

EL SERVICIO UNIVERSITARIO DEL TRABAJO (SUT): FALANGISMO Y CATOLICISMO EN UNA DICTADURA POSFASCISTA

Javier Muñoz Soro

Universidad Complutense de Madrid (UCM)

1. EN EL NOMBRE DE UNA GENERACIÓN

La consolidación del régimen franquista y el final de su aislamiento internacional desde finales de los años cuarenta tuvo, entre otras consecuencias de política interior, la de permitir una revitalización de Falange. Esta tuvo además una dimensión intelectual en gran medida novedosa, gracias a la importancia que desempeñó en ella el mundo universitario representado por el Sindicato Español Universitario (SEU), sus revistas y sus organizaciones juveniles¹. A la revista *Alférez*, publicada entre febrero de 1947 y enero de 1949, siguieron en los primeros años cincuenta otras no menos emblemáticas como *La Hora* y *Alcalá* en Madrid o *Laye* en Barcelona. En ellas aparecieron publicados los primeros escritos de los jóvenes que iban a participar en la experiencia del Servicio Universitario del Trabajo (SUT), jóvenes nacidos en familias burguesas de las grandes ciudades, o llegados a ellas desde las pequeñas ciudades de provincias, crecidos bajo la dictadura, educados en sus escuelas y socializados en el fervor nacionalcatólico de la posguerra. Aquellos primeros escritos reflejaban sus afanes políticos y culturales.

¿Cuál era el universo mental e ideológico de los chicos –y pocas, aunque cada vez más chicas– que comenzaban a adquirir una conciencia crítica, si bien poco definida todavía, llamémosle prepolítica, a principios de los años cincuenta?² Ante todo era un universo en transición, entre un pasado aprendido en las aulas y contado por sus padres y hermanos mayores, a menudo vencedores en la guerra civil, y un futuro imaginado desde la común identidad generacional y la búsqueda exaltada de algo indefinido, pero con fuertes dosis de nacionalismo regeneracionista, ansias de justicia social y un forzado sincretismo intelectual. En medio la sensación de desencanto y de cansancio de unos jóvenes «hartos de pedir permiso, de ceder asientos, de asentir con la cabeza, de hablar en voz baja» ante

¹ Miguel Ángel RUIZ CARNICER, *El Sindicato Español Universitario (SEU), 1939-1965. La socialización política de la juventud universitaria en el franquismo*, Madrid, Siglo XXI, 1996.

² Jordi GRACIA, *Estado y cultura. El despertar de una conciencia crítica bajo el franquismo, 1940-1962*, Barcelona, Anagrama, 2006 [publicado originalmente en Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1996]; Laureano BONET, *La revista Laye: estudio y antología*, Barcelona, Edicions 62, 1988.

sus mayores, porque como escribía Javier Muguerza en un poema de 1955, «la juventud no mira a las estrellas, la juventud ama la guerra, la juventud se nutre en lo violento»³.

Uno de aquellos chicos falangistas y católicos, Juan Francisco Marsal, la llamó «generación de Alférez», es decir, el «hombre que llega a la edad de ser soldado sin dejar de ser un universitario»⁴. Unión de milicia e intelecto que tenía su plasmación práctica desde 1942 en las Milicias Universitarias y la tendría después en el SUT, experiencias colectivas de un sector minoritario de la juventud española. En 1947 y en la revista *Alférez* José María García Escudero la llamó «la generación de los hermanos menores» y el sacerdote José María de Llanos la definió como «una generación rectora que impondrá sello imborrable al estilo vital de una época»⁵. Muchos años después, en 1965, en el primer número de la revista del exilio *Cuadernos de Ruedo Ibérico*, el crítico de arte y comunista José María Moreno Galván hizo un retrato de grupo:

«La guerra civil había dejado flotando en el ambiente la mitología del héroe. Esos muchachos querían sentirse héroes de algo, y como no podían serlo de hazañas bélicas eran los héroes de... su generación [...] Esa gente no hizo la guerra y, si la hizo, no se manchó las manos en su sangre. Casi todos ellos, no todos, se sienten ligados al bando vencedor por muchos lazos: por el de la catolicidad, por el de una ideología aristocráticamente falangista, por razones familiares, por todo; pero se sienten al mismo tiempo tenuemente desligados de la chocarrera gritería de la victoria»⁶.

