revolución de Asturias, estaríamos en condiciones de afirmar que la Iglesia Católica argentina acusaría su impacto de forma positiva. La nueva senda inaugurada con el Secretariado Económico- Social de la Acción Católica y refrendada por la Pastoral del Episcopado en mayo de 1936, en buena medida, se *nutrió* de los efectos de la revolución. Si en España, un país católico por excelencia que proveía al catolicismo argentino de algunos de sus cuadros más importantes como Laburu, Palau o Vizcarra, sufría agresiones de tamaña magnitud, ¿qué podía esperarse en el resto del *orbe*?. Según la óptica de *Criterio* y los católicos sociales más avanzados, nada bueno. Por ello, se comprende que la Iglesia emprendiera un trabajo arduo y prolongado destinado a impedir que se generaran las condiciones para un *octubre argentino*. A partir de su propio temor, la institución desarrollaría una amplia actividad social, cuyos primeros frutos serían recogidos con bastante rapidez. En 1937 la Acción Católica, por encargo del Episcopado, celebraría la 1° Semana de Estudios Sociales, dedicada al estudio de la encíclica de Pío XII *Divini Redemptoris*, que proclamaba importancia de la lucha contra el comunismo. Asimismo, llegarían al Congreso Nacional toda una serie de proyectos de leyes sociales elaborados por

---

<sup>9</sup> Franceschi, G., “Burguesismo y comunismo”, C, n° 348, 1 de noviembre de 1934, p. 267.

el secretariado<sup>10</sup>. También daría sus primeros pasos el nuevo sindicalismo católico, prácticamente desde la nada. Algunos párrafos atrás habíamos dicho que el primer paso que iba a dar el secretariado era la convocatoria a un Censo Profesional entre los militantes de la Acción Católica. Pues bien, a juzgar por sus resultados, las perspectivas no eran las mejores. La gran mayoría de sus miembros podían ubicarse dentro del estrato medio-alto de la sociedad. En contraste, el número de obreros industriales era extremadamente reducido. Dentro de la categoría “obreros”, el mayor porcentaje se lo llevaban los trabajadores que poseían un oficio y los empleados administrativos. Uno de los pocos datos de la realidad que podía reconfortar a los católicos sociales era la baja tasa de sindicalización del conjunto de la clase obrera argentina<sup>11</sup>, lo cual indicaba que la lucha por su conquista todavía constituía una verdadera *carrera abierta* para todos los actores en disputa.

---

<sup>10</sup> *BACA*, 15 de noviembre de 1936 y 15 de diciembre de 1936, pp. 706-707 y 766-768.

<sup>11</sup> Matsushita, H., *Movimiento obrero argentino (1930-1945)*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1986, p. 161.

## **Bibliografía:**

### **Argentina:**

Auza, N., *Corrientes sociales del catolicismo argentino*, Buenos Aires, Claretiana, 1984.  
- , *Los católicos argentinos, su experiencia política y social*, Buenos Aires, Claretiana, 1984.

- , *Aciertos y fracasos sociales del catolicismo argentino*, vol. 1: *Grote y la estrategia social (1890-1912)*, Buenos Aires, Guadalupe, 1987.

- , *Aciertos y fracasos sociales del catolicismo argentino*, vol. 2: *Monseñor De Andrea, realizaciones y fracasos*, Buenos Aires, Guadalupe, 1987.

Barbero, M. y Devoto, F., *Los nacionalistas*, Buenos Aires, CEAL, 1983.

Caterina, L.M., *La Liga Patriótica Argentina. Un grupo de presión frente a las convulsiones sociales de la década del 20'*, Buenos Aires, Corregidor, 1995.

Distéfano, R. y Zanatta, L., *Historia de la Iglesia Argentina. De la conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Mondadori, 2000.

Ghirardi, E., *La democracia cristiana*, Buenos Aires, CEAL, 1983.

Martín, M.P., "Los católicos y la cuestión social", en *Todo es Historia*, Buenos Aires, n° 401, diciembre 2000.

Matsushita, H., *El movimiento obrero argentino (1930-1945)*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1986.

Navarro Gerassi, M. *Los nacionalistas*, Buenos Aires, 1968.

Rapalo, M.E., "La Iglesia Católica argentina y el autoritarismo político: la revista *Criterio*, 1928-1931", en *Anuario del IHES*, V, Tandil, 1990.

Recalde, H., *La Iglesia y la cuestión social (1874-1910)*, Buenos Aires, CEAL, 1985.

Rivero de Olazábal, R., *Por una cultura católica*, Buenos Aires, 1987, *Universitas*, No. 38, julio-septiembre de 1975.

Ruschi Crespo, M.I., *Criterio: un periodismo diferente. Génesis y fundación. Una respuesta católica al desafío de la prensa en la Argentina en la década de 1920*, Buenos Aires, Nuevo Hacer, 1998.

Tórtora, C., "Federico Grote y los Círculos de Obreros (1890-1912)", en *Todo es Historia*, Buenos Aires, n° 451, febrero 2005.



