


De FECUM a FECUN: Política y Religión entre los Congregantes Marianos (1965-1977)

José Carlos Sainz Martínez

1. Introducción

 Durante el régimen de Franco las asociaciones y movimientos católicos cumplieron un importante papel político tanto a la hora de legitimarlo y reproducirlo, el caso del Opus Dei y de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas (ACNdp), como a la hora de deslegitimarlo, el caso de los movimientos especializados de la acción católica (JOC, JEC Y HOAC). Unos y otros han sido estudiados en varias obras, habiendo sido los primeros analizados en la abundante bibliografía existente sobre el nacionalcatolicismo y los segundos en algunos trabajos históricos y sociológicos¹.

Menos conocidas² son las asociaciones seculares auspiciadas por la Compañía de Jesús. Los jesuitas poseían sus propias plataformas de apostolado tanto en la universidad como en el mundo obrero. *Vanguardias obreras* será una réplica de la Hoac que los jesuitas crearon en los años 50 en el momento que empezaban a insertarse en el mundo obrero. Por su parte FECUM (Federación española de congregaciones marianas universitarias), posteriormente FECUN (Federación española de comunidades universitarias), iba dirigida a los universitarios como la JEC. Las congregaciones marianas escolares y las universitarias se remontan al momento fundacional de la Compañía de Jesús. Con la creación de la FECUM se pretende dar a las antiguas congregaciones marianas universitarias de San Luis Gonzaga «los luises», un carácter de cuerpo apostólico con una mayor presencia en la vida pública. La importancia de FECUM en la iglesia y la sociedad españolas no es comparable a la de cualquiera de las asociaciones seculares antes citadas. Sin embargo dado el origen social de sus miembros, clase media-alta, y el entorno eclesial en el que se inscriben, los jesuitas, poseen un gran interés cualitativo.

La historia de FECUM se desarrolla en un momento de profundos cambios en la iglesia y la sociedad española. Cambios a los que responde la Compañía de Jesús realizando una reestructuración de su organización y de sus objetivos. Si hasta entonces los jesuitas eran caracterizados como uno de los bastiones más poderosos de la ortodoxia católica, siempre asocia-

dos a la educación de la alta burguesía, comienzan a ser considerados a partir de la elección en 1965 de Pedro Arrupe como general, la punta de lanza de la progresia católica. Las actividades y el entorno social de los jesuitas no varían substancialmente pero sí que varían los planteamientos ideológicos en los que se fundamentaba su misión apostólica y la orientación con la que una parte de los jesuitas llevan a cabo sus actividades. Entre estas actividades, la pastoral juvenil y universitaria ocupa un lugar destacado. La orden coloca al frente de la dirección espiritual de las principales congregaciones universitarias a jesuitas ligados a la nueva orientación. En un momento en el que la universidad española es un hervidero político, las congregaciones universitarias se convierten en una plataforma para la acción política. De no haber existido FECUM, muchos de estos jóvenes hubieran seguido trayectorias políticas similares a las que siguieron. FECUM lo que hace es aglutinar, canalizar, y en muchos casos despertar la vena rebelde de estos jóvenes. Luego, la forma en la que se concreta este compromiso varía en cada caso.

El objetivo de esta investigación es conocer el papel jugado por FECUM en la formación y activación política de sus miembros y los rasgos fundamentales de la cultura política que compartían. Igualmente nos interesa considerar la relación entre sus creencias religiosas y su militancia. La congregación y posterior comunidad que hemos investigado es la de Zaragoza.

2. Metodología

El método de la bola de nieve. Entrevista en profundidad.

La principal herramienta metodológica de la que hemos hecho uso en esta investigación son las historias de vida a cinco miembros de la comunidad de Zaragoza. Además hemos completado los datos suministrados por estos informantes con la historia oral de dos jesuitas que estuvieron ligados a la FECUN y con el análisis de la documentación obtenida en el archivo que la Compañía de Jesús tiene en San Cugat del Valles.

Mediante el uso de historias de vida he pretendido profundizar en la experiencia subjetiva de unas personas que participaron de la vida de una organización religiosa con fuertes implica-

ciones políticas durante un período de su vida que varía de cinco a diez años. La historia de vida en ningún caso es la historia literal del entrevistado, la historia de vida es el relato que una persona hace de sí misma, desde un tiempo presente a un entrevistador. «Este método, pues, intenta reflejar situaciones vivenciales tamizadas por la óptica del actor. La labor del investigador consiste en el análisis de los datos recogidos objetivando la subjetividad individual» (Hernández, 1986, p. 283). La construcción de la biografía se lleva a cabo mediante la indagación en determinadas dimensiones o aspectos de la vida de una persona, que resultan relevantes para la investigación que se está realizando. En el caso de esta investigación las situaciones vivenciales que he tratado de reflejar se desarrollaron durante un corto pero intenso período de la vida de estas personas. La indagación se ha focalizado sobre la dimensión política y religiosa de los entrevistados aunque para contextualizar estas dimensiones se haya indagado también en la socialización política y religiosa de estos sujetos, en el contexto sociopolítico y eclesial que les circundaba y en su trayectoria tras la disolución de la FECUN. Otros aspectos han sido tratados de forma secundaria en la entrevista por considerarlos menos relevantes para esta investigación. En las historias de vida realizadas, atendemos tanto a la dimensión socioestructural como a la dimensión sociosimbólica de las mismas (Bertaux, p. 19; Santamarina y Marinas, 1994, p. 267).

Para escoger la muestra hemos seguido el método de la bola de nieve (Folguera, 1994, p. 29 y Mercadé, 1986, p. 309), que permite, a partir de una persona, entrevistar a un grupo de personas relacionadas entre sí. En este trabajo partimos del consiliario. Él me señaló los nombres que consideraba más significativos, sucesivas entrevistas confirmaron que los nombres que se me dieron en un principio constituían el núcleo central de FECUN en Zaragoza. El límite de esta bola de nieve está establecido en el «punto de saturación» (Bertaux, 1980). Se hacen entrevistas hasta que llega un momento en el que los entrevistados ya no añaden nada nuevo. En el caso de esta investigación el punto de saturación se ha sobrepasado con cinco entrevistas al tratarse de un grupo que no pasaba de las veinte personas y en el que además el nivel de participación en la organización no era homogéneo. Los entrevistados representan al grupo más im-

plicado, el grupo que vertebró la actividad tanto interna como externa de FECUN.

La segunda técnica de la que he hecho uso es la historia oral. Si bien toda historia de vida es también una historia oral por cuanto en el relato de la propia experiencia siempre se hace referencia a los hechos históricos, la historia oral, como técnica de investigación social, se centra en los hechos relatados más que en quien los relata. En esta investigación he acudido a dos consiliarios de FECUN, que por la posición que ocupaban dentro de FECUN poseen una mayor visión de conjunto de la historia interna de la organización y del papel jugado por los jesuitas en FECUN. Además me ha permitido descargar a las historias de vida de preguntas referidas a la organización y su historia pudiendo de este modo centrarme más en la experiencia personal de los sujetos entrevistados.

Por último el examen de los archivos de FECUN en la biblioteca de San Cugat me ha facilitado dos tipos de información: por un lado, información sobre la historia de FECUN España y por otro, a través de los resúmenes de sus asambleas y de los documentos que publicaron interna o externamente, conocer los principales intereses y planteamientos ideológicos de la organización. Además los documentos permiten interpretar el testimonio de mis entrevistados contrastando y contextualizando lo dicho en las entrevistas con lo expuesto en los documentos.

3. Los contextos de significación

Los discursos se producen dentro de unos contextos. El conocimiento de estos contextos es fundamental para abordar el sentido de los discursos. Para comprender el significado político-religioso de FECUN voy a hacer una breve referencia a cuatro contextos externos y a la historia de la organización como contexto interno. Los cuatro contextos externos a los que me voy a referir son los siguientes: la oposición al régimen de Franco, el movimiento estudiantil, el catolicismo progresista y los cambios producidos en la Compañía de Jesús.

LA OPOSICIÓN AL RÉGIMEN DE FRANCO

La oposición al régimen de Franco se caracteriza por su heterogeneidad y diversidad de intereses. En la oposición al régimen se daban cita partidos políticos y sindicatos, pero también asociaciones cívicas, religiosas y estudiantiles. El peso de los partidos fue creciendo en la medida que el régimen se fue debilitando. Los miembros de FECUN que participaron activamente en partidos políticos, lo hicieron en los partidos de todo el arco político de la izquierda. En Zaragoza, la militancia política de los miembros de FECUN antes del cambio de régimen se vincula a los partidos que se hallaban a la izquierda del PCE, y más tarde durante la transición otros miembros se incorporaron al PCE y sobre todo al PSA (partido socialista de Aragón).

La extrema izquierda

Los partidos que surgieron a la izquierda del partido comunista fueron una reacción frente a la política de reconciliación nacional que propugnaba este partido. Una estrategia que priorizaba la lucha contra la dictadura, y relegaba la construcción del socialismo. Los partidos de extrema izquierda retomaron el proyecto socialista como clave central de su militancia. En torno a ellos se aglutinó una buena parte del movimiento estudiantil en los últimos años del régimen. En Zaragoza los grupos más importantes de la extrema izquierda fueron el Pte, al que se unirían durante la transición la Ort y Larga marcha por la revolución socialista, y el Mee resultado igualmente de la fusión de otros grupos de izquierda.

El Partido socialista de Aragón

El PSA fue un partido muy carismático del que formaban parte un nutrido grupo de profesionales e intelectuales. El PSA estaba integrado en la Confederación Socialista Ibérica, órgano de coordinación de partidos socialistas regionales en la que también participaba el Psp. Ideológicamente era un partido marxista y regionalista. Posteriormente en 1977 se coligará con el Psp de Tierno Galvan y otros partidos socialis-

tas regionales, de cara a las primeras elecciones democráticas. Finalmente en 1978 desaparecerá al integrarse, junto al Psp y el resto de los partidos socialistas que lo acompañaban, en el Psoe (Míguez, 1990, y Pérez, 1976, p. 16).