En la larga posguerra de los estudiantes españoles todo parecía favorecer esa identidad que la teoría orteguiana de las generaciones había puesto a su disposición⁷. En primer lugar, su propia condición de estudiantes, que siempre tienden a percibirse como una unidad en el tiempo, más aún en una universidad pequeña, elitista y sociológicamente tan homogénea como la franquista de los años cincuenta. En segundo lugar, su crecimiento y

³ Javier MUGUERZA, “Los jóvenes destemplados”, *Aldebarán*, 1 (marzo 1955), pp. 9-10.

⁴ En el ejército español el alférez es el oficial de menor graduación, inmediatamente inferior al teniente; *Pensar bajo el franquismo. Intelectuales y política en la generación de los años cincuenta*, Barcelona, Península, 1979; Carlos ROBLES PIQUER, “Milicia Universitaria”, *Alférez*, 23 y 24 (enero de 1949), pp. 2-3.

⁵ José María GARCÍA ESCUDERO, “La generación de los hermanos menores”, *Alférez*, 8 (septiembre de 1947), p. 3; José María de LLANOS, “Balance de una generación”, *Alférez*, 2 (marzo 1947), pp. 1-2.

⁶ José María MORENO GALVÁN (seudónimo *Juan Triguero*), “La generación de Fraga y su destino”, *Cuadernos de Ruedo Ibérico*, 1, París (junio-julio 1965), pp. 5-16.

⁷ Julián MARÍAS, *El método histórico de las generaciones*, Madrid, Revista de Occidente, 1954.

socialización en un mundo cultural y político igualmente cerrado, el del falangismo y el catolicismo de posguerra, con educación, lecturas y experiencias vitales semejantes. En tercer lugar, la importancia que el falangismo, en coincidencia con otros movimientos fascistas, concedió a la juventud como representación del orden nuevo frente a lo viejo y caduco⁸. Pero esta valoración retórica y la movilización permanente que fomentaba chocaron desde muy pronto con las exigencias de conservación del propio sistema, pues como afirmó Gino Germani, cuanto más exitosos eran los mecanismos dinamizantes, más se veía obligado el partido a restringirlos o eliminarlos⁹.

En el informe sobre *La situación espiritual de la juventud española* que Pedro Laín Entralgo, entonces rector de la Universidad de Madrid, entregó personalmente a Franco en diciembre de 1955 se criticaba ese «constante halago verbal que la juventud española viene recibiendo desde 1939», y que había llevado «a una suerte de mixtificación del joven». Esto había contribuido a «la ruptura radical y sistemática con el pasado anterior a 1936» de aquellos estudiantes que habían ingresado en la universidad entre 1945 y 1950, «para los cuales nuestra Guerra de Liberación y sus motivos determinantes no son ya el recuerdo de una experiencia personal, sino la audición o la lectura de un relato»¹⁰. Otro informe de ese mismo año, el rudimentariamente sociológico de José Luis Pinillos sobre *Las actitudes sociales en la universidad de Madrid*, retrataba en términos parecidos el desencanto de los jóvenes y su insatisfacción hacia el «clima cultural reinante». De modo que «un 82 por 100 declara terminantemente que no tiene confianza en las minorías rectoras actuales», aunque Pinillos precisaba que «no se trata de que haya surgido una ideología progresista claramente estructurada, sino un desacuerdo con lo actualmente vigente»¹¹.

El mundo universitario estaba cambiando rápidamente, aunque todos sabían bien en qué parte estaban de la línea que el franquismo marcaba entre sus amigos y enemigos. Así, García Escudero advertía del peligro que suponían los «jóvenes, neoliberales,

⁸ Michael H. KATER, *Hitler Youth*, Harvard University Press, 2004; Mark ROSEMAN (ed.), *Generations in Conflict: Youth Revolt and Generation Formation in Germany, 1770-1968*, Cambridge University Press, 1995.

⁹ Gino GERMANI, *Autoritarismo, fascismo e classi sociali*, Bolonia, Il Mulino, 1975, p. 47. Para el caso español, ver Ricardo CHUECA, “Las juventudes falangistas”, *Studia Historica*, 4 (1987).

¹⁰ Roberto MESA, *Jaraneros y alborotadores. Documentos sobre los sucesos estudiantiles de febrero de 1956 en la UCM*, Universidad Complutense de Madrid, 1982, pp. 45-50.