Zanatta, L., *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1996.

Zuleta Alvarez, E., *El nacionalismo argentino*, Buenos Aires, La Bastilla, 1973.

## **España:**

Alzaga, O., *La primera democracia cristiana*, Barcelona, Ariel, 1973.

Andrés-Gallego, J., *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984.

Bergamín, J., “El Estado fantasma y ¿en qué país vivimos?”, en *Cruz y Raya. Antología.*, Madrid, Turner, 1974.

Botti, A., *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*, Madrid, Alianza, 1992.

Bravo Morata, F., *El golpe de Estado de Primo de Rivera*, Madrid, 1973.

Broué, Pierre; Teminé, Emile: *La revolución y la guerra en España*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.

Callahan, W., *La Iglesia Católica en España 1875-2002*, Barcelona, Crítica, 2002.

Cárcel Ortí, V., “El liberalismo en el poder (1833-1868)”, en Cárcel Ortí, V. (comp.), *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, tomo V.

- , “La II República y la Guerra Civil (1931-1939)”, en: Cárcel Ortí, V.(comp.), *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, Biblioteca de Cristianos, 1979.

Carr, R., *La tragedia española*, Madrid, Alianza, 1986.

Coverdale J., *La intervención fascista en la Guerra Civil Española*, Madrid, Alianza, 1979.

de Meer, F., *La cuestión religiosa en las Cortes Constituyentes de la II República española*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1975.

Fusi, Juan P., “La cuestión vasca”, en Preston, P., *Revolución y guerra en España*, Madrid, Alianza, 1984.

González López, E., “El padre José D. Gafo Muñíz ante la Revolución de Asturias”, en *La Ciencia Tomista*, tomo 129, Salamanca 2002/2003.

Jiménez Duque, B., "Espiritualidad y apostolado", en Cárcel Ortí, V.(comp.), *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.

Lannon, F., *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia católica en España 1875-1975*, Madrid, Alianza, 1987.

- , "La cruzada de la Iglesia contra la República", en Preston, P., *Revolución y guerra en España*, Madrid, Alianza, 1984.

Malefakis E., *Reforma agraria y revolución campesina en la España del siglo XX*, Barcelona, Ed. Ariel, 1971.

Maragall, Joan, "La Iglesia quemada", en *Elogio de la palabra y otros artículos*, Salvat, Estella, 1970.

Payne, S., *El catolicismo español*, Barcelona, Planeta, 1984.

Redondo, G., *Historia de la Iglesia en España, 1931-1932*, Madrid, RIALP, 1993, tomo I.

Rodríguez Otero, M. y Montenegro, S. (coautores), "Una dignidad y sus avatares. Angel Ossorio y Gallardo, último embajador de la República Española en Argentina", en Villaroel, José (Ed.), *El exilio republicano en el Río de la Plata*, (Título provisorio, compilación de trabajos argentinos, españoles y franceses. Convenio PID-UBA), Ediciones Al Margen, (Trabajo en prensa), y

Rodríguez Otero, M. (en colaboración con Montenegro, S.), "De embajador a exiliado: el itinerario de Ossorio y Gallardo en Argentina", Congreso Internacional "Sesenta años después. La cultura del exilio republicano español de 1939". Madrid, Alcalá de Henares y Toledo, organizado por las Universidades Complutense, de Alcalá y de Castilla-La Mancha del 22 al 27 de noviembre de 1999. Trabajo publicado en Alted, A. y Llusia, M., *La cultura del exilio republicano español de 1939. VOL. I*, Madrid, UNED, pp. 691-703.

Sanz de Diego, R., "La Iglesia española ante el reto de la industrialización", en Cárcel Ortí, V.(comp.), *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.

Tuñón de Lara, M., *El movimiento obrero en la historia de España*, Madrid, SARPE, 1979.

Tusell, J., *Historia de la Democracia Cristiana*, Madrid, SARPE, 1986.

- , "Radiografía de un Golpe de Estado. El ascenso al poder del general Primo de Rivera", Madrid, Alianza, 1987.

**Fuentes:**

**Publicaciones periódicas:**

*Boletín oficial de la Acción Católica Argentina*

*Criterio*

*REABA*

*Universitas*

**Fuentes editadas:**

Cardjin, J., *Habla Cardjin*, Buenos Aires, ediciones jocistas, 1945.

De Andrea, M., *Obras completas*, tomo IV, Buenos Aires, Difusión, 1945.

Meinvielle, J., *Tres pueblos*, Buenos Aires, Biblioteca del pensamiento nacionalista, Dictio, 1973.

**Documentos vaticanos editados:**

*Quanta Cura (1864)*

*Syllabus (1864)*

*Rerum Novarum (1891)*

*Ubi Arcano (1922)*

*Nova Impendet (1931)*

*Quadragesimo Anno (1932)*

*Caritate Christi Compulsi (1932)*

Dr.  
Mariano  
Rodríguez  
OTERO