

**ENTRE LA ACCIÓN Y LA OBRA:
IDEAS, CONFLICTOS
E IDENTIDADES DE LOS
CATÓLICOS FRANQUISTAS**

Javier Muñoz Soro (Coord.)

INTRODUCCIÓN

LA PARADOJA DE LO EVIDENTE

Todo estudio sobre la dictadura franquista parte de una evidencia: el predominio de la Iglesia y de la religión católica, es decir, su influencia determinante sobre la ideología, la cultura y la moral del Estado e impuesta por el Estado a toda la sociedad. Pero esa evidencia parece esconder una curiosa paradoja donde los católicos —visto que todos lo eran— aparecen enfrentados en la consecución de —se supone— los mismos fines. Llegará incluso el momento en que la misma fe, el mismo mensaje y la misma obediencia sirvan para defender posiciones opuestas, algunas de ellas situadas por primera vez en muchos años en la izquierda política y la oposición antifranquista.

El presente dossier no va a superar este último límite, el de las fronteras del régimen. Aun cuando estas eran, como todas las fronteras, mucho más permeables y discontinuas de lo que pudiera parecer a primera vista, siempre hubo un último salto para pasar de una orilla a otra del Rubicón, ante todo renunciar a la victoria y sus razones, reconociendo si no la injusticia de la guerra, al menos las razones del enemigo y la necesidad de reconciliación. Este dossier, como anuncia su título, va a tratar de los católicos franquistas, dejando fuera a los que nunca lo fueron (franquistas) o dejaron de serlo con el tiempo, aunque alguno de estos últimos —caso de Rafael Calvo Serer o Joaquín Ruiz-Giménez— aparezcan con frecuencia en las páginas que siguen.

Otro punto de partida común de las distintas contribuciones va a ser la consideración del catolicismo franquista en su diversidad y sus conflictos internos. En el largo arco cronológico aquí abarcado, tras la guerra civil el catolicismo pareció dejar atrás definitivamente las divisiones entre integristas y accidentalistas de las dos últimas décadas (De la Cueva y Montero, 2009), en cambio terminó en la década de los sesenta con una profunda escisión intraeclesial y una concepción muy distinta del compromiso de los católicos en la sociedad. Incluso en la inmediata posguerra, la subordinación de las organizaciones seculares a la jerarquía eclesiástica no debería llevarnos a considerarlas como un conjunto indiferenciado, aunque las diferencias derivadas de su distinta naturaleza organizativa, de su relativa posición social y de su cultura política se vayan

acentuando con el tiempo. Con ese objetivo, nuestro análisis se aleja de los temas tradicionales de historia de la Iglesia, realizados desde una perspectiva interna cuando no directamente clerical, para adentrarse en una dimensión cultural donde las ideas e identidades se convierten en elementos operativos de la acción política, social y misional. Los protagonistas de este número monográfico de *Historia y Política* van a ser los obispos y, sobre todo, los intelectuales políticos católicos.

Alfonso Botti reflexiona sobre la posición de los obispos españoles ante el tema del totalitarismo durante los años de la guerra civil, a partir de la documentación del Archivo Secreto Vaticano accesible desde hace poco tiempo a los investigadores. Los demás artículos se centran en las dos principales: organizaciones seculares católicas existentes durante la dictadura y en las relaciones entre ambas: la mayoritaria Acción Católica —y dentro de esta la minoría «selecta» de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas (ACNP)— y el Opus Dei, con menor implantación social pero con una destacada relevancia intelectual y política desde los años cincuenta. Sobre esta última, el artículo de Sara Prades ofrece un detallado mapa de sus plataformas de acción cultural desde finales de los años cuarenta y durante la primera mitad de los cincuenta. Pedro Carlos González Cuevas interpreta, mediante el análisis de las revistas *Punta Europa* y *Atlántida*, la escisión de ese grupo intelectual desde 1956 y su evolución divergente durante los años sesenta. Carlos Barrera se centra en el periodismo político y de información general como una nueva vía de acción cultural que tomaron algunos de esos intelectuales, junto a otros miembros del Opus Dei, y que tuvo su reflejo más importante en el Instituto de Periodismo fundado por Antonio Fontán en el Estudio General —luego universidad— de Navarra, así como los conflictos que provocó dentro del propio régimen franquista.

El enfrentamiento entre aquel grupo intelectual monárquico ligado al Opus Dei y los falangistas junto a sus aliados dentro de la ACNP después de la «tormenta» de 1956 y hasta 1962, aproximadamente, es el tema del texto de Javier Muñoz Soro. No hay que olvidar que esas ideologías fueron operativas y sostuvieron los respectivos proyectos de institucionalización del régimen como único medio para renovar su legitimidad y garantizar su continuidad en el futuro. Por último, Mónica Moreno estudia las formas y los contenidos de la movilización femenina en ambas organizaciones, Acción Católica y el Opus Dei, así como su evolución divergente dentro de su doble condición de mujeres y militantes católicas, a menudo expresada de manera no menos paradójica.

A la hora de estudiar el catolicismo franquista, y el franquismo en general, hay una serie de factores de continuidad-discontinuidad a tener en cuenta. En primer lugar, la ruptura que supuso la guerra y con ella la oportunidad de acción favorable para los católicos, con fenómenos inéditos de radicalización política. En segundo lugar, la pervivencia de culturas políticas católicas anteriores a la guerra, en gran medida embrionarias como organizaciones políticas de masas

porque surgieron como tales durante la breve experiencia republicana, lo que contribuyó a su indefinición y debilidad en el franquismo, pero no tanto como para impedir su supervivencia e incluso su renovación. Es lo que ocurrió con el propagandismo católico, heredero de la CEDA y del grupo reunido en torno a Herrera Oria y el periódico *El Debate*, o con el nacionalcatolicismo monárquico, heredero del grupo-revista *Acción Española*. En tercer lugar, la evolución que se produjo a lo largo de la dictadura dentro de dichas culturas políticas, ahora identificadas como «familias políticas» del régimen, una evolución reflejada sobre todo en la secularización de su discurso, la asunción parcial de ciertas formas de modernidad y la búsqueda de nuevas fuentes de legitimidad «de ejercicio» del sistema que renovaran su legitimidad de origen.