¹¹ José Luis PINILLOS, “Estudio sobre las actitudes sociales en la universidad” (1955), en Roberto Mesa, *Jaraneros y alborotadores*, cit., pp. 59-64.

maritenianos o cosa parecida, quienes más al borde se encuentran de perder, llevados por un hipercriticismo impertinente y soberbio, el ancho y viril camino de 1936»¹². En términos parecidos Rodrigo Fernández Carvajal, en *Avisos a los universitarios fieles*, distinguía dos grupos de jóvenes, «el de los que mantienen frente a los varios aspectos de la vida una actitud antiliberal y gallarda, enraizada en José Antonio, y el de los que se dejan arrastrar por una especie de neoliberalismo temperamental más o menos armado ideológicamente»¹³. Es decir, su horizonte estaba en la promesa joseantoniana de una revolución aún pendiente y en las antípodas del liberalismo y la democracia.

2. CATOLICISMO Y CULTURA SECULAR

Puede resultar contradictorio en apariencia, pero precisamente esa voluntad de regeneración les llevó a creer en la compatibilidad entre la tradición católica y la tradición secular de la modernidad española, la que pasaba por la llamada “generación del 98”, por los grandes pensadores de la modernidad española como Antonio Machado, Miguel de Unamuno u Ortega y Gasset, todos ellos condenados por la iglesia. Un rasgo que había diferenciado al fascismo de las ideologías reaccionarias y tradicionalistas en la Europa de los años treinta¹⁴. En palabras del joven Rodrigo Fernández-Carvajal, «este gran filtro de Ortega, puesto en mitad del agua viva del pensamiento español moderno, no se puede escamotear en nombre de la fidelidad a Donoso y a don Marcelino. Acaso sea el instrumento que Dios nos dio para limpiar el catolicismo español de arenillas castizas»¹⁵. Dicho de otra manera, no se debían aceptar «por supuesto, las herejías de Unamuno» o «la incompreensión de Ortega hacia lo religioso», pero sí sus profundas meditaciones sobre España¹⁶.

¹² José María GARCÍA ESCUDERO, “La generación de los hermanos menores”, *Alférez*, 8 (septiembre de 1947), p. 3.

¹³ Con José Antonio se referían al fundador de Falange Española y de las Juntas de Ofensiva Nacional Sindicalista (FEy de las JONS), José Antonio Primo de Rivera; Rodrigo FERNÁNDEZ CARVAJAL, “Avisos a los universitarios fieles”, *Alférez*, 16 (mayo de 1948), pp. 6-7.

¹⁴ Roger GRIFFIN, *Modernismo y fascismo. La sensación de comienzo bajo Hitler y Mussolini*, Madrid, Akal, 2010.

¹⁵ En referencia a los pensadores tradicionalistas católicos Donoso Cortés y Marcelino Menéndez Pelayo, en “Las tentaciones de la vida intelectual”, *La Hora* (mayo de 1949).

¹⁶ “Notas a España sin problema”, *Arriba*, 8 de enero de 1950, en Rodrigo FERNÁNDEZ-CARVAJAL, *Los diálogos perdidos*, Madrid, Alférez, 1952, pp. 235-245.

El mismo Fernández-Carvajal denunciaba que «el “adanismo” es un pecado cultural», porque «nadie puede tomarse a sí propio [*sic*] como principio», criticando el optimismo injustificado de aquellos «Andrenios recién llegados con la gran cartela de don Marcelino». Con esa referencia a Andrenio, el hombre natural criado al margen de toda civilización¹⁷, señalaba directamente a los intelectuales tradicionalistas y monárquicos herederos del grupo-revista *Acción Española*, defensores de una corriente de pensamiento nacionalcatólica que iba de Donoso Cortés a Ramiro de Maeztu, pasando por Marcelino Menéndez Pelayo. Estos controlaban el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), entre otras plataformas de acción cultural, y varios de ellos eran miembros del *Opus Dei*, como Rafael Calvo Serer, quien había afeado con acritud el pesimismo noventayochista de Pedro Laín Entralgo y su *España como problema* (1949)¹⁸.