EL MOVIMIENTO ESTUDIANTIL

La primera manifestación importante del movimiento estudiantil antifranquista fue en febrero de 1956. En los sucesos de 1956, una generación de estudiantes que no había vivido conscientemente la guerra civil, se echaba a la calle para protestar contra el SEU (sindicato de estudiantes universitarios), aparato de control que el régimen utilizaba en la universidad, y reclamar una libertad de expresión que no tenía cabida dentro del sindicato oficial. (Navarrete, 1995, p. 123-124)

A partir de 1965 se va a producir un apogeo del movimiento estudiantil. La causa principal de este despertar va a ser el crecimiento de la población estudiantil que había permanecido estancada durante toda la primera mitad del siglo XX. En los sesenta el crecimiento económico crea una nueva clase media que envía a sus hijos a la universidad. A pesar del aumento que a final de la década experimenta el presupuesto de educación, este resulta insuficiente para hacer frente a la explosión demográfica universitaria. El resultado es que la universidad se masifica, deteriorándose así la calidad de la enseñanza y ampliándose la base para el reclutamiento de estudiantes rebeldes. El nuevo ciclo de protesta se inicia en 1964 con la creación de las *asambleas libres de estudiantes*. Durante el curso siguiente se crea en Barcelona el SDEU (Sindicato democrático de estudiantes). El SDEU lidera el movimiento estudiantil desde 1965 a 1969. A partir de esa fecha el endurecimiento progresivo del régimen, que culmina en el estado de excepción de 1969, y las nuevas formas de radicalismo estudiantil, influencia del mayo francés, conducen a la crisis del SDEU que será sustituido por un nuevo movimiento estudiantil mejor preparado para luchar en la clandestinidad, y más cercano a las nuevas sensibilidades ideológicas venidas de Europa. La nueva vanguardia estudiantil propone la organización de los estudiantes en comités de acción clandestinos y un programa de acción directamente socialista (Fernández Buey, 1993, p. 482).

En 1970, con la promulgación de la *ley general de la educación* de Villar Palasí, se retoma la protesta abierta universitaria. En los 70 se une al movimiento estudiantil, un movimiento de profesores no numerarios (PNN) que apoya las reivindicaciones estudiantiles a la par que presenta las suyas de carácter laboral. Durante toda la década se mantiene el tono de protesta del movimiento de universitarios y PNN que va cayendo a medida que se consolida el régimen democrático.

El movimiento universitario antifranquista fue una «forja de rebeldes» (Portuondo, 1993) en la que se formó gran parte de la actual clase política e intelectual. En Zaragoza el movimiento universitario gozó de un extraordinario vigor. Desde 1970 estuvo dominado por los partidos de extrema izquierda arriba mencionados, organizándose en comités de estudiantes que desarrollaron una intensa labor tanto en el plano estrictamente universitario como en el plano ideológico y político.

EL CATOLICISMO PROGRESISTA

El régimen de Franco se caracterizó, en el terreno religioso, por reeditar una nueva versión de la alianza del trono y el altar que ha recibido el nombre de nacionalcatolicismo. Sin embargo, en medio de la hegemonía nacionalcatólica empezaron a surgir grupos católicos, al comienzo muy localizados en ciertas organizaciones y más adelante en los años sesenta de mayor implantación, que disientían abiertamente de las tesis ideológicas que sostenían esta alianza. Una disidencia que llevó a estos católicos a ser protagonistas de la lucha contra el franquismo.

Tres grupos principales de católicos disidentes o progresistas se distinguen en virtud de las organizaciones religiosas de las que formaban parte: Clero, obreros y profesionales e intelectuales (Díaz Salazar, 1981).

La transformación política e ideológica del clero se debió a dos factores³: la nueva teología en la que se formaron los futuros sacerdotes y el crecimiento de la misión obrera. El clero, sacerdotes y religiosos/as, experimentó, tras la guerra civil, un fuerte aumento. Los centros de formación eclesial estuvieron muy poblados hasta la segunda mitad de los sesenta momento en la cual comenzó a producirse el fenómeno inverso de modo acelerado. En estos centros se

enseñaba filosofía y teología, una filosofía y teología en principio tradicionales y de escasa calidad. Pero con el tiempo, ya en los 50, los seminaristas más aventajados empezaron a salir al extranjero, fundamentalmente a Alemania, para ampliar estudios. De Europa se trajeron los jóvenes sacerdotes intelectuales nuevos aires teológicos, una teología que dialogaba con la modernidad. La teología moderna trafa, como de contrabando, un pensamiento moderno al que apenas podían asomarse los universitarios españoles. De este modo una nueva generación de profesores formados en la teología moderna europea comenzó a enseñar en los centros de formación eclesial desde finales de los años 50. Una actitud más crítica ante la realidad empezó a transmitirse a los futuros sacerdotes.

Por otro lado, la secularización de la clase obrera lleva a la iglesia a considerar al mundo obrero como un nuevo campo de misión. A través de las organizaciones especiales de la acción católica (JOC Y HOAC) la iglesia pretende reconquistar el terreno perdido. Muchos sacerdotes entran desde los años cuarenta en contacto con la clase obrera. Algunos abandonan sus tradicionales tareas para irse a vivir a los barrios obreros y en muchos casos compartir, con la creciente clase obrera de la periferia de las ciudades, no sólo sus condiciones de vida, sino también sus condiciones de trabajo. Estas experiencias se interpretan, por parte de sus protagonistas en claves ideológicas cada vez más radicales. Los «curas obreros» y los consiliarios de los movimientos católicos obreros se convierten en referente para toda una generación de sacerdotes, especialmente para aquellos que se hallan en formación.

Muchos sacerdotes toman opciones pastorales y políticas que les van comprometiendo en la *lucha contra el franquismo*. De entre estos abundan los que se secularizan, en muchos casos antes de terminar su formación, y continúan con su compromiso político en plataformas de todo el arco político de la izquierda. El Concilio Vaticano II viene a confirmar esta línea de apertura a la modernidad y compromiso con el mundo. Para cuando termina el concilio en 1965, el clero más joven ha adoptado ya una postura mayoritariamente crítica con el régimen que se irá ampliando a una parte de la jerarquía con el paso de los años. La influencia conjunta de los nuevos aires intelectuales y del «testimonio» de los curas comprometidos en el medio

obrero crean un semillero de radicalismo que arrastra a un importante sector del clero a posiciones y compromisos cada vez más radicales. Prueba de ello es que en 1971 un cuarenta por ciento de los sacerdotes y obispos que asisten a la *Asamblea conjunta clero-obispos* se declaran socialistas de uno u otro signo en una encuesta realizada entre los asistentes.

En el medio obrero, como he indicado, son las organizaciones especializadas de la acción católica las que van a protagonizar la formación del catolicismo progresista. En los años cuarenta y cincuenta la JOC, la HOAC y las Vanguardias Obreras siguen una línea de progresiva toma de conciencia de los problemas que aquejan a la clase trabajadora española. A través de sus publicaciones denuncian las injusticias que se producen en las relaciones laborales y las situaciones de miseria que se generan en los medios obreros. Su postura crítica molesta al régimen y da lugar a conflictos, pero el manto protector de la Iglesia les permite seguir su labor. A fines de los cincuenta contribuyen decididamente a formar el clandestino sindicato Comisiones Obreras. Desde ese momento su compromiso con las organizaciones de clase va a ir aumentando. Este compromiso político produce entre 1964 y 1966 la crisis de la Acción Católica. La jerarquía interviene en estos años para tratar de reducir la implicación política de los obreros católicos. Como resultado de esta crisis muchos militantes se secularizan al sentirse acompañados por la Iglesia en el camino de compromiso iniciado. Otros continúan en las organizaciones católicas tratando de compaginar su pertenencia a la Iglesia con su compromiso político.

La presencia de intelectuales, profesionales y estudiantes en las filas del catolicismo progresista es en los comienzos escasa, limitándose a algunas personalidades del mundo de la cultura como Bergamín y Aranguren. Entre los estudiantes va a tener especial relevancia el Servicio Universitario del Trabajo (SUT) creado por el Padre Llanos. En el SUT, los estudiantes se acercarán, desde los años cincuenta, a las condiciones de vida de los trabajadores y tomarán conciencia de su deteriorada situación. En el terreno político, un grupo de democristianos liderado por Joaquín Ruiz Giménez evoluciona hacia posiciones progresistas, evolución que se plasma en la revista *Cuadernos para el Diálogo*. Otra publicación que agrupa a católicos progresistas es la revista *El Ciervo* de Barcelona. Igual-

mente, son católicos la mayoría de los miembros fundadores del FELIPE (Frente de liberación popular), un partido político que colideró con el Pce la oposición política interior durante los años sesenta. La figura más carismática en este grupo de católicos progresistas profesionales fue Alfonso Carlos Comín, miembro fundador del FELIPE y militante destacado del Pce desde 1974. En el ámbito universitario, la JEC (jóvenes estudiantes católicos), movimiento especializado de la acción católica para el mundo universitario, y las congregaciones marianas universitarias protagonizan la presencia de los católicos en la lucha contra el régimen en la universidad.

En Aragón la presencia de católicos en los medios progresistas fue muy numerosa y significativa, como puso de manifiesto la investigación dirigida por José Bada sobre la presencia de los católicos progresistas en los partidos de Izquierda (Bada, Betes y Bayona, 1979)

LA COMPAÑÍA DE JESÚS

Las transformaciones que se producen en la cultura política y religiosa de los jesuitas no difieren mucho de las que se producen en el resto del clero. No obstante se observan algunas peculiaridades en este proceso: proximidad al mundo de la cultura; vinculación con el tercer mundo, en especial con América Latina; y apoyo de los superiores a la línea de apertura.