1. EL DEBATE EN TORNO AL TOTALITARISMO

En cuanto al primero de esos factores, la guerra fue un «año cero» porque generó nuevas dinámicas de acción basadas en la movilización, la radicalización del discurso y el recurso a la violencia, y porque la experiencia de la violencia sufrida generó a su vez una memoria que funcionaría durante varias décadas como un cemento de identidades compartidas, haciendo mucho más difíciles los abandonos (Verdoy, 2011). Además, la victoria abría una situación inédita para hacer lo que poco antes parecía imposible en la España secularizada y dividida por la confrontación entre clericalismo y anticlericalismo: la «recatolización» del Estado y, a través de este, de toda la sociedad para construir el «reino de Cristo» en la tierra (Menozzi, 2004). La Iglesia española que había justificado, con pocas excepciones, la sublevación contra la República y había dado su legitimidad a la guerra como una «Santa Cruzada», podía ahora utilizar el Estado para llevar a cabo, aunque a la fuerza, su proyecto evangelizador (Tello, 1984; Lannon, 1990; Payne, 1994; Álvarez Bolado, 1995; Ragner, 2001; Casanova, 2001). Las profundas implicaciones que se derivan de la actuación de la Iglesia católica durante esos años, tanto desde el punto de vista del propio mensaje cristiano como desde una razón ética universal, explican las intensas polémicas que ha suscitado, así como el carácter militante que a menudo ha tenido la historiografía sobre el tema.

En un primer momento los análisis más rigurosos llegaron de la ciencia política. Para Juan José Linz (1974), en la España franquista la Iglesia había funcionado como instancia legitimadora del régimen político, pero al mismo tiempo había servido de freno al totalitarismo impulsado por Falange, al limitar la expansión estatal y preservar áreas de autonomía de la sociedad. Esta tesis ha tenido una amplia aceptación en la sociología política, empezando por los pioneros estudios de Rafael Díaz Salazar (1981) y Guy Hermet (1984-1985), quienes utilizaron el enfoque gramsciano y althusseriano de los denominados «Aparatos Ideológicos del Estado». Desarrollando esa idea sobre las funciones

parapolíticas y prepolíticas desempeñadas por las organizaciones religiosas en los regímenes autoritarios. Guy Hermet ofreció con su tesis sobre el papel «tribunicio» de la Iglesia católica en el franquismo una explicación de su evolución posterior que ha tenido mucho éxito.

A partir de estas interpretaciones, algunos historiadores han valorado de manera relativamente positiva el papel de la Iglesia en aquellos años, pues su colaboración con la dictadura se justificaría por el trauma de la «gran persecución» durante la guerra y «un cierto clima de exaltación esperanzada era legítimo en quienes estaban en el combate», aunque «lo que históricamente no puede negarse es que el Estado español fue confesional hasta la Constitución de 1978» (Cárcel Ortí, 1997: 9-10). Al mismo tiempo habría amortiguado las expresiones más totalitarias, y por ende violentas, de la dictadura. Según Gallego y Pazos (1999: 50), el episcopado tenía una visión «muy poco triunfalista» de la guerra, que consideraba una «penitencia», y había salido de ella decidido a «no recaer en los errores. Primero, había que evangelizar e, inmediatamente, moralizar (...) Para ambas tareas contaron —desde época muy temprana— con la colaboración del Régimen. Y correspondieron con agradecimiento y apoyo». Es decir, un simple *do ut des* entre el Estado y la Iglesia. Esta habría tenido como enemigo al falangismo y su «laicismo estatista», pero Falange acabaría siendo también un partido católico que inspiraría, a su vez, un proyecto de Estado católico que pasaba por el totalitarismo (Andrés-Gallego y Pazos, 1999). Por tanto, si hubo un proyecto de Estado católico con ansias de totalidad ese fue el falangista, teorizado por intelectuales como Laín Entralgo (Andrés-Gallego, 1997).

Pero, ¿cómo se explica entonces el papel predominante de la Iglesia en la legitimación de la guerra, de manera que el discurso de la «Cruzada» acabó imponiéndose sobre otros posibles? Según Giuliana di Febo (1988, 2004 y 2007), la versión católica de la guerra se impuso muy pronto sobre cualquier otra, en particular la falangista, marcando definitivamente el imaginario simbólico del «Nuevo Estado». Según su interpretación, no llegó a producirse en España un conflicto entre catolicismo y fascismo, entre la religión tradicional y una nueva religión política, comparable al que hubo en Italia. Allí la mayoría de los creyentes y del clero católico había apoyado el fascismo por su lucha común contra el comunismo ateo, el liberalismo o el racionalismo, y había visto en los Pactos Lateranenses de 1929 la conciliación entre el Estado unificado y la Iglesia, pero también entre Italia y Dios (Gentile, 2010). Muchos de ellos tenían además la esperanza de cristianizar al fascismo para después cristianizar la nación, superando las tensiones con la Iglesia, como las surgidas en torno a la Acción Católica, o proponiendo incluso, en el caso de los llamados «clericofascistas», una síntesis radical. Pero el fascismo trataba de integrar el catolicismo subordinándolo a sus necesidades y objetivos, sin renunciar a su monopolio en temas tan importantes como la educación o la socialización juvenil (Moro, 2004).

También en España existió una fuerte rivalidad entre una cultura política católica y reaccionaria, aunque no por ello necesariamente ajena a la moderni-

dad como veremos más adelante, que contaba con el apoyo fundamental de la Iglesia, y un proyecto fascista heredero del mundo secular, por más que integrara el catolicismo como parte sustancial de la nación (Saz, 2003; Griffin, 2010). Dos alternativas nacionalistas que convivieron y compitieron a lo largo de toda la dictadura (Saz, 2007a), aunque no faltaran propuestas doctrinales más o menos atrevidas para fusionarlas, al estilo de los clericofascistas italianos. Por ejemplo, para José Pemartín el fascismo «no solo puede y debe darse en España, sino que es España la única nación europea donde cabe en un sentido absoluto», necesariamente desde «una sustancialidad histórica católico-tradicional, es decir, fundamentada en la verdad trascendente» (*Acción Española*, marzo 1937).

Lo que habría caracterizado al caso español sería la hegemonía católica a la hora de modelar el «Nuevo Estado», aunque el falangismo dejara una marca indeleble en la configuración de su repertorio doctrinal y simbólico (Box, 2010), así como la convergencia inicial entre unas derechas católicas «fascistizadas», sobre todo entre los jóvenes militantes atraídos por la fuerza vital que la doctrina fascista insuflaba en sus creencias tradicionales, y un falangismo «catolizado» durante la guerra (Morodo, 1985; Juliá, 2000; Saz, 2007b). De manera no muy diferente del caso italiano (Menozzi y Moro, 2004), el fascismo español trató de integrar sincréticamente al catolicismo en sus propios mitos nacionales, mientras que los católicos utilizaron el totalitarismo, sus instrumentos de coerción social y su aparato simbólico, con su renovadora simbiosis entre religión, política y modernidad, para impulsar el mito de la «España católica» a través de un proceso que se alimentó de influencias recíprocas.