Por el contrario, para Fernández-Carvajal los excluidos o reticentes con el régimen vencedor representaban un «enorme campo de misión» de un «apostolado político, un modo inteligente y eficaz de acercarse al prójimo para asimilárselo»¹⁹. Ese era el primer deber del intelectual católico: asimilar al enemigo, al contrario, al otro a su causa, llevarlo al propio campo. Una asimilación que nada tenía que ver con una actitud de tolerancia o verdadera integración, que estaba completamente alejada de cualquier tentación de sincretismo y subordinada a un determinado proyecto político-cultural. Por eso él y los demás colaboradores de *La Hora*, *Alcalá*, *Laye* y otras revistas del SEU apoyaron con entusiasmo la integración cultural impulsada por Joaquín Ruiz-Giménez cuando llegó al Ministerio de Educación Nacional en 1951, con un equipo de intelectuales falangistas y católicos.

Entre ellos Laín Entralgo, nombrado rector de la universidad de Madrid, quien denunció la actitud de aquellos que, «en lugar de nuestra lúcida y ambiciosa adopción de todo el pasado, para discriminar en su seno lo valioso de lo nocivo y lo inane, optaron por fingir un pretérito inconsistente y espectral [y] trataron de presentarse a sí mismos como Adanes de la cultura religiosa y profana, sin pensar ni saber que en la cultura no es posible el

¹⁷ Andrenio es el nombre del buen salvaje, inocente y virginal, que el náufrago Critilo se encontró en una isla desierta, en la narración moralizante *El Criticón* (1651-1657), de Baltasar Gracián.

¹⁸ Rafael CALVO SERER, *España, sin problema*, Madrid, Arbor, 1949.

¹⁹ «Aviso a los universitarios fieles», *Alférez*, 16 (mayo de 1947); «Inteligencia y fidelidad», *Alférez*, 3 (abril de 1947).

adanismo»²⁰. Dionisio Ridruejo, quien había sido jefe de propaganda en la fase más totalitaria de la dictadura, los llamó «excluyentes» para diferenciarlos de ellos, los «comprensivos», una «generación puente» que debía aclarar «ante sus continuadores el legado de los maestros integrado en su propio pensamiento y en su propio sentir»²¹. Pensaba en Ortega y Gasset, que en aquella primavera de 1953 cumplía setenta años, apartado del mundo universitario desde su regreso a España, y cuya muerte dos años después daría lugar a reacciones opuestas en medio de un ambiente extremadamente tenso.

De hecho, Ruiz-Giménez y su política estaban concitando un amplio frente de oposición, empezado por la jerarquía católica y la propia Asociación Católica Nacional de Propagandistas (ACNP), en cuyo seno habían crecido él y muchos de sus colaboradores. La política «comprensiva» empezó a verse como una amenaza para la estabilidad de la construcción católica del Estado, para «la paz que os han ganado otros» con sangre en los campos de batalla²². Incluso algo peor: como un cuestionamiento de la necesidad, la justicia y la legitimidad de la guerra. En realidad allí nadie cuestionaba la guerra, ni menos aún la legitimidad de la victoria, pero en el régimen franquista los antagonismos políticos tendían a marcar líneas divisorias sobre ella, entendida como un mito sagrado y utilizada para desactivar fácilmente la crítica del contrario. Eso explica la irremediable ambigüedad de las posiciones, siempre a la defensiva.

Aquella fue una polémica inédita en la historia del franquismo, muy dura en los términos y demasiado visible para lo que podía tolerar la dictadura, de ahí que Franco la cortara bruscamente cuando saltó de las hojas de papel a las calles de Madrid en febrero de 1956. Las consecuencias políticas fueron decisivas en la evolución posterior del régimen y esa fecha, 1956, marcó un nuevo hito generacional, aunque ahora en un sentido muy distinto, pues llevó a muchos de aquellos jóvenes de la disidencia a la oposición²³. Mientras tanto,

²⁰ Pedro LAÍN ENTRALGO, *Reflexiones sobre la vida espiritual de España* (1953), en Id., *Descargo de conciencia (1930-1960)*, Barcelona, Barral, 1976, pp. 409-410.

²¹ Dionisio RIDRUEJO, “Excluyentes y comprensivos”, *Revista*, 17 de abril de 1952; ID, “La culpa, a los intelectuales”, *Revista* (1953), reproducida en Alcalá. Francisco MORENTE, *Dionisio Ridruejo. Del fascismo al antifranquismo*, Madrid, Síntesis, 2006.