En primer lugar, los jesuitas se han caracterizado desde sus comienzos por una fuerte presencia en los medios intelectuales. La teología moderna centroeuropea se generó en gran medida en los centros teológicos jesuíticos, a donde acudieron a formarse muchos jesuitas españoles. En este ambiente intelectual, los jesuitas se familiarizaron con el pensamiento moderno y se aproximaron al marxismo.

Por otra parte, el aumento de vocaciones que se produjo tras la guerra civil y en las décadas que siguieron, convirtió a la Compañía de Jesús española en exportadora de jóvenes jesuitas a todo el tercer mundo, especialmente a América Latina. De este modo los jesuitas españoles estuvieron muy cercanos desde el principio a los cambios que se producían en la sociedad y en la Iglesia latinoamericanas.

Por último, los jesuitas españoles fueron apoyados por sus superiores tanto a nivel na-

cional como internacional en el proceso de cambio que estaban emprendiendo. En España, la Compañía de Jesús que salió de la guerra civil era una orden religiosa muy tradicional, completamente identificada con el régimen. A partir de 1965, con la elección de Pedro Arrupe se inicia una etapa de apertura en la que se implica a toda la Compañía.

4. La Federación Española de Congregaciones Marianas Universitarias

LAS CONGREGACIONES MARIANAS

Las congregaciones marianas son asociaciones seglares de espiritualidad ignaciana, ligadas desde su nacimiento en el siglo XVI⁴ a la Compañía de Jesús y caracterizadas por su especial devoción mariana. Existen dos tipos fundamentales de congregaciones, las escolares, congregaciones de San Estanislao de Kostka, «los kostkas», y las congregaciones universitarias de San Luis Gonzaga, «los luíses». Las congregaciones están formadas por una élite de selectos (Carmona, 1994), escogidos entre los mejores alumnos de los colegios de la Compañía, a los que se invita a ser católicos ejemplares.

En toda congregación hay un padre director que se encarga de la dirección de la congregación en todos los órdenes, no sólo el espiritual, y un presidente seglar que ocupa un lugar secundario. La actividad del congregante sigue dos cauces, uno espiritual y otro apostólico. El congregante cumple con un intenso programa de piedad en el que destacan como actividades fundamentales el acto de la congregación de los sábados, «la sabatina», y los ejercicios espirituales anuales. A través de la vida espiritual se trata de formar un joven de carácter con una moral intachable. El director ejerce en todo este proceso un papel clave al controlar no sólo el cumplimiento externo de los actos de culto, sino el propio proceso de internalización de los principios y valores a través de las visitas que regularmente realiza el congregante al jesuita director de la congregación. En cuanto al apostolado, tiene dos frentes fundamentales: la catequesis y la actividad misional, y la caridad. En

las catequesis los congregantes forman a los niños en los principios elementales de la fe católica. Al mismo tiempo llevan a cabo diversas actividades de carácter caritativo entre los enfermos, los ancianos y los marginados de todo tipo. Estos actos de caridad se limitaban a breves visitas en las que de modo paternalista consuelan a los marginados repartiéndoles pequeños regalos y conversando con ellos.

LA FECUM

La Federación Española de Congregaciones Marianas Universitarias se crea en 1949 dentro de un proceso de integración de las congregaciones mediante federaciones nacionales e internacionales. La federación cuenta con un equipo nacional, el secretariado central, que es el encargado de coordinar la actividad de la congregación convocando los consejos directivos, reuniones de delegados de las congregaciones que se reúnen dos o tres veces al año, y las asambleas nacionales, que se celebran una vez al año para reflexionar sobre el papel del universitario cristiano, y que marcan la línea a seguir durante el curso siguiente. En la historia de la FECUM española se distinguen dos etapas. La primera llega hasta 1965, año en el que se celebra la asamblea nacional en El Espinar (Segovia) y es nombrado consiliario nacional Enrique Comas de Mendoza. La segunda, parte de este momento y continúa hasta 1977 año en el que desaparece la federación⁵. Durante la primera etapa, la vida de las congregaciones sigue las pautas habituales, a las que antes me he referido. Desde principios de los sesenta comienzan a aparecer diferentes niveles de compromiso sociopolítico entre los miembros de algunas congregaciones⁶, si bien la mayoría siguen siendo muy tradicionales. En 1965 existen quince congregaciones federadas, en 1971 hay ocho y en el momento de su disolución únicamente cuatro mantienen cierta actividad. Durante estos años se va a producir un notable cambio de orientación tanto en su definición religiosa y eclesial como en el grado de implicación en la situación política española. Estos cambios se saldarán con la salida de las congregaciones que no admiten como válida la nueva orientación. En el curso 69-70 las congregaciones pasan a llamarse comunidades y la federación cambia la n por la m en sus siglas.

El cambio de eje se va a producir a partir de

la asamblea que se celebra en El Espinar. El tema central de esta asamblea es el sentido del compromiso temporal para el cristiano. Una ponencia del jesuita Antonio González Dorado centra el debate de la asamblea. En la ponencia y en el posterior debate se expone el tema en términos que resultan ofensivos para algunas delegaciones. La congregación de Salamanca abandona la federación porque considerara que «Un exceso de énfasis en el compromiso del apóstol con la temporalidad puede provocar el quedarse con la temporalidad y dejar en la cuneta las directrices de la jerarquía» (García y Martínez Cajal, 1965). Los congregantes de Salamanca interpretan que la asamblea ha sido manipulada por un grupo de activistas marxistas para conducir a FECUM a adoptar una línea marxista en el compromiso temporal.

A fines de diciembre de 1967 se celebra la asamblea de Granada, cuyo tema es: *La fe y sus implicaciones: sacramentos, ética, compromiso, ciencia*. El tema se debate durante tres días. Una de las delegaciones propone durante los debates redactar y difundir un juicio ético político-social sobre la situación española. Este documento se ultima y se aprueba cuatro meses después, difundándose en toda España a todos los niveles posibles el 20 de mayo de 1968. El *Juicio ético sobre la situación económicasocial española y el problema universitario* es un documento de 40 páginas dividido en tres partes: política, económica y universitaria. La primera se centra en las libertades fundamentales de la persona y en las instituciones políticas, la parte económica analiza la forma en que está repartida la riqueza y por último la parte universitaria critica al SEU y reflexiona sobre la calidad de enseñanza. El documento expone sus tesis aportando datos y comentarios técnicos, si bien recalca en la introducción que no trata de hacer un juicio técnico sino un juicio ético. Tras la difusión del *Juicio Ético* vuelven a producirse nuevas salidas de la federación. Todas las congregaciones alegan en su salida similar motivo: «desviación del auténtico espíritu de las congregaciones marianas hacia una instrumentalización de la fe en favor de la política, o hacia una fe ambigua y diluida dogmática y moralmente». (Comas, 1971, p. 3). Entre las congregaciones que se separan está la de Zaragoza, cuya salida responde en gran medida a la actitud del consiliario.

Desde 1968 en adelante la vida de FECUN transcurre entre asambleas y reuniones en las

que se profundiza en temas diversos: la pobreza y la austeridad, la eclesialidad, la vida comunitaria, el compromiso etc. La historia de FECUN, está presidida por dos constantes. En Primer lugar preocupa en FECUN la relación con la Iglesia Oficial y el sentido de pertenencia a la misma. Desde FECUN se buscan nuevas fórmulas de pertenencia a la Iglesia basadas en la idea de comunidad. En segundo lugar para FECUN, al igual que ocurrió a otras organizaciones católicas, la relación fe-compromiso resulta ser una relación tensa envuelta en un círculo vicioso. En las asambleas y reuniones se insiste en que la fe y el compromiso están íntimamente unidos. Sin embargo son muchos los que se retraen ante el compromiso y no participan activamente en la lucha contra el franquismo. La otra cara de la moneda es que los que participan más activamente abandonan FECUN y se secularizan. Así, si en los primeros años fueron los más reacios a seguir una línea de compromiso activo contra el régimen los que salieron, a fines de los sesenta se empieza a constatar que son los más comprometidos los que se están marchando. Como afirma lamentándose Enrique Comas: «El problema es que no podemos quitarnos de encima el problema, el drama de la Iglesia. En FECUN se han ido los mejores...» (Comas, 1971, p. 5).

Hasta mediados de los setenta prosiguió la actividad de la federación. En 1975 la FECUN no pasa de unas pocas docenas de miembros agrupados en cuatro o cinco comunidades de variada actividad. En marzo de 1975 la FECUN granadina elabora un documento sobre las expectativas de la federación. En el documento se hace un balance de la situación y se constata que las comunidades atraviesan «una profunda crisis de identificación» a nivel de fe, a nivel de compromiso, a nivel eclesial y a nivel comunitario. Esta última es quizás la más grave, las otras han acompañado a la FECUN desde su nacimiento, pero ésta última implica que la propia idea de FECUN ha entrado en crisis:

La ausencia de objetivos claros en las comunidades, y la experiencia de una problemática compleja en que se mezclan múltiples aspectos (situación personal de la fe, enmarañamiento de las relaciones personales, falta de clarificación política-fe) han acentuado en los últimos meses la crisis de identificación comunitaria.

Los distintos grupos se sienten abocados a un callejón sin salida. Las defecciones de la comunidad y de la fe no son infrecuentes y son muy pocos los que firman un cheque en blanco al futuro. A esto se añade la crisis de identificación de los consiliarios situados en una posición ambigua dentro de la comunidad (FECUN Granada, 1975)

De este modo FECUN va a tener una muerte lenta. Los miembros de FECUN cada vez son menos y su actividad comunitaria cada vez más reducida. El final de FECUN queda reflejado en las siguientes palabras de un miembro de la comunidad de Zaragoza:

Tampoco es que dijésemos un día cerramos, o sea que poco a poco fue un poco languideciendo y como ya no se vio mucho interés por continuar si no que era ya bastante difícil el decir nos reunimos siempre el sábado, pues para estar cuatro o cinco, si alguna vez alguno tiene mucho interés pues se convoca algo. (Entrevista a José Ignacio Bayarte)

Tras la disolución de las comunidades, sus miembros siguen trayectorias religiosas y políticas variadas. No faltan los que se integran en nuevas comunidades, ni tampoco los que permanecen militando en formaciones políticas o en movimientos sociales. Con la disolución de la FECUN se cierra un capítulo en la historia de las asociaciones seculares de espiritualidad ignaciana y tras unos años de paréntesis se abre otro, *la historia de las cvx*, un nuevo experimento de asociacionismo católico con connotaciones políticas y religiosas propias.

FECUN EN ZARAGOZA

La FECUN de Zaragoza se separó de la Federación tras el incidente del juicio ético y regresó a la federación en 1969, permaneciendo en ella hasta su disolución. La congregación de Zaragoza estaba ligada al colegio de los jesuitas, *El Salvador*, un colegio de jesuitas típico en el que se educaba la burguesía de la ciudad. El consiliario de la congregación entre 1966 y 1969 fue Pablo Garayoa. Pablo Garayoa era un consiliario muy tradicional que dirigía la congrega-

ción a la vieja usanza y se mostraba muy reacio a seguir la línea que la federación había iniciado unos años antes. La congregación en aquellos años vivía muy centrada en las actividades internas, tanto en las de ocio y recreo como en las estrictamente religiosas. Si bien la mayoría de los congregantes se sentían cómodos con esa orientación no faltaban los que la criticaban y se enfrentaban a Garayoa. Estos últimos constituyeron el núcleo central de la comunidad cuando Garayoa dejó la congregación y se reintegró en la federación en 1969. El nuevo consiliario, Jorge Puch, animó al sector «contestatario» de la comunidad y criticó duramente el estilo tradicional y espiritualista que seguía la congregación. Como consecuencia del cambio de consiliario y de orientación se produjo la salida de la mayor parte de los miembros de la congregación. Los nuevos planteamientos, más acordes con la línea que seguía la federación, provocaron una auténtica criba entre los congregantes. El grupo quedó muy reducido, entre los veinte y los treinta miembros, permaneciendo así hasta su desaparición.

La vida interna de la nueva comunidad se caracteriza por los siguientes rasgos:

1º Una nueva cultura religiosa: Una cultura religiosa presidida por la idea de comunidad, abierta al pensamiento teológico moderno y que considera a la eucaristía como el centro de la vida comunitaria. La congregación se define ahora como una comunidad. Aspiran como horizonte utópico a constituir una comunidad que *comparta los bienes y las vivencias como se describe en los Hechos de los Apóstoles*. Eguílaz define así el proyecto de comunidad que estaba en la mente de los miembros de FECUN:

la idea era formar una comunidad de base eclesial en que los miembros viviéramos una relación no jerarquizada, una relación profunda entre todos donde no existieran diferencias y donde el extremo sería la desaparición de la figura del consiliario para que digamos fuera el dador de los sacramentos, o digamos fuera simplemente un elemento más de la comunidad, y esto es lo que se empieza a apreciar pero fue una evolución lenta, se fue construyendo en unos cuantos años.

Asimismo, en FECUN se concedía bastante importancia a la formación teórica en general

de sus miembros y a la teológica en particular. En las asambleas nacionales solía haber varias ponencias de carácter social y teológico acompañadas de una amplia bibliografía en la que estaban representados los principales teólogos europeos y la teología progresista española. Entre los primeros, José Antonio Rodríguez recuerda a Hans Kung y al pensador marxista Garaudy y entre los segundos eran habituales en las bibliografías de las ponencias González Ruiz, Díez Alegría y Llanos entre otros. Al mismo tiempo, a comienzos de la década de los 70 comienzan a llegar los primeros ecos de la teología de la liberación latinoamericana. La comunidad de Zaragoza recibe la influencia de estos autores y con ellos va configurando su pensamiento teológico.

El tercer elemento de esta nueva cultura religiosa lo constituye la renovación de la espiritualidad y de la liturgia. El principal cambio se produce en la forma de celebrar y vivir la «misa». A la «misa» se la denomina ahora «eucaristía» y este cambio de nombre conlleva importantes modificaciones tanto en la forma como en el contenido de la misa, como ponen de relieve las palabras de José Ignacio Bayarte:

la eucaristía, la eucaristía, bueno, entiéndeme, de la típica misa de siempre a lo que era la eucaristía en grupo reducido e incluso fuera de capilla o iglesia sino donde nos reuníamos, pues tener la eucaristía de unas maneras de una forma que yo diría incluso irrespetuosa y eso además en concreto hubo bastante, hubo conflictos a nivel de jerarquías a nivel de toda España: eso ni son misas ni son nada eso no son formas de celebrar la eucaristía que ni el cura se viste ni... pues iba Jorge o Seque cogía un trozo de pan y un vaso de vino y fiesta y se hacía la eucaristía sin más, bueno eso entiéndeme no es que fuera solo con cambiar las formas ya está hecho todo, eso iba dentro de un esquema general de que la eucaristía no fuese una cosa tan separada de la vida de la gente, una cosa tan litúrgica y tan ritual, sino pues no se una cosa más de la vida normal.

En cuanto a la espiritualidad, se sigue manteniendo la norma de hacer ejercicios espirituales todos los años. Sin embargo la oración personal

pierde importancia, la oración personal es sustituida por la oración comunitaria. En la oración comunitaria, se reflexiona sobre un texto evangélico y a partir de él se ponen en común las experiencias personales de los miembros de la comunidad. La comunidad ocupa un papel de intermediario o «intercesor» en la relación con Dios, papel que en otro tiempo cumplían la Virgen María y los santos. En general se puede concluir que los sacramentos y la espiritualidad han pasado de ser un fin en sí mismos a ser un medio. Un medio que reactualiza las convicciones del grupo y les anima a llevarlas a la práctica a través del compromiso, y que refuerza los vínculos afectivos entre los miembros al crear una atmósfera de intimidad y confidencialidad en la que se exponen al grupo los sentimientos, temores y esperanzas de cada uno de los miembros de la comunidad. Si en las congregaciones marianas la vida de piedad era el medio principal para lograr la santidad, ahora la espiritualidad es un medio que anima a conseguir la santidad en el compromiso, a buscar, como diría el teólogo salvadoreño Jon Sobrino, una santidad política (Sobrino, 1985).

2.º El compromiso sociopolítico: La influencia de la FECUN nacional, las «vacas sagradas» de Madrid y Granada que deslumbraban con sus planteamientos intelectuales y su compromiso político, la formación teórica en la teología progresista y en el marxismo y el clima político de la universidad crearon un caldo de cultivo favorable a la militancia política. El compromiso sociopolítico de la comunidad se materializó de tres formas diferentes. En primer lugar la comunidad como tal decidió asumir en 1972 la dirección de un piso de niños de la provincia de Zaragoza que no podían pagarse su estancia en la capital para realizar sus estudios. En segundo lugar varios miembros de la comunidad colaboran en actividades sociales del barrio del Picarral, llegando incluso a establecerse profesionalmente como abogado en este barrio José Ignacio Bayarte. Por último, algunos de los miembros militan en organizaciones políticas y estudiantiles antifranquistas. En la comunidad no se compartía una ideología común, aunque si se vivía, según José Antonio Rodríguez, un espíritu antifranquista. Todos estaban de acuerdo en que había que comprometerse, si bien sólo unos pocos daban el paso. Existía un «gap» entre lo que machaconamente se declaraba en

las reuniones y asambleas y la práctica habitual del grupo.

3.º La interacción grupal: las relaciones entre los miembros de la comunidad eran muy buenas. Se trataba de un grupo reducido que se veía con una frecuencia al menos semanal. El grupo tenía sus reuniones, sus oraciones comunitarias y sus eucarísticas. Sin embargo había marchas distintas, no todos daban la misma importancia al compromiso sociopolítico y esto generaba tensiones y contradicciones entre los más implicados y los menos. Javier Martínez Eguílaz, que se encontraba entre los más comprometidos, describe estas tensiones así:

Yo estaba me sentía muy comprometido con la comunidad, la amistad la relación la comunicación se daba con mucha fuerza, había además compromiso de exigencia a veces una exigencia que era excesiva tratábamos de homogeneizar demasiado, yo mismo tenía la sensación de que exigíamos a determinadas personas lo que a nosotros era muy natural, y no tenía que ser así. El compromiso político se convirtió en un arma arrojadiza, arma que hacía casi que te presentaras casi como una especie de santón que cumple con lo que es el mensaje evangélico y los demás que no pasaban por ahí... eso creaba exclusiones con esa especial radicalización y hubo gente que se sintió mal, porque notaban que ellos no podían vivir la experiencia como se vivía.

Estas contradicciones llevaron a los más comprometidos a ir abandonando la comunidad en la medida que se sienten más identificados con sus compañeros del movimiento estudiantil que con muchos de sus compañeros de comunidad a los que no consiguen convencer para que se comprometan más a fondo. No obstante este proceso fue lento y se dio individualmente. Durante el período de madurez de la comunidad lo que se dio fue una comunidad a dos velocidades donde la más rápida pretendía arrastrar a la más lenta. Cuando comenzaron a producirse las bajas, los más conservadores lo interpretaron como una confirmación de su punto de vista: la fe no es compatible con determinadas formas de compromiso. Sin embargo para otros, los que se encontraban en una velocidad intermedia, el

caso de Bayarte, la salida de José Antonio Rodríguez y posteriormente de Javier Martínez Eguílaz fue un mazazo:

porque de alguna manera era un poco el ideal, estas dos personas están sabiendo mantener un compromiso de izquierdas fuerte con una vida cristiana y tal, entonces cuando ellos te dicen que esto ya no lo veo y tal entonces aaah.

Estas contradicciones y las salidas de los más comprometidos difuminaron paulatinamente el proyecto comunitario. En diciembre de 1975 Isabel Álvarez, comenta a Enrique Comas en una carta: «Todos los días de FECUN a mí me han dejado un cierto temor ... a que esto sea una disgregación y un dejar que cada uno vaya por su lado con el peligro que supone de dejarlo todo paso a paso.» (Aguilar, 1975). Para cuando se escribe esta carta, Jorge Puch ha dejado de ser el consiliario y ha sido sustituido por Carmelo Martínez. Carmelo Martínez se seculariza a los pocos meses de haber asumido su responsabilidad en la comunidad. Carmelo es sustituido por Leandro Sequeiros, un profesor de la Facultad de Geología que anteriormente había sido consiliario en Granada. Sequeiros se hace cargo de una comunidad agonizante en una federación cada vez más desactivada. En 1977 la comunidad ha desaparecido. Sus miembros siguen trayectorias bien dispares. Unos se secularizan, mientras que otros buscan nuevas comunidades en las que integrarse o siguen siendo creyentes al margen de las instituciones eclesiales. En el plano político el periodo que sigue a la disolución de la comunidad coincide con la transición política. En estos años son varios los que comienzan a militar en partidos políticos o concretan su militancia en el movimiento estudiantil integrándose en alguna formación de la extrema izquierda.

Hoy, los miembros de FECUN valoran la experiencia de haber pertenecido a esta organización como algo positivo que tuvo sentido en unas circunstancias generacionales, políticas y eclesiales muy especiales. Los miembros de FECUN comenzaron a integrarse en la vida profesional al mismo tiempo que comenzaba la transición política y que el proyecto nacional de FECUN se deshinchaba como consecuencia de la pérdida de comunidades y de miembros. Todos estos cambios modificaron las condiciones

en las que había nacido y se había desarrollado FECUN en Zaragoza.

5. Religión y política entre los miembros de FECUN

Hay cinco elementos que se repiten tanto en los documentos de San Cugat como en las entrevistas realizadas, cuando uno se asoma a las relaciones que se establecen entre lo religioso y lo político en los miembros de FECUN. Estos elementos aparecen a lo largo de la secuencia vital de los miembros de FECUN siguiendo aproximadamente este orden: en primer lugar la entrada en FECUN implica una ruptura con la cultura religiosa y política anterior; segundo, se plantea la exigencia de un compromiso en la transformación de la sociedad; tercero, como consecuencia del compromiso los miembros de FECUN pasan a pertenecer a organizaciones políticas izquierdistas; cuarto, el compromiso con los pobres exige, llegado el momento, no solo asumir su causa sino también vivir con ellos, desclasarse, y por último todo este proceso conduce en algunos casos a la pérdida del referente religioso, a la secularización de los militantes.

LA RUPTURA

Los miembros de FECUM fueron educados tanto en su familia como en el colegio en las pautas políticas y religiosas del nacional catolicismo. Su trayectoria posterior rompió con los valores que se les habían transmitido en la socialización primaria. Si durante ésta, habían sido educados en una identidad católica conservadora, durante su socialización secundaria van adquirir una identidad católica progresista (Carmona, 1995). Por tanto la ruptura es el proceso de cambio de una identidad católica conservadora a una identidad católica progresista en el curso del proceso de resocialización, que discurre en el caso de los miembros de FECUN durante los primeros años de formación universitaria. Este proceso fue experimentado por muchos católicos progresistas a lo largo de varias generaciones. Uno de los pioneros del catolicis-

mo progresista, Díez Alegría, describe este proceso como el «descubrimiento de la religión verdadera», descubrimiento que consiste según el autor en pasar de una religión ontológico-cultista a un cristianismo ético-profético (Díez Alegría, 1972: 27-140), de una vivencia religiosa que prima la ortodoxia y el culto a otra que valora antes que nada un estilo de vida coherente con el evangelio.

Para comprender como se produce esta transformación analizaré las trayectorias de dos miembros de FECUN: Javier Martínez Eguílaz y José Antonio Rodríguez. Sus trayectorias no representan al conjunto de la comunidad, como se ha visto más arriba, pero sí que son paradigmáticas dentro de lo que fue el fenómeno del catolicismo progresista en los años que precedieron a la transición a la democracia. Además fueron los modelos de referencia para la mayor parte de la comunidad, cuya marcha hizo entrar en crisis el proyecto de FECUN en Zaragoza.

La estructura del proceso de transformación de la conciencia de estos sujetos es muy similar, aunque en ella varían los vehículos sociales que en cada caso hicieron posible este cambio, las etapas son las mismas.

1.º Una identidad conservadora que no llega a cristalizar.

Rodríguez y Eguílaz se educaron ambos en familias de clase media, católicas y afines al régimen. El padre de Javier Martínez Eguílaz era guardia civil, su abuelo y su bisabuelo también lo habían sido. El de José Antonio Rodríguez era fotógrafo y había sido miembro destacado del Movimiento Nacional. Pese a educarse en un ambiente conservador pudieron asomarse durante su adolescencia a otras realidades. Rodríguez disponía en su casa de una biblioteca muy amplia, vivía en un clima intelectual muy estimulante y la educación que recibió, pese a la adscripción ideológica de su padre, nunca fue autoritaria. Por su parte, Javier Martínez Eguílaz fue enviado al colegio de los jesuitas de Javier (Navarra) cuando tenía quince años. En Javier, Eguílaz estudió quinto y sexto de bachiller. Allí eran confinados, durante periodos de tiempo variables, jesuitas poco adictos al régimen o que le creaban problemas. Esto permitía que el colegio fuera muy abierto. Javier tenía una biblioteca amplia, los jesuitas que residían en la comunidad provenían del ámbito del nacionalismo vasco y la educación era abierta y

crítica, con asignaturas optativas como el cine. Cuando Javier y José Antonio iniciaron sus estudios universitarios eran ya personas que se caracterizaban por tener un talante crítico y un espíritu inquieto.

2.º Un proceso de identificación.

Del relato de Javier y José Antonio se deduce que hubo en su vida una persona que les marcó profundamente y que de alguna manera llegó a constituir su ideal del yo. Esta persona representaba para ellos una nueva forma de ser cristiano caracterizada por su coherencia con los valores evangélicos y una fe profunda. En el caso de Javier esta persona fue Francisco García Salve. García Salve era un conocido jesuita progresista que recaló en Javier durante seis meses, periodo en el que Eguílaz se encontraba allí. Eguílaz intimó con García Salve y a través de él se asomó a otra forma de entender el cristianismo:

Mis primeras charlas un poco iconoclastas que se producen yo las vivo en Javier, yo me iba con García Salve y hablábamos, hablábamos poco de política pero hablábamos mucho de valores, nos hablaba de su vida y nosotros encontrábamos en su vida cosas que eran llamativas que chocaban con el jesuita tradicional, que era un hombre que entendía la política como un elemento importante de su vida, entonces esos fueron elementos que empezaron a pesar.

Por su parte Rodríguez encontró en otro jesuita, Enrique Comas, un modelo de referencia para el camino que había iniciado, una persona que le aseguraba en una serie de principios éticos y humanísticos:

En ese sentido para mí sí que hay unas personas que me influyen especialmente no tanto desde un punto de ideológico político como desde un punto de vista afectivo espiritual y uno de ellos es Enrique Comas, y Enrique Comas es para mí casi el primer sacerdote que yo conozco que une a una fe y unas creencias profundísimas un sentimiento crítico y un sentimiento donde antepone los valores humanos de solidaridad de entrega etc. a que tengas determinada etiqueta ideológi-

ca o religiosa, yo es la persona en la que percibo eso de una manera nítida y clara y de ahí mi enorme respeto por Enrique Comas, yo sigo respetando enormemente este tipo de comprensión del cristianismo y en ese sentido Enrique siempre fue una persona que a mí me influyó mucho moralmente y espiritualmente

Francisco García Salve y Enrique Comas de Mendoza constituyeron para Rodríguez Y Eguílaz modelos de referencia, en un tiempo en que no había seculares progresistas de clase media con los que pudieran identificarse. A través de ellos internalizaron una forma diferente de entender el cristianismo

3.º Conocimiento experiencial de nuevas realidades.

El descubrimiento de las desigualdades e injusticias que les rodean representa un hecho central para comprender el cambio de conciencia que tiene lugar en ellos. Javier participa en Zaragoza en una asociación que trabaja en temas de tercer mundo, *Amigos del tercer mundo*. José Antonio colabora desde segundo de carrera con los jesuitas del barrio del Picarral y la asociación de vecinos. El contraste entre las condiciones de vida de la gente de los barrios y la situación en la que vive la burguesía que con ellos se ha educado en el colegio del Salvador les impacta e indigna.

4.º Unas lecturas.

A través de la lectura de los teólogos progresistas europeos y latinoamericanos fijan intelectualmente los cambios que se han ido produciendo en su conciencia. En un primer momento estas lecturas son teológicas, más tarde se van ampliando a autores marxistas y textos socialistas en general.

5.º Una praxis.

Como consecuencia de lo anterior, se van involucrando en el movimiento estudiantil. La militancia antifranquista junto a otros compañeros consolida los cambios que hasta entonces se han producido básicamente en su conciencia pero que no han tenido incidencia práctica todavía. La militancia en la universidad confirma la nueva identidad que han adquirido en los años previos y la enriquece con motivaciones no religiosas.

EL COMPROMISO

El concepto de compromiso es uno de los conceptos centrales del imaginario social del catolicismo progresista. La idea de compromiso está ligada a la propia razón de ser de la FECUN como comunidad seglar de espiritualidad ignaciana. Los ejercicios de San Ignacio, teórico fundamento espiritual de los miembros de FECUN, representan una llamada al compromiso del ejercitante. En ellos, el ejercitante es invitado mediante diversas meditaciones y contemplaciones a identificarse con la persona y la vida de Cristo y de este modo compartir con Cristo su misión de redención del Mundo.

Seguindo a Juan Luis Pintos (Pintos, 1994, p. 161) el significado del concepto de compromiso tiene las siguientes implicaciones para los católicos progresistas: 1.º Un análisis de la situación; 2.º Un hecho necesario; 3.º Una decisión moral y 4.º una práctica. Veamos estas implicaciones en FECUN:

1.º Un análisis de la situación: Una de las constantes de FECUN fue la importancia que concedían al debate intelectual y al análisis de la realidad social. Tanto es así, que Rodríguez a la hora de valorar a la FECUN de Zaragoza en el conjunto de la FECUN nacional considera el menor nivel intelectual de los de Zaragoza como factor que explica que no se llegara a alcanzar la fuerza que tenían otras comunidades. No es extraño por tanto, que otro de los miembros de FECUN Zaragoza, José Luis Martínez, diga que lo que guarda de FECUN es un buen recuerdo intelectual mucho más que un recuerdo religioso. En FECUN se podían pasar horas discutiendo en asamblea ciertas cuestiones teológicas o sociales que se consideraran esenciales.

2.º Un hecho necesario: El compromiso no es opcional para los miembros de FECUN, es una exigencia inherente al propio hecho de pertenecer a la comunidad. Cuestión distinta es que todos hablaran de compromiso y pocos se comprometieran. Pero lo cierto es, que el compromiso en el imaginario de FECUN era, en palabras de José Ignacio Bayarte, «indispensable para un cristiano».

3.º Una decisión moral: El compromiso implicaba un análisis intelectual de la situación, pero la decisión de comprometerse no derivaba de este análisis, era anterior, era una decisión

moral. Eguílaz comenta sobre su compromiso: «a mí me parecía que había que ser solidario, que había que vivir el amor a los demás a través del compromiso, que había que ser consecuente y menos ritualista». Por tanto uno se compromete en FECUN porque piensa que es la manera más coherente de vivir los valores morales que se proclaman en el evangelio.

4.º Una práctica: Comprometerse dice González Dorado en su ponencia de 1965 en el Espinar: «es la acción por la que un seglar actúa en una determinada organización temporal por la promoción colectiva de un grupo de la sociedad o de toda la sociedad, actuando inmediatamente sobre las mismas estructuras que condicionan el proceso durativo de dicha promoción» (González Dorado, 1965). El compromiso es por consiguiente una acción estructural, política, en favor de un sector de la sociedad para cambiar su situación. La necesidad de actuar en favor de los «oprimidos y marginados» lleva en FECUN a buscar «mediaciones» o lugares desde donde poner en práctica los valores evangélicos de la solidaridad y el amor. Estos lugares son el movimiento estudiantil y los partidos políticos de izquierda. Así Rodríguez, Eguílaz, Martínez y otros miembros de FECUN entran en los «comités de estudiantes» y posteriormente se integran en partidos políticos.

El compromiso provoca contradicciones, como hemos visto antes al tratar la historia de FECUN. La doble militancia genera tensiones tanto en las organizaciones como en los individuos. El compromiso implica también riesgos. Riesgos y peligros muy reales que provocan incluso cuadros psiquiátricos como pone de manifiesto Jorge Puch en la entrevista:

«X era un chico normal, pero como consecuencia de su compromiso empezó a tener paranoias, se sentía perseguido, veía enemigos por todas partes, le perseguían por las calles, y entonces me tocó hacer cosas de estas de ir, de buscar de un lado a otro de una calle y acompañarlo porque si no le iban a detener».

Sin llegar al extremo de esta persona se recuerda el mundo de la clandestinidad como un estado de cosas

en el que simplemente por sospechar que tuvieras determinadas ideas pues te

podían pegar un tiro, esto es real, esto es lo que no lo ha vivido, hoy lo pone en duda, o te podían detener y meterte tres años en la cárcel, yo viví un montón de años toda mi actividad en la clandestinidad, pensando todos los días cuando te va a detener la policía. (entrevista a José Antonio Rodríguez).

Lo cierto es, que el miedo a pasar por estas situaciones, retrajo a muchos potenciales militantes de seguir el camino de los más comprometidos. En referencia al compromiso político, José Luis Martínez, confiesa: «Yo estuve ligado a los comités de estudiantes por compromiso moral, porque a mí eso me aterraba mucho». Esto tuvo como consecuencia que los más comprometidos sintieran más cercanos a sus compañeros de militancia política, que asumían los riesgos solidariamente con ellos, que a sus compañeros de comunidad que si bien les animaban y apoyaban no podían comprender en toda su dimensión su compromiso político. De esta manera lo que nació como una exigencia evangélica se convirtió en muchos casos en una experiencia secular que se comprendía mejor desde el «universo simbólico» de la izquierda revolucionaria que desde la fe y el evangelio.

LA IZQUIERDA

Ideológicamente el movimiento estudiantil era considerado genéricamente de izquierdas. Sin embargo esta definición genérica de izquierdas no significaba lo mismo para todos. Había una división básica entre los que se consideraban fundamentalmente antifranquistas y aspiraban a vivir en libertad y los que iban más allá y luchaban por el socialismo. Estos últimos eran una minoría,

otra gente que fuimos teniendo otra visión más concreta del asunto de lo que significaba la economía y como se producía el reparto de la riqueza... señala Rodríguez.

En FECUN ocurría algo similar, los más comprometidos se fueron identificando con un proyecto de sociedad socialista, mientras que el grupo en general profesaba valores democráticos e incluso de izquierdas pero que no se identificaban con ninguna ideología en particular.

¿Qué significaba entonces ser de izquierdas en FECUN? es la pregunta que se plantea en este apartado. Pues, ser de izquierdas significaba ser cristiano, ser marxista y para los que militaron hacerlo en un partido o grupo a la izquierda del PCE.

Ser de izquierdas significaba ser cristiano y ser cristiano significaba ser de izquierdas. No obstante para todos era evidente que no eran sinónimos y esto planteaba tensiones y contradicciones en los militantes cristianos. En la concepción del cristianismo que se tenía en el catolicismo progresista el horizonte escatológico había bajado del cielo a la tierra. El Reino de Dios que predicaba Jesús de Nazareth era un reino de este mundo, un reino que empezaba «ya» aquí aunque su realización completa «todavía» tuviera que esperar al final de los tiempos (Pintos, 1994, p. 74). El reino de Dios era un horizonte utópico, un proyecto de mundo mejor, de humanidad nueva, una negación de lo existente: la desigualdad, la injusticia, la insolidaridad... y una afirmación de una sociedad diferente a cuya construcción todos los cristianos tenían que contribuir. Desde esta visión religiosa, ser de izquierdas representaba la opción más coherente a la hora de luchar por un mundo mejor, de construir el reino. Las motivaciones de la lucha eran religiosas y los medios de los que se hacían uso provenían del mundo de la izquierda política. Un consiliario de FECUN sintetizaba esta división del trabajo de la siguiente manera:

por eso como cristiano estoy luchando a nivel humano, exactamente igual que todos los que luchan intramundamente por ella: puedo ser marxista en mi lucha intramundana por la justicia, y cristiano en mi horizonte escatológico... La única diferencia que yo veo con el otro es el sentido que le doy a mi lucha y el que le da el otro. Pero mi lucha es exactamente la misma. (Asamblea de Granada, 1971)

Aparentemente esta división se mostraba muy coherente, pero en cuanto se pasaba de la teoría a la praxis surgían las primeras contradicciones. Sin pretender ser exhaustivo señalaré tres:

1.º El Reino de Dios no es sinónimo de la revolución socialista. En el cristiano hay una

aspiración a la perfectibilidad de las realizaciones humanas que le hace estar disconforme siempre con los medios y las metas. El cristiano es un compañero incomodo de partido, no acepta fácilmente los posibilismos y las componendas. El cristiano puede ser purista y dogmático en sus opciones y planteamientos políticos porque aspira a una utopía que va más allá de la historia en la que cree firmemente y en la que por tanto no puede hacer concesiones.

2.º Para el cristiano la lucha de clases es contradictoria con la invitación evangélica a la fraternidad. Este dilema moral puede obviarse pero no por ello desaparece de la conciencia de los católicos de izquierda.

3.º Hay cristianos sinceros que han hecho opciones políticas diferentes e incluso contrapuestas. ¿Cómo es esto posible?. Aceptar que no existe en la práctica una relación directa entre Fe y socialismo hace dudar de la opción tomada: o me equivoco permaneciendo en la iglesia o me he equivocado al elegir una opción política de izquierdas.

En segundo lugar ser de izquierdas significa ser marxista. Pintos señala que a lo largo de estos años se va a dar un proceso de «desdoctrinación» católica al tiempo que otro de «indoctrinación» marxista que va a coexistir con un proceso de reformulación de la fe (Pintos, 1994, p. 76). En FECUN el marxismo estaba presente tanto dentro como fuera de la comunidad. Desde Madrid se enviaban textos marxistas que se leían en la comunidad. Si bien el principal canal de formación marxista eran las organizaciones estudiantiles y políticas. Del marxismo se tomaban unos «conceptos elementales» y una propuesta ideológica. Muy pocos llegaban a comprender a fondo el pensamiento marxista y a leer a Marx en sus textos. El marxismo era una bandera de la que apenas se conocían unos rudimentos. De ahí que un testigo de aquellos años afirme: «personalmente creo que era más un marxismo del corazón que un marxismo de la cabeza... que era más una rabia teñida de rojo... que el fruto de un cabal conocimiento de la obra de Marx y sus sucesores.» (Roca, 1994: 38). Pero lo cierto fue que se conociera o no el pensamiento de Marx, definirse marxista constituyó uno de los elementos centrales de la identidad católica progresista, de la definición ideológica de los miembros de FECUN.

Por último ser de izquierdas suponía para los miembros de FECUN más comprometidos en la Zaragoza de la primera mitad de los 70, militar en el entorno de la extrema izquierda, de los comunistas que habían surgido a la izquierda del PCE en el proceso que se ha descrito arriba. Dos razones explican estas preferencias. La primera es de carácter coyuntural: el debilitamiento del PCE tras el proceso de Burgos y el consiguiente control por parte de la extrema izquierda de la lucha antifranquista en la universidad. La segunda razón es de carácter cultural: la afinidad electiva entre una cierta forma de entender el cristianismo y el discurso milenarista de la izquierda revolucionaria que entiende la revolución, «como ruptura con el pasado, responde a la lógica del todo o nada; a las ideas de totalidad, pureza e impaciencia» (Roca, 1994, p. 43). Esta visión de la tarea revolucionaria que se daba entre la izquierda radical sintonizaba mejor con la escatología de una parte importante del catolicismo progresista dentro de la cual se situaban los miembros más comprometidos de FECUN, que la versión «revisionista» y eurocomunista que se empezaba a perfilar en el seno del PCE.

Por tanto ser de izquierdas en FECUN tenía unas motivaciones religiosas, contaba con un instrumental analítico marxista y se servía de unas plataformas políticas ligadas a la extrema izquierda. Este entramado cultural funcionó durante unos años, pero con el tiempo, como vamos a ver, empezó a descomponerse irremisiblemente.

DESCLASAMIENTO

Durante la década de los 60 y 70 hay una oleada de estudiantes, sacerdotes y religiosos/as que deciden irse a vivir a un barrio compartiendo las condiciones de vida y trabajo de sus residentes. Este proceso, el desclasamiento, responde a dos fenómenos: la «misión obrera» y el «proletarismo». La «misión obrera» tiene su origen en Francia. Allí se analizó la situación de increencia del país y se llegó a la conclusión que era preciso declarar a Francia país de misión e iniciar una nueva evangelización de los sectores secularizados en especial de los trabajadores. La misión obrera fue en un primer momento una misión tradicional en la que los sacerdotes ejercían su «ministerio» como lo hubieran he-

cho en cualquier parroquia del centro de una gran ciudad, sin embargo paulatinamente su actitud fue variando y empezaron a comprometerse en las luchas y preocupaciones «temporales» de sus feligreses. En España la figura más carismática de este movimiento fue José María Llanos. Llanos pasó de ser como capellán de la falange el director espiritual de toda una generación de futuros cuadros del régimen a ser el prototipo de cura «comprometido» al que todos, no sólo los curas, deseaban imitar

Por su parte el «proletarismo» es un proceso por el que los estudiantes universitarios se van a los barrios para vivir con y como los trabajadores. El «proletarismo» queda «a medio camino de la teoría leninista de la vanguardia exterior y del impulso heroico del apostolado cristiano» (Gari, 1994: 116). Este ideal de vida arrastró a muchos estudiantes, un alto porcentaje de ellos cristianos, que quisieron poner sus conocimientos y capacidad de liderazgo al servicio de los trabajadores.

Estudiantes y curas van a partir de un proceso de reflexión y de unas experiencias de contacto con los barrios. Después decidirán ir a vivir con los pobres y los trabajadores para encarnar de este modo los ideales que profesan. La experiencia de trabajo manual de muchos de ellos les marcará profundamente al comprobar en carne propia la explotación a la que están sometidos los trabajadores.

En FECUN el debate sobre la pobreza y el desclasamiento fue uno de los temas estrella en las interminables reuniones y asambleas de la federación. En 1971, la asamblea nacional de Granada tuvo como tema central «la pobreza». La reflexión sobre la pobreza partía del análisis del evangelio. Las bienaventuranzas, el joven rico, y el encuentro de Jesús con Zaqueo eran los textos centrales a los que se aludía para poner de manifiesto como la pobreza y la opción por los pobres eran exigencias claves en el discurso evangélico. En el debate se hacen patentes las dificultades de las comunidades para hacer realidad estas exigencias. Políticamente parece coherente:

si la lucha política exige la destrucción de la propiedad privada como destrucción de la sociedad clasista, la comunidad cristiana tiene que hacerlo ya ahora (Asamblea Granada, 1971).

Es decir, si exigimos la desaparición de las clases habremos de predicar con el ejemplo ya desde ahora renunciando a vivir según los usos y costumbres de nuestra clase social de origen: la burguesía, consideran los miembros de FECUN. Ahora bien ¿Qué ha de entenderse por pobreza? Aquí surgen dos respuestas. Una primera, que entiende la invitación a la pobreza de forma literal o «franciscana» y que podría resumir en estas palabras:

Aquí se habla mucho de pobreza material y resulta que tenemos una cultura, un título universitario a que recurrir. Entonces si nos ponemos a pobres materiales, tenemos que renunciar a la cultura, si no, no es honrado (Asamblea Granada, 1971)

Y otra segunda que interpreta la exigencia, más acorde con la racionalidad jesuítica que se desprende la meditación del Principio y Fundamento de los ejercicios de San Ignacio: uno ha de elegir unos medios u otros tanto en cuanto le conducen al fin que estoy buscando: servir a Dios. Desde ahí las posesiones culturales o materiales se justifican en tanto se ponen al servicio de los más pobres:

Yo no puedo ser pobre porque han hecho de mí un burgués; lo más que puedo hacer es poner mi burguesismo al servicio de los pobres (Asamblea Granada, 1971)

Como respuesta a este tipo de planteamientos, en la comunidad de Zaragoza se dan o al menos se plantea la posibilidad de procesos de desclasamiento. El caso más notable es el de José Ignacio Bayarte. Bayarte buscándole sentido a su profesión «burguesa» pone un despacho en un barrio de Zaragoza, en el Picarral. Allí ejerce la abogacía durante cinco o seis años, hasta que finalmente lo deja por resultarle económicamente inviable. Más allá de la retórica y de las experiencias que se vivieron, el desclasamiento ha dejado un poso cultural que todavía influye en los exFECUN, incluso en aquellos que nunca se implicaron políticamente, como es el caso de Isabel Alfonso:

El estilo de vida sí que me lo cambió, el paso por FECUN. De una vida cómoda y tranquila a una vida más austera. De hecho la sigo practicando

SECULARIZACIÓN

Por secularización se entiende en sociología de la religión la pérdida progresiva de presencia y eficacia de la religión en la sociedad como consecuencia del proceso de modernización. Berger define el proceso de secularización como el «progreso por el cual algunos sectores de la sociedad y de la cultura son sustraídos de la dominación de las instituciones y los símbolos religiosos» (Berger, 1969, p. 154). Por analogía con el concepto sociológico de secularización entiendo que la pérdida de la fe en los militantes católicos se puede denominar también proceso de secularización por cuanto que son sustraídos, a través de un proceso progresivo, de la influencia de las instituciones y creencias religiosas. Este proceso que experimentan los militantes católicos tiene lugar en una sociedad que está secularizándose tras décadas de hegemonía cultural nacionalcatólica. En este sentido la secularización de los militantes obedecería a una serie de procesos de cambio social que afectan a toda la sociedad y que provocan una progresiva irrelevancia del factor religioso en España. Sin embargo, considero que junto a unas causas generales, que afectan a toda la sociedad, hay otras específicas que se derivan de la propia naturaleza de la militancia católica. Son estas últimas las que aquí me interesa resaltar. El análisis de las trayectorias vitales de mis entrevistados evidencia tres causas específicas de la secularización de los militantes:


1.º El agotamiento del proceso de identificación: Si la ruptura se produce como consecuencia de un proceso de identificación con un ideal de católico progresista, la secularización tiene lugar al no encontrar un referente seglar adulto en el catolicismo progresista una vez que acaba el proceso de formación. Los jesuitas que antes hemos mencionado sirvieron de modelo de referencia en el proceso de resocialización, pero una vez acabado este proceso los jóvenes militantes católicos progresistas no encontraron referentes adultos entre los seglares.

2.º El fracaso de la doble militancia: Ser miembro de una organización católica y a la vez militar en una organización política aconfesional, muchas veces manifiestamente atea, implica vivir una doble militancia, construir una doble identidad. En un primer momento el «nosotros» de la organización católica tiene más peso que

el «nosotros» de la organización política. Pero llega un momento en el que las experiencias que se comparten con los segundos son más intensas y más relevantes para el sujeto que las que se comparten con los primeros. De esta manera, los vínculos de solidaridad intergrupales se fortalecen en el grupo político mientras que el grupo católico deja paulatinamente de ser la referencia que donaba de sentido a la militancia política. Llegado a este punto la militancia política y el universo simbólico que se comparte en el grupo político se convierten en referentes autónomos para el militante católico. A partir de ese momento se concibe la acción política como válida en sí misma. El militante católico descubre entonces que puede prescindir de sus motivaciones religiosas y asumir otras de carácter ideológico o humanista que no solo no merman su militancia sino que incluso la refuerzan.

3.^o La pérdida de los fundamentos religiosos primarios: En FECUN en el curso de unos pocos años se pone en solfa la cultura religiosa que sostiene la fe de sus miembros y se la sustituye por otra que se caracteriza por unos códigos y unas formas que sólo son relevantes en el estrecho mundo de su comunidad. De este modo la pertenencia a la Iglesia Católica se circunscribe a la pertenencia a la FECUN. Fuera de su comunidad el miembro de FECUN encuentra dificultades para identificarse con la Iglesia y la mayoría de los cristianos. Desaparecida la FECUN sus miembros se sienten huérfanos, han perdido el referente religioso que les permitía sentirse cristianos. Después de haber pasado por FECUN es muy difícil volver a practicar un catolicismo burgués, por eso la mayoría de los exmiembros de FECUN abandonan sino su fe sí al menos la práctica religiosa.

6. Conclusión

entro del catolicismo progresista, la experiencia de FECUN es una de las más singulares. En FECUN se quiso conjugar catolicismo e izquierda y elitismo, propio de la Compañía de Jesús, con desclasamiento. Esta combinación de propósitos estaba llena de contradicciones que fueron saltando a medida que las comunidades trataron de llevar a la práctica el proyecto de FECUN. Por eso el proyecto de FECUN fracasó porque estaba

pensado para sujetos muy especiales como Llanos o Comín, que de alguna manera supieron conjugar a lo largo de su vida la pertenencia a la iglesia con la militancia de izquierdas y la renuncia a un estatus social con una gran capacidad de liderazgo y un elevado prestigio social e intelectual. Ciertamente esta combinación de factores tan diversos y contradictorios sólo fue posible en personalidades muy singulares, como las que acabamos de citar, y que además se hubieran formado en un contexto más sereno que el contexto en que se desarrolló la actividad de FECUN. FECUN contribuyó a la formación de unas docenas de jóvenes militantes, suministrándoles una ética, un sentido inicial, y una primera plataforma desde la que luchar, pero como proyecto católico fracasó víctima de sus propias contradicciones.

NOTAS

¹ Una buena referencia sobre estos trabajos aparece en las bibliografías de los estudios que recoge el volumen colectivo Rafael Díaz Salazar y Salvador Giner (Ed.): *Religión y sociedad en la España Contemporánea*, CIS, Madrid, 1993.

² Sobre éstas únicamente conozco los trabajos de Francisco Carmona (1994) y Juan Luis Pintos (1968).

³ En una entrevista que realicé en noviembre del 94 a José Bada, ex profesor del seminario de Zaragoza y miembro del PSOE, éste consideraba, a partir de su experiencia personal, que había habido dos fuentes de radicalización del clero, una intelectual y otra obrera. Bada opinaba que los más influidos por lo intelectual adoptaron posiciones menos radicales y dogmáticas que los afectados por la segunda.

⁴ Las congregaciones marianas surgen en el siglo XVI poco después de la fundación de la Compañía de Jesús. La fundación oficial de las congregaciones tiene lugar en 1563 cuando el jesuita Juan Lenais con los estudiantes del Colegio Romano funda la Congregación de la Anunciación, una asociación seglar que sigue el espíritu de los ejercicios y que se caracteriza por su devoción mariana. El éxito y difusión de esta primera congregación lleva al reconocimiento oficial en 1584 por parte de Gregorio XIII. En 1773, con la supresión de la Compañía de Jesús, las congregaciones se desvinculan de los jesuitas y pasan a depender de los obispos y a asentarse en las parroquias. Con el restablecimiento de la orden en 1814, las congregaciones vuelven a vincularse a los jesuitas y continúan su expansión. A finales de siglo surge la acción católica, la creación de la acción católica provoca serios problemas de identidad para las congregaciones marianas hasta mediados del siglo XX. (Carmona, 1994, p. 158, y Moxo, 1966).

⁵ Después de esa fecha, las comunidades universitarias de espiritualidad ignaciana resurgieron tras unos años de paréntesis pasando a llamarse entonces CVX.

⁶ En estos años pertenecen a la FECUM Francisca Saquilillo y Gregorio Peces Barba.

⁷ Los nombres son seudónimos a excepción de los consiliarios.

BIBLIOGRAFÍA

- ALCALÁ, M.: «Gozo y martirio en España», en A.A.V.V. *Pedro Arrupe: así lo vieron*. Sal Terrae, 1987.
- BADA, J., BAYONA, B. y BELES, L.: *La izquierda: ¿De origen cristiano?*, Ed. Cometa, 1979.
- BERGER, P.: *Para una teoría sociológica de la religión*, 1969.
- BERTAUX: «Historias de vida», en *Pontificia Universidad de Lima Lecturas cualitativas*, 1994.
- CARMONA, F.: *La Compañía de Jesús y el liderazgo católico en la Barcelona de los cuarenta*. Universidad de Granada, 1994.
- CARMONA, F.: «De Cristo Rey a Jesús Obrero», en *Sociedad y Utopía*, n.º 3, marzo de 1994.
- CARMONA, F.: «Cambios en la identidad católica: de la apologetica al compromiso», *Sociedad y Utopía*, n.º 5, marzo de 1995.
- DÍAZ SALAZAR, R.: *Iglesia, dictadura, y democracia*, HOAC, 1981.
- DÍAZ SALAZAR, R. y SALVADOR GINER (ed.): *Religión y sociedad en la España contemporánea*. CIS, 1994.
- DÍEZ ALEGRIA, J. M.: *Yo creo en la esperanza*. DDB, 1972.
- FERNÁNDEZ BILLY, F.: «Estudiantes y profesores universitarios contra Franco», en RUIZ CARNICER, M. y CARRERAS, J. J.: *La universidad bajo el régimen de Franco*. Institución Fernando el Católico, 1993.
- FOIGUERA, P.: *Como se hace historia oral*. EUEDEMA, 1994.
- GINER, S.: «Libertad y poder político en la universidad española», en *Sistema*, 24-25, 1978.
- HERNÁNDEZ, F.: «Historias de vida», en *Reis*, 1986.
- MERCADI, F.: «Historias de vida», en *Reis*, 1986.
- MIGUEZ, S.: *La preparación de la transición a la democracia en España*. Universidad de Zaragoza, 1990.
- NAVARRETE, M.: «El movimiento estudiantil en España», en *Revista de acciones e investigaciones sociales*, n.º 3, 1995.
- O'KEEFE, V.: «Pedro Arrupe: apóstol de la palabra», en *Pedro Arrupe: así lo vieron*. Sal Terrae, 1987.
- PÉREZ, V.: «Diccionario político de Aragón» en *Andalán*, n.º 82, 1976.
- PINTOS, J. L.: «El imaginario social de la religión», en *Anthropos*, 1994.
- PINTOS, J. L. y ALBERDI ALONSO, J.: *Actitud religiosa del universitario español: encuesta -FECUM- 1967*. Biblioteca de Fomento Social. Editorial Razón y Fe, Madrid, 1968.
- PORTONDO, E.: «Forja de rebeldes: una aproximación a los orígenes militantes del radicalismo de izquierdas en la segunda mitad de los sesenta: el movimiento estudiantil (1964-1970)», en *El proyecto radical: Auge y declive de la izquierda revolucionaria en España (1964-1992)*. Los libros de la catarata, 1994.
- ROCA, M.: «Una aproximación sociológica, política e ideológica a la izquierda comunista revolucionaria en España», en *El proyecto radical: Auge y declive de la izquierda revolucionaria en España (1964-1992)*. Los libros de la catarata, 1994.
- ROCA, M.: «Reconstrucción histórica del nacimiento evolución y declive de la izquierda comunista revolucionaria en España», en *El proyecto radical: Auge y declive de la izquierda revolucionaria en España (1964-1992)*. Los libros de la catarata, 1994.
- SANTAMARINA, C. y MARINAS: «Historias de vida», en *Técnicas cualitativas*.

DOCUMENTOS

- AGUILAR, I.: «Carta enviada a Enrique Comas», 1975.
- CÓMAS DE MENDOZA, E.: «Informe a los provinciales de España», 1971.
- CÓMAS DE MENDOZA, E.: «Actas de la Asamblea Nacional de FECUN España», Granada, 1975.
- FECUN Granada: «Análisis de la situación de FECUN en España», 1975.
- GARCÍA y MARTÍNEZ CAJAL: «Carta de la congregación de Salamanca a FECUM España», 1965.
- GONZÁLEZ DORADO, A.: «El compromiso temporal», ponencia presentada en la Asamblea Nacional del Espinar, 1965.

ENTREVISTAS⁷

- ISABEL ALFONSO: Graduado social. Perteneció a FECUN Zaragoza de 1968 hasta su disolución.
- ENRIQUE CÓMAS DE MENDOZA: Arquitecto. Consiliario general de FECUM y FECUN España desde 1965 hasta 1977.
- JAVIER MARTÍNEZ EGUIAZ: Profesor de enseñanzas medias. Perteneció a FECUN desde 1970 a 1976. Militó en los comités de estudiantes y en Larga Marcha por la Revolución Socialista.
- JOSÉ ANTONIO RODRÍGUEZ: Médico. Perteneció a FECUN Zaragoza desde 1968 hasta 1973. Militó en los comités de estudiantes y posteriormente en el MCE.
- JOSE LUIS MARTINEZ: Abogado. Perteneció a FECUN desde 1968 hasta su disolución. Militó en los comités de estudiantes y posteriormente en el PCE.
- JOSE IGNACIO BAYARIE: Abogado. Perteneció a FECUN desde 1965 hasta su disolución. No militó en el movimiento estudiantil. En la transición perteneció al PSA.
- JORGE PUCH: Psicólogo. Consiliario de FECUN Zaragoza, 1968-1975.