Así, en el caso de que el franquismo no pueda definirse como un sistema totalitario de partido único ante la evidencia del poder de la Iglesia, otra cuestión sería cómo interpretar los llamamientos de esta para recristianizar la sociedad española de posguerra, y la efectividad que tuvieron tales llamamientos no ya en la configuración de las instituciones políticas sino, sobre todo, en la práctica de sus instituciones sociales, en la educación y la moral pública. Las interpretaciones de un mero dualismo de poderes en una nueva forma de «cesaropapismo», o de un «neoconstantinismo» con un clero al servicio del Estado, no explican los fuertes rasgos totalitarios presentes en el control social a través de la violencia, la propaganda y la socialización, donde el discurso católico era difícilmente dissociable del falangista (Abella, 1978; Solé, 1998; Casanova y otros, 2004). Si de verdad la Iglesia funcionó como dique del totalitarismo político falangista, no puede decirse lo mismo puertas afuera del Estado y en la vida cotidiana de los españoles. Que al final la Iglesia fracasara en su empeño «recatolizador» y la represión se demostrara incluso contraproducente para la creación de una cultura católica (García de Cortázar, 1996), es otra historia.

Hay un frecuente malentendido por el cual se confunde la defensa por la Iglesia de «su» libertad con la defensa de «la» libertad en general, cuando contribuyó a la represión de las libertades no solo políticas, sino también civiles, religiosas y de conciencia de todos los demás ciudadanos, condenándo-

las como expresión del racionalismo, la secularización y el relativismo liberal de las sociedades modernas (Gentile, 2010). Como demuestra Alfonso Botti en este mismo dossier, las reticencias de la jerarquía católica ante las manifestaciones más radicales de un estatalismo paganizante, el «Dios-Estado», no conllevó una renuncia a utilizar los modernos mecanismos estatales para llevar a cabo su tarea misional, el «totalitarismo divino» del que habló el cardenal Gomá. Como este afirmaba en su pastoral *Lecciones de la guerra y tareas de la paz* (agosto de 1939), había que dar «gracias a Dios de que se quiera hacer de España un pueblo católico desde las alturas del poder», considerando que «los poderes de los Estados hacen hoy de los pueblos lo que quieren». Una «teología de reconquista» era la respuesta española a la secularización moderna, tratando de reconducir las masas apóstatas a la religión a través de una drástica cirugía bélica y política. La guerra vista como un designio divino y la victoria sobre la revolución daban, según Gomá, «la posibilidad de reconstruirlo todo según las exigencias de la filosofía cristiana y de la revelación, y sobre todo subordinarlo a la ley divina, que es la única que lo eleva y ajusta todo».

Entonces no se trataba solo de lograr la confesionalidad del Estado (Martín de Santa Olalla, 2003) o de que, como contrapartida, la Iglesia se convirtiera en un instrumento de la legitimación estatal (García de Cortázar, 1996), sino de un proyecto propio de conversión forzada de toda la sociedad. Una pretensión que tenía profundas raíces en la cultura religiosa católica, pero que se había modernizado dando una nueva preeminencia a lo político, como señalaba ya entonces Laín Entralgo (Andrés-Gallego, 1997). La politización de la religión (Moro, 2004), la radicalización de su discurso (De Giorgi, 2004) y la sacralización de la patria (Di Febo, 2004), fenómenos que en Europa habían recibido un enorme impulso con la Primera Guerra Mundial (Burleigh, 2006), tendrían así en España una de sus plasmaciones más extremas. Hacía falta una reconquista política, la del Estado, para imponer ese «totalitarismo divino».

A diferencia de lo que sostienen Gallego y Pazos (1999), se trataba de una Iglesia triunfalista que en algún momento se identificó tanto con el Estado que el proverbio evangélico de Dios y el César se interpretaba como la colaboración mutua para levantar la agustiniana «Ciudad de Dios, por oposición a la ciudad del mundo» (Sevillano Calero, 2005), o incluso carecía de sentido, según declararon algunos destacados activistas católicos como Ruiz-Giménez o el mismísimo Franco (Muñoz Soro, 2006). En la realidad esa (con)fusión entre Iglesia y Estado resultaba más problemática, y el propio Ruiz-Giménez tendría ocasión de comprobarlo como embajador ante el Vaticano y después como ministro de Educación Nacional, en el primer caso porque el gobierno le consideró demasiado condescendiente ante las pretensiones vaticanas en la negociación del concordato y, en el segundo, porque se ganó la hostilidad de la jerarquía eclesiástica debido a sus tímidos planes de reforma educativa, acusados de estatalismo.

2. EL DEBATE SOBRE EL NACIONALCATOLICISMO

Existe por tanto un acuerdo bastante generalizado en considerar que hubo una confluencia en la construcción ideológica del franquismo y en englobarla bajo el término «nacionalcatolicismo». La relación entre nación y catolicismo tiene una larga historia, no exenta de conflictos por la lógica reticencia vaticana hacia el nacionalismo y su fundamentación religiosa, aunque llegaría a ser clave en la Europa católica de entreguerras (Botti, Montero y Quiroga, 2012). En España este concepto ha tenido una desigual suerte historiográfica. Al obispo Guerra Campos le parecía un «mote» descalificador (Cárcel Ortí, 1997). Según Feliciano Montero (2007: 141), el gran éxito del concepto ha provocado que se use «de manera polivalente, equívoca y laxa y por tanto abusiva» y frecuentemente con una «carga política implícita, para descalificar globalmente situaciones y tiempos históricos no siempre análogos».

En este sentido, resulta útil la distinción que él mismo realiza a partir de Botti (1992), entre distintas acepciones del nacionalcatolicismo. En primer lugar, como ideología que hunde sus raíces en el siglo XIX, se articula con Menéndez Pelayo y llega a su máxima expresión en el pensamiento de *Acción Española* (González Cuevas, 1998). El nacionalcatolicismo en el poder, que genera un orden político y jurídico en forma de Estado confesional, que consagra la unidad católica de la nación y concede a la Iglesia una presencia privilegiada en las instituciones, y una influencia social y moral casi exclusiva plasmada en el Concordato de 1953. Un nacionalcatolicismo como orden social y moral, que intenta educar y socializar «totalmente» al conjunto de la sociedad en unos mismos valores cívicos y morales, una tarea en la que la Iglesia converge y a la vez rivaliza con las organizaciones falangistas. Y por último, desde una perspectiva estrictamente eclesial, un nacionalcatolicismo que implicaba una forma de entender la «pastoral de cristiandad» como conversión masiva a través de la movilización clerical, la devoción externa y la coacción social, importante porque será el primer ámbito de las «autocríticas del nacionalcatolicismo» en los años cincuenta a cargo de intelectuales católicos más o menos desencantados, aunque sería sobre todo a partir de 1962, con la apertura del Concilio Vaticano II, cuando esa autocrítica conduzca a su crisis definitiva (Piñol, 1999).

Para Montero (2007) existieron dos proyectos nacionalcatólicos, el falangista y el eclesiástico, y la cuestión está en deslindar sus diferencias y convergencias, mientras que su momento de plenitud no sería entre 1945 y 1956, como suele afirmarse, sino durante la guerra e inmediata posguerra, cuando tuvo más poder para imponer su ideal. Sin embargo, en su opinión, la ACNP que llegó al poder en 1945 no sería propiamente nacionalcatólica, pues conservaría rasgos de su proyecto accidentalista y posibilista, diferente de las tesis integristas. Siguiendo su esquema sobre los diversos niveles de nacionalcatolicismo, se podría decir que ni el falangismo ni el propagandismo católico cumplieron todos ellos, e incluso que en un campo determinado, el de la integración cultural,

se alejaban decididamente de él, como demostró la polémica de los años cincuenta. Pero considerando su identidad entre nación y catolicismo, su defensa de la unidad política y religiosa, su teología política basada en el iusnaturalismo y el corporativismo, su rígida jerarquización eclesial o su integrismo doctrinal resulta difícil no definir la ideología dominante en la ACNP como «nacionalcatólica» (Martín-Sánchez Juliá, 2002; Moreno, 2005).

Para Javier Tusell (1984: 439-440), el nacionalcatolicismo fue el «cemento unificador» de todas las tendencias y asumió a su vez como propia la liturgia falangista, pero lo considera asimismo un término impreciso, referido a una época y una situación más que una ideología o una teología. Una situación definida por la voluntad de reconstruir un Estado y una sociedad íntegramente católicos, algo que no se puede entender sin la guerra, pues «ese trauma laceró las vidas de todos los que tuvieron protagonismo político relevante en estos años» y, de hecho, «la apariencia brillante de su propósito solo velaba tímidamente la realidad de que, tras él, había una herida que todavía sangraba y que tardaría en cerrarse». Ese mundo católico, según él «ajeno infinitamente a la cultura moderna», «aislado y al margen de lo que sucedía en el resto del catolicismo», mantenía, sin embargo, frecuentes contactos con la intelectualidad católica europea y norteamericana incluso antes de los años sesenta (Sánchez Recio, 2005; Montero, 2007; Díaz, 2008). Además, Tusell interpretaba el franquismo como un régimen autoritario que no podía ser totalitario, de acuerdo con Linz, pero que «en cierto sentido ni era propiamente un régimen», sino un sistema político basado en «la improvisación permanente» para adaptarse a las cambiantes situaciones «de una dictadura personal que en su esencia siguió sin modificarse hasta su mismo final».

Desde otras perspectivas más constructivistas, para las que el régimen estuvo lejos de ser una «cáscara vacía», este intentó llevar a cabo una síntesis ideológica desde aportaciones muy diversas, elaborándolas y ajustándolas para adaptarse a las circunstancias, pero también con la pretensión de constituirse en una «tercera vía», como por otro lado fue habitual en los fascismos europeos (Gallego, 2011). Nacionalcatolicismo puede ser entonces el término utilizado bien para referirse globalmente a esa síntesis ideológica, bien a un contenido transversal y más o menos fundamental, pero no único, en las diversas corrientes que convergieron en ella, o más precisamente a una de esas corrientes. De hecho, el segundo de los factores enumerados al principio de este texto, la supervivencia de las culturas políticas anteriores a la guerra, se demostraría cada vez más importante conforme se relajara el inicial ímpetu unificador de la guerra.

No hay que olvidar que el régimen de Franco, aunque parezca paradójico, representó la culminación pero al mismo tiempo el final de una opción política católica (Vincent, 1996), la desarrollada en la breve e intensa experiencia republicana, a pesar del estadio embrionario de su evolución ideológica (Tusell, 1974; Cuevas, 2005). Además de la muerte de numerosos militantes durante la

guerra, y de la fascistización de otros, como Ramón Serrano Súñer, el «colaboracionismo político» alejó muy pronto del régimen a algunos de sus dirigentes, como Giménez Fernández, Geminiano Carrascal o el propio José María Gil Robles. No obstante su división interna y las reticencias que suscitaba su anterior posibilismo con el régimen republicano (Andrés-Gallego, 1997), el grupo de la ACNP más estrechamente vinculado a Herrera Oria fue llamado al poder en 1945. Pesaron sobre todo su dependencia de la jerarquía eclesiástica y sus buenas relaciones exteriores, tanto con el Vaticano como con el catolicismo mundial, en lo que se ha denominado la «internacional católica» (Sánchez Recio, 2005), especialmente útiles en la difícil coyuntura planteada con la victoria aliada.

La interpretación del catolicismo «oficial» no resulta sencilla por la tensión inevitable que suponía su «doble lealtad» (Sánchez Recio, 1994). De un lado, era responsable de preservar y ampliar una «esfera eclesial» sirviendo a la Iglesia allá donde «no puede llegar con sus sacerdotes» (Sevillano Calero, 2005), lo cual le alejaba de las fuertes tendencias «neogalicistas» (Bolado, 1976) presentes entre los nacionalcatólicos monárquicos; por otro, servir con probada lealtad al «César», evitando de paso las querellas con los falangistas (J.R. Montero, 1985). En general, esa tensión se resolvió en una colaboración entusiasta de la mayor parte de la ACNP y la Acción Católica ya mucho antes de 1945, por ejemplo sacrificando sus propias asociaciones estudiantiles pese a las resistencias puntuales que plantearon Gomá y otros obispos (Tusell, 1984; Andrés Gallego y Pazos, 1999). La recristianización de la sociedad a través del Estado católico fue también su objetivo, por otro lado coherente con las directrices que llegaban de Roma y de su ofensiva anticomunista (Musselli, 2010; Sánchez Jiménez, 2005).

Sus relaciones con los sectores del catolicismo político que estaban protagonizando desde 1945 la transición al posfascismo en varios países europeos complicaron más su situación, por ejemplo identificándoles a menudo como «democratocrístianos» pese a la evidente imposibilidad de serlo en la dictadura, como Giménez Fernández dejó claro a Ruiz-Giménez (Barba, 2001). Al final fracasaron en su intento de poner en práctica el programa implícito de institucionalización que llevaban al gobierno (Tusell, 1984), y que en teoría habría supuesto una apertura limitada, y en cambio contribuyeron de manera importante a afianzar el régimen, sobre todo en su imagen exterior (Sánchez Recio, 2008). Las dudas sobre el nacionalcatolicismo del grupo derivan más bien de acontecimientos posteriores, como la breve experiencia de Ruiz-Giménez en el Ministerio de Educación Nacional (1951-1956), cuando defendió el proyecto cultural «comprensivo» de los intelectuales falangistas que llamó a colaborar con él, ganándose la hostilidad de gran parte de la jerarquía eclesiástica y del nacionalcatolicismo reaccionario. Para Tusell (1984) se trató de una alianza «contra natura», pero aparte de que el mensaje joseantoniano también había calado en los jóvenes propagandistas como Joaquín Ruiz-Giménez, Fernando

María Castiella, José María García Escudero o Manuel Fraga, venía de atrás el apoyo de Herrera Oria a una integración en la cultura nacional de pensadores como Ortega, pese a la condena de la Iglesia. El experimento, como sabemos, acabó abruptamente en 1956 con Ruiz-Giménez desautorizado tanto por la ACNP como por la Iglesia y ante el silencio del propio Herrera Oria, obispo desde 1947 (Mercedes Montero, 2001).

En el balance de la historiografía sobre el catolicismo político también ha influido la posterior evolución hacia la democracia de algunos de sus líderes, en particular Ruiz-Giménez, aunque la mayoría —Martín Artajo o Castiella— siguieron sirviendo al régimen, y algunos de ellos —Fernando Martín Sánchez-Juliá o Alfredo Sánchez Bella— incluso acentuaron su profranquismo. Pero han sido las organizaciones especializadas de Acción Católica, sobre todo las obreras como la HOAC o las JOC surgidas tras su reorganización en 1946, las que han merecido especial atención por parte de los historiadores a causa de su relevancia cuantitativa y cualitativa. No solo constituyeron las organizaciones de masas más importantes del franquismo por detrás de las falangistas oficiales, sino que además reclutaron gran parte de esos militantes entre sectores sociales que habían perdido toda capacidad de movilización, especialmente obreros, jóvenes y mujeres (Domínguez, 1985; López García, 1995 y 2005; Berzal de la Rosa, 2007; F. Montero, 1993; M. Moreno, 2003). Por supuesto, esa representación estuvo fuertemente limitada y rígidamente subordinada a la jerarquía eclesiástica, que la puso al servicio de la recatolización del país, pero permitió el surgimiento de espacios de autonomía que acabarían funcionando «tribunicamente», según la tesis de Guy Hermet, en la mediación de las demandas de esos sectores.

Con el tiempo esa autonomía favorecería las actitudes de disidencia y, a causa del apoyo de la jerarquía a la dictadura, a una grave división dentro de la propia Iglesia (F. Montero, 2000). Pero, para ello, aún habría que esperar a que llegara a España el mensaje de Juan XXIII en la encíclica *Pacem in terris* y del Concilio Vaticano II, con fuertes repercusiones en unas organizaciones con amplia presencia internacional y dependencia de la Santa Sede, como eran las de Acción Católica (Cárcel Ortí, 1997; Martín de Santa Olalla, 2005; F. Montero, 2009). Las significativas diferencias internas entre estas y el Opus Dei respecto a la militancia femenina quedan bien demostradas en el dossier gracias al artículo de Mónica Moreno. La crisis de la Acción Católica Especializada tendría además consecuencias a largo plazo, al dejar sin base social militante una posible alternativa democratacristiana que repitiera en la España posfranquista el modelo italiano (Scoppola, 2005; Formigoni, 1998 y 2008; Montero, 2000; Barba, 2001).

3. EL DEBATE SOBRE LA TECNOCRACIA

La ruptura de la *koiné* nacionalcatólica en los años sesenta —tercer factor de los indicados al principio del texto— iba a coincidir, sin embargo, con el

afianzamiento en el poder de algunos representantes del Opus Dei, afectados en menor medida por el *aggiornamento* de la Iglesia, cuando no opuestos directamente a él (Vázquez, 2009; Ynfante, 2002). Desde la historiografía más cercana al Opus Dei se han acentuado los elementos de uniformidad católica hasta ese momento, englobando toda la ideología franquista dentro de un genérico «tradicionalismo» —quizás con la intención de resaltar el papel modernizador de los opusdeístas (Botti, 2005)— o sosteniendo que la unidad de los intelectuales católicos había sido casi absoluta hasta finales de los años cuarenta. Gonzalo Redondo (2005: 478-479) sugiere que «los problemas — cuando aparecieron — tendrían, en consecuencia, un origen distinto que el análisis de lo que España había sido y estimaba oportuno que continuara siendo», en referencia al conflicto planteado con el Ministerio de Educación Nacional por el control del CSIC o las cátedras universitarias.

El debate cultural entre 1948 y 1956, sin embargo, tuvo un trasfondo ideológico y político demasiado evidente como para reducirlo a una mera lucha por el reparto de posiciones de poder. En palabras de Ferrán Gallego (2011: 284), «no habrá debate intelectual alguno que no vaya acompañado o que no sugiera un conflicto político inmediato», por mucho que todas las corrientes «debían hacer ostentación de un aspecto fundamental del régimen y justificador de lo que habían sido sus orígenes: la unidad». Detrás de los proyectos de institucionalización del régimen había «configuraciones ideológicas bien definidas y claramente operativas», por tanto aquellos no pueden desligarse de estas sin el riesgo de que resulten ininteligibles (Saz, 2007). Una operatividad efectiva y comprobable en otras escalas, como la local (Hernández Burgos, 2012).

La continuidad de la cultura política monárquica, católica y nacionalista heredera de *Acción Española*, en los tecnócratas llegados al poder en 1957 fue señalada hace más de tres décadas y su análisis ha seguido avanzando gracias a importantes trabajos (Bolado, 1976; Moya, 1984; Botti, 1992), incluidos los de historiadores cercanos al Opus Dei (Ferrary, 1993; Iglesias de Ussel, 2006; Cañellas, 2011). Sin dejar de reconocer la existencia de esos elementos de potencial conciliación entre conservadurismo ideológico, integrismo religioso, autoritarismo político y modernidad capitalista, en una línea que de Ramiro de Maeztu llegaría a Fernández de la Mora, en este número monográfico González Cuevas profundiza su tesis, desarrollada ya en trabajos previos (2005 y 2007), sobre la ruptura que la razón tecnocrática supuso en la teología nacionalcatólica. Una ruptura que, por otra parte, pese a las críticas de falangistas y católicos propagandistas contra el dominio de la técnica sobre la política, afectó a todos ellos desde finales de los años cincuenta en la secularización de su discurso político (Juliá, 2004).

En su obra pionera sobre el «experimento del nacionalcatolicismo», Álvarez Bolado (1976: 203-204) lo definía por su antimodernidad, pero interpretaba que su gran proyecto político consistía en la necesidad de modernizar la nación manteniendo «el carácter diferente, único y unánime» de la cultura católica

nacional; en otras palabras, «caminar hacia el futuro ahorrándose el esfuerzo *crítico* de la ilustración y los combates cotidianos y complejos de la libertad política». Esa distinción entre modernización y modernidad daba sentido a la racionalización burocrática del Estado y al desarrollismo económico, a través de un proceso de secularización que terminó pasando a lo político y determinando el abandono de las legitimaciones religiosas (y, en teoría, de cualquier otra legitimación trascendente o ideológica). Según Alfonso Botti (1992), reaccionarismo no significa necesariamente antimodernidad y, distinguiendo entre liberalismo político y económico, el nacionalcatolicismo —entendido, a diferencia de Tusell (1984), como una ideología y no como una circunstancia histórica determinada— pudo y supo retomar el camino en la senda del crecimiento capitalista, sin renunciar a la idea de la consustancialidad entre patria y religión, ni a la defensa del orden social bajo una pretendida asepsia ideológica. Así, el ministro Alberto Ullastres (*Discurso de inauguración de la feria de muestras de Barcelona*, 1-6-1962, citado en Salazar, 1981: 22) reafirmaba en 1962 esa confusión entre política y religión: «en un sistema nacional-católico toda discrepancia religiosa puede expresarse en términos políticos y toda discrepancia política puede expresarse en términos religiosos», pero «existe una única alternativa: el régimen nacional-católico o el comunismo».

Por otra parte, las plataformas de acción cultural creadas por el franquismo, como el Instituto de Estudios Políticos (IEP), el Instituto de Cultura Hispánica (ICH) o el Departamento Internacional de Culturas Modernas del CSIC, por citar tres de ellas controladas por distintos grupos, entraron en crisis tras la resolución de la polémica cultural entre 1953 y 1956, como explica en el dossier Sara Prades. Una crisis que llevaría, de un lado, a potenciar en el gobierno la presencia de juristas, administrativistas y economistas que pudieran hacer frente a la apremiante situación económica a que había conducido la autarquía, procedentes de ese mismo sector católico monárquico y con amplia presencia de miembros del Opus Dei. De otro lado, obligaría a modificar las estrategias de acción cultural, tendiendo hacia una mayor autonomía respecto al Estado, bien a través de iniciativas propias como el Estudio General de Navarra, bien mediante un relanzamiento del periodismo de información general (Barrera, 1995; Muñoz Soro, 2006).

La acción política y cultural de los miembros del Opus Dei ha sido desde antiguo objeto de polémicas (Guy Hermet, 1986). Ya en 1943 y 1944 sendos informes de la Delegación Provincial de Madrid del Servicio de Información e Investigación de FET y de las JONS señalaban a la «Organización Secreta Opus Dei» como principal enemigo interior, cuya «aspiración máxima es la de llegar a ocupar puestos de mando en la vida política y civil» a través de «entidades culturales» como el CSIC y «manejando al profesorado universitario». Era «como si dijéramos la Compañía de Jesús con propósitos de acceso a los puestos de mando o sea al Gobierno del país», una «especie de masonería» por su obligación de guardar secreto, sus grados y obediencia a la Obra, en suma, una

«asociación ilícita, peligrosa y contraria al régimen» (Rodríguez, 2000: 422-424). El Opus rechazó, formalmente como en 1957 o a través de sus miembros más destacados, esas acusaciones de que actuaba como un grupo político, reafirmando su «naturaleza espiritual» centrada en la santificación del trabajo, oponiéndose a cualquier hipótesis de una acción corporativa católica semejante a la impulsada por los democristianos, e insistiendo en que sus miembros se repartían entre todas las familias políticas (pero dentro del régimen). Según Gallego y Pazos (1999: 138), «los miembros de la Obra compartían realmente las mismas opiniones políticas, y en parecida proporción, que predominaban entre los demás católicos españoles», pero con tres excepciones: las «posturas de izquierda o próximas a la izquierda», porque «suscitaban recelos sobre su heterodoxia, aunque no fueran estrictamente heterodoxas»; la «falangista estatista» —aunque había falangistas entre ellos, como Herrero Tejedor— y las del «partido único católico», es decir, la democracia cristiana. Claro que estas excepciones dejaban fuera a casi todo el antifranquismo y a una parte del franquismo, mientras que la evolución de Calvo Serer, fruto de su lealtad a la causa de Juan de Borbón, sí que constituyó una excepción que confirmaba la regla.

La novedad de sus formas de acción laical, tal como explica Carlos Barrera en estas páginas, confundieron a sus rivales, en particular falangistas, interesados en mantener vivo el antagonismo dialéctico y político. Con la ACNP compartía el interés por atraerse a los intelectuales, por la cultura y los medios de comunicación para ocupar espacios sociales, así como su énfasis en la unidad, la obediencia y la jerarquía (Escrivá, 1944), pero antepone la pertenencia al Opus Dei sobre cualquier otra identidad católica. Su novedosa manera de entender el apostolado y la acción social en rivalidad con el activismo de Acción Católica y con la democracia cristiana está aún por estudiar, al igual que las causas de su identificación con el nacionalcatolicismo primero y con la derecha conservadora después, ya en democracia. Es una de las tareas pendientes de una nueva generación de historiadores del catolicismo, de la Iglesia y la religiosidad menos concernidos personalmente que sus predecesores, un deseo al que esperamos contribuir con este número monográfico de *Historia y Política*.

4. BIBLIOGRAFÍA

- ABELLA, RAFAEL (1978): *Por el imperio hacia Dios*, Barcelona, Planeta.
- ÁLVAREZ BOLADO, ALFONSO (1976): *El experimento del nacional catolicismo, 1939-1975*, Madrid, Edicusa.
- (1995): *Para ganar la guerra, para ganar la paz*, Madrid, UPCO.
- ANDRÉS GALLEGO, JOSÉ (1997): *¿Fascismo o Estado católico?: Ideología, religión y censura en la España de Franco (1937-1941)*, Madrid, Encuentro.
- ANDRÉS GALLEGO, JOSÉ y PAZOS, ANTÓN M. (1999): *La Iglesia en la España contemporánea*, 2 vols., Madrid, Encuentro.

- BARBA, DONATO (2001): *La oposición durante el franquismo. La Democracia Cristiana*, Madrid, Encuentro.
- BARRERA, CARLOS (1995): *Periodismo y franquismo*, Barcelona, Ediciones Internacionales Universitarias.
- BERZAL DE LA ROSA, ENRIQUE (2007): «Católicos en la lucha antifranquista. Militancia sindical y política», *Historia del Presente*, 10, pp. 7-23.
- BOTTI, ALFONSO (1992): *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*, Madrid, Alianza.
- (2011): «Il clero nelle guerra spagnola del 1936-1939», en ID. (ed.), *Clero e guerre spagnole in età contemporanea (1808-1939)*, Soveria Mannelli, Rubbetino, pp. 367-397.
- BOTTI, ALFONSO; CUEVA MERINO, JULIO DE LA y LÓPEZ VILLAVERDE, ÁNGEL LUIS (2005): *Clericalismo y asociacionismo católico en España: de la Restauración a la Transición*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 195-211.
- BOTTI, ALFONSO; MONTERO, FELICIANO y QUIROGA, ALEJANDRO, eds. (2012): *Por Dios y por la Patria. Iglesia y nación en la Europa católica de entreguerras*, Madrid, Sílex (en prensa).
- BOX, ZIRA (2010): *España año cero. La construcción simbólica del franquismo*, Madrid, Alianza.
- BURLEIGH, MICHAEL (2006): *Causas sagradas. Religión y política en Europa de la Primera Guerra Mundial al terrorismo islamista*, Madrid, Taurus.
- CAÑELLAS MAS, ANTONIO (2011): *Laureano López Rodó. Biografía política de un Ministro de Franco (1920-2000)*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- CÁRCEL ORTÍ, VICENTE (1997): *Pablo VI y España: fidelidad, renovación y crisis (1963-1978)*, Madrid, BAC.
- (2000): *La persecución religiosa en España (1931-1939)*, Barcelona, Planeta.
- CASANOVA, JULIÁN (2001): *La Iglesia de Franco*, Barcelona, Crítica.
- CASANOVA, JULIÁN y OTROS (2004): *Morir, matar, sobrevivir: La violencia en la dictadura de Franco*, Barcelona, Crítica.
- CUEVA, JULIO DE LA y MONTERO, FELICIANO, eds. (2009): *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, Alcalá de Henares, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá.
- DE GIORGI, FULVIO (2004): «Iglesia católica y lenguajes totalitarios», en SUEIRO, SUSANA (coord.), *Fascismo y franquismo cara a cara. Una perspectiva histórica*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 99-113.
- DI FEBBO, GIULIANA (1988): *La santa de la raza. Teresa de Ávila: un culto barroco en la España franquista*, Barcelona, Icaria.
- (2004): «La Cruzada y la politización de lo sagrado: un caudillo providencial», en SUEIRO, SUSANA (coord.), *Fascismo y franquismo Cara a Cara. Una perspectiva histórica*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 83-97.
- (2007): «El modelo beligerante del nacionalcatolicismo franquista. La influencia del carlismo», en BOYD, CAROLYN P., *Religión y política en la España contemporánea*, Madrid, CEPC, pp. 57-79.
- DÍAZ, ONÉSIMO (2008): *Rafael Calvo Serer y el grupo Arbor*, Valencia, PUV.

- DÍAZ SALAZAR, RAFAEL (1981): *Iglesia, dictadura y democracia. Catolicismo y sociedad en España (1953-1979)*, Madrid, HOAC.
- DOMÍNGUEZ, J. (1985): *Organizaciones obreras cristianas en la oposición al franquismo (1951-1975)*, Bilbao, Mensajero.
- FORMIGONI, GUIDO (1998): *L'Italia dei cattolici. Fede e nazione dal Risorgimento alla Repubblica*, Bolonia, Il Mulino.
- (2008): *Alla prova della democrazia. Chiesa, cattolici e modernità nell'Italia del '900*, Trento, Il Margine.
- GALLEGO, FERRÁN (2011): «Construyendo el pasado. La identidad del 18 de julio y la reflexión sobre la historia moderna en los años cuarenta», en GALLEGO, FERRÁN y MORENTE, FRANCISCO (eds.), *Rebeldes y reaccionarios. Intelectuales, fascismo y derecha radical en Europa*, Barcelona, El Viejo Topo, pp. 281-337.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, FERNANDO (1996): *La Iglesia, Historia de España de Menéndez Pidal*, tomo XLI, *La época de Franco (1939-1975)*, Madrid, Espasa-Calpe.
- GONZÁLEZ CUEVAS, PEDRO CARLOS (1998): *Acción Española. Teología política y nacionalismo autoritario en España (1913-1936)*, Madrid, Tecnos.
- (2005): *El pensamiento político de la derecha española en el siglo XX. De la crisis de la Restauración al Estado de partidos (1898-2000)*, Madrid, Tecnos.
- (2007): «La derecha tecnocrática», en DEL REY, FERNANDO (ed.), *Las derechas: tecnócratas, liberales y neocons. Historia y Política*, 18, pp. 23-48.
- GRIFFIN, ROGER (2010): *Modernismo y fascismo. La sensación de comienzo bajo Hitler y Mussolini*, Madrid, Akal.
- HERMET, GUY (1985-1986): *Los católicos en la España franquista*, 2 vols., Madrid, CIS (1ª edición francesa de 1980).
- HERNÁNDEZ BURGOS, CLAUDIO (2012): «Primavera azul: revitalización falangista y lucha por la nación en el marco local (1948-1953)», *Historia del Presente*, 19, pp. 131-142.
- IGLESIAS DE USSEL, PABLO HISPÁN (2006): *La política en el régimen de Franco entre 1957 y 1969. Proyectos, conflictos y luchas por el poder*, Madrid, CEPC.
- JULIÁ, SANTOS (2000): «Intelectuales católicos a la reconquista del Estado», en SERRANO, CARLOS (ed.), *El nacimiento de los intelectuales en España*, Ayer, 40, pp. 79-103.
- LANNON, FRANCES (1990): *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia católica en España, 1875-1975*, Madrid.
- LINZ, JUAN JOSÉ (1974): «Una teoría del régimen autoritario. El caso de España», en FRAGA, MANUEL (comp.), *La España de los años setenta. III. El Estado y la Política*, Madrid, Moneda y Crédito.
- LÓPEZ GARCÍA, BASILISA (1995): *Aproximación a la historia de la HOAC (1946-1981)*, Madrid, HOAC.
- (2005): *Obreros cristianos en Europa. Relaciones internacionales de la HOAC (1946-1975)*, Murcia, Universidad de Murcia.
- MARTÍN DE SANTA OLALLA, PABLO (2003): *De la Victoria al Concordato. Las relaciones Iglesia-Estado durante el «primer franquismo» (1939-1953)*, Barcelona, Laertes.
- (2005): *La Iglesia que se enfrentó a Franco. Pablo VI, la Conferencia Episcopal y el Concordato de 1953*, Madrid, Dilex.

- MARTÍN-SÁNCHEZ JULIÁ, FERNANDO (2002): *Ideas claras: reflexiones de un español actual*, Madrid, BAC (1ª edición 1959).
- MENOZZI, DANIEL (2004): «La doctrina del regno sociale di Cristo tra autoritarismo e totalitarismo», en ID. y MORO, RENATO (eds.), *Cattolicesimo e totalitarismo. Chiese e culture religiose tra le due guerra mondiali (Italia, Spagna, Francia)*, Brescia, Morcelliana, pp. 17-55.
- MENOZZI, DANIEL y MORO, RENATO, eds. (2004): *Cattolicesimo e totalitarismo. Chiese e culture religiose tra le due guerra mondiali (Italia, Spagna, Francia)*, Brescia, Morcelliana.
- MONTERO, FELICIANO (1993): *El Movimiento Católico en España*, Madrid, Eudema.
- (2000): *La Acción Católica y el franquismo. Auge y crisis de la Acción Católica Especializada en los años sesenta*, Madrid, UNED.
- (2005): «Lo intelectuales católicos, del colaboracionismo al antifranquismo, 1951-1969», en MUÑOZ SORO, JAVIER, *Intelectuales y segundo franquismo, Historia del Presente*, 5, pp. 41-68.
- (2007): «Autocríticas del nacionalcatolicismo en los años cincuenta», en BOYD, CAROLYN (ed.), *Religión y política en la España contemporánea*, Madrid, CEPC, pp. 139-162.
- MONTERO, JOSÉ RAMÓN (1985): «Los católicos y el Nuevo Estado. Los perfiles ideológicos de la ACNP durante la primera etapa del franquismo», en FONTANA, JOSEP, *España bajo el franquismo*, Barcelona, Crítica, pp. 100-122.
- MONTERO, MERCEDES (2001): *Cultura y comunicación al servicio de un régimen. Historia de la ACN de P entre 1945 y 1959*, Pamplona, Eunsa.
- MORENO SECO, MÓNICA (2003): «De la caridad al compromiso: las Mujeres de Acción Católica (1958-1968)», *Historia Contemporánea*, 26, pp. 239-265.
- (2005): «Los dirigentes de la ACNP entre lo religioso y lo político. Fernando Martín-Sánchez Juliá», en SÁNCHEZ RECIO, GLICERIO (ed.), *La Internacional Católica. Pax Romana en la política europea de posguerra*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 75-120.
- MORO, RENATO (2004): «Nación, catolicismo y régimen fascista», en SUEIRO, SUSANA (coord.), *Fascismo y franquismo cara a cara. Una perspectiva histórica*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 115-131.
- MORODO, RAÚL (1985): *Los orígenes ideológicos del franquismo: Acción Española*, Madrid, Alianza.
- MOYA, CARLOS (1984): *Señas de Leviatán. Estado nacional y sociedad industrial: España, 1936-1980*, Madrid, Alianza.
- MUÑOZ SORO, JAVIER (2006): «Joaquín Ruiz-Giménez o el católico total (apuntes para una biografía política e intelectual hasta 1963)», *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, 5, pp. 259-288.
- (2006): *Cuadernos para el Diálogo. Una historia cultural del segundo franquismo (1963-1976)*, Madrid, Marcial Pons.
- MUSSELLI, LUCIANO (2010): *Chiesa e Stato dalla Resistenza alla Costituente*, Turín, Giappichelli Editore.
- PAYNE, STANLEY (1994): *El catolicismo español*, Barcelona, Planeta.

- PIÑOL, JOSEP MARÍA (1999): *La transición democrática de la Iglesia católica española*, Madrid, Trotta.
- RAGUER, HILARI (2001): *La pólvora y el incienso. La Iglesia y la guerra civil española (1936-39)*, Barcelona, Península.
- SÁNCHEZ JIMÉNEZ, JOSÉ (2005): «Acción Católica y democracia cristiana: la proyección política del Vaticano sobre los países de Europa occidental en la posguerra», en SÁNCHEZ RECIO, GLICERIO (ed.), *La Internacional católica. Pax Romana en la política europea de posguerra*, Madrid, Biblioteca Nueva-Universidad de Alicante, pp. 17-49.
- SÁNCHEZ RECIO, GLICERIO (2008): «Católicos y tecnócratas al servicio del Régimen. La ampliación del personal político», en MATEOS, ABDÓN (ed.), *La España de los años cincuenta*, Madrid, Eneida, pp. 225-235.
- SAZ, ISMAEL (2003): *España contra España. Los nacionalismos franquistas*, Madrid, Marcial Pons.
- (2007a): «Mucho más que crisis políticas: el agotamiento de dos proyectos enfrentados», *Ayer*, 68, pp. 137-163.
- (2007b): «Religión política y religión católica en el fascismo español», en BOYD, CAROLYN, *Religión y política en la España contemporánea*, Madrid, CEPC, pp. 33-55.
- SCOPPOLA, PIETRO (2005): *La democrazia dei cristiani*, Bolonia, Il Mulino.
- SEVILLANO CALERO, FRANCISCO (2005): «La delimitación del «espacio católico». Reflexiones y proyectos en el «nuevo Estado» franquista, 1936-1939», en SÁNCHEZ RECIO, GLICERIO (ed.), *La Internacional católica. Pax Romana en la política europea de posguerra*, Madrid, Biblioteca Nueva-Universidad de Alicante, pp. 51-74.
- SOLÉ I MAURI, BELÉN (1998): *Esglesia i cultura popular a Lleida sota el franquisme*, Lleida, Servei de Publicacions de la Universitat de Lleida.
- TELLO LÁZARO, JOSÉ ÁNGEL (1984): *Ideología y política. La Iglesia católica española (1936-1959)*, Zaragoza, Pórtico.
- TUSELL, JAVIER (1974): *Historia de la Democracia Cristiana en España*, Madrid, Edicusa.
- (1984): *Franco y los católicos. La política interior española entre 1945 y 1957*, Madrid, Alianza.
- VÁZQUEZ, FRANCISCO (2009): *La filosofía española, herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Madrid, Abada.
- VERDOY, ALFREDO (2011): «I «martiri» della guerra civile spagnola nella storiografia e nell'agiografia», en BOTTI, ALFONSO (ed.), *Clero e guerre spagnole in età contemporanea (1808-1939)*, Soveri Mannelli, Rubbetino, pp. 333-366.
- VINCENT, MARY (1996): «Spain», en BUCHANAN TOM y CONWAY, MARTIN (eds.), *Political Catholicism in Europe, 1918-1965*, Oxford, Clarendon Press, pp. 97-128.
- YNFANTE, JESÚS (2002): *El santo fundador del Opus Dei*, Barcelona, Crítica.