²² Palabras de Fernando Martín-Sánchez Juliá, presidente de la ACNP (1953), en Mercedes MONTERO, *Cultura y comunicación al servicio de un régimen. Historia de la ACN de P entre 1945 y 1959*, Pamplona, EUNSA, 2001, p. 175.

²³ Antonio LÓPEZ PINA (ed.), *La generación del 56*, Madrid, Marcial Pons, 2010; Pablo LIZCANO, *La generación del 56. La universidad contra Franco*, Barcelona, Grijalbo, 1981.

ganaron la partida por (todo) el poder aquellos intelectuales monárquicos tradicionalistas vinculados al *Opus Dei*, ahora decisivos en la consolidación del régimen bajo la etiqueta de la modernización tecnocrática en la continuidad del catolicismo. Pero en ningún caso eso supuso el final de Falange, que aún perseguiría su proyecto de relegitimación y revitalización del régimen a través de experiencias como el SUT.

3. EL PADRE LLANOS, FALANGE Y LOS ORÍGENES DEL SUT

La del sacerdote José María de Llanos fue una de aquellas trayectorias paradójicas, al menos vista desde hoy, desde el falangismo hasta la militancia comunista y sindical de sus últimos días. Una evolución determinada precisamente por el radicalismo de su actitud. Novicio jesuita enfrentado a la legislación anticlerical de la Segunda República, apasionado defensor de la intervención armada contra la Unión Soviética, propagandista de la Hispanidad como encuentro espiritual con los pueblos de América y capellán del Frente de Juventudes, fue un promotor de la milicia como actitud ante la vida siguiendo el modelo ignaciano de los monjes-soldados, un activista incansable entre los más selectos jóvenes universitarios madrileños, los hijos de la élite política y militar de la dictadura²⁴. Sobre todo fue un creyente, no solo en Dios, sino también en que falangismo y catolicismo coincidían en una misma misión de redención social, de la que surgiría un “hombre nuevo” a imagen y semejanza de Cristo. Y esa radical forma de creer le llevaría a romper con un régimen prosaico que se alejaba del mensaje original, y para él revolucionario, del falangismo y con un catolicismo hueco y formalista.

La justicia social era el tema del momento histórico, muy presente en la retórica del régimen y en algunas de sus iniciativas de construcción de consenso desde finales de los años cuarenta. Unas impulsadas por los falangistas en los ministerios bajo su control, especialmente Trabajo y Vivienda²⁵, otras más propias del ámbito católico como el Instituto Social León XIII, fundado por el obispo Herrera Oria, o la Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC) y Juventud Obrera Católica (JOC)²⁶. Pero se trataba además

²⁴ Pedro Miguel LAMET, *Azul y Rojo. José María de Llanos*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2013.

²⁵ Carme MOLINERO, *La captación de las masas: política social y propaganda en el régimen franquista*, Madrid, Cátedra, 2005.

²⁶ Basilisa LÓPEZ GARCÍA, *Aproximación a la historia de la HOAC, 1946-1981*, Madrid, Ediciones HOAC, 1995; ID, *Obreros cristianos en Europa. Relaciones internacionales de la HOAC, 1946-1975*, Murcia, Universidad de Murcia, 2005. Feliciano MONTERO, *La Iglesia: De la colaboración a la*

de un espacio “flotante”, por decirlo con Laclau²⁷, compartido con otras culturas políticas situadas en posiciones distintas e incluso opuestas, como el comunismo, y donde las palabras “justicia”, “pan” o “trabajo” se convertían en significantes disputados. Solo así pueden entenderse las trayectorias políticas del padre Llanos y de muchos jóvenes “sutistas” (del SUT), con su rápido paso del falangismo al comunismo o, más en general, a la oposición antifranquista.

También explica la sintonía que la experiencia del SUT tuvo con iniciativas semejantes desarrolladas en esos mismos años en la Europa destruida tras la Segunda Guerra Mundial. Así, su antecedente más directo parece situarse en la Alemania de la década de los cincuenta, cuando algunas universidades establecieron acuerdos para que estudiantes y obreros intercambiaran aulas y talleres durante las vacaciones. El por entonces joven falangista Manuel Sacristán, luego destacado intelectual comunista, comentaba la experiencia con entusiasmo en el tercer número de la revista universitaria *Laye* (1950), si bien su tono mostraba más la sentida influencia del existencialismo que un voluntarismo fascista:

«El intercambio entre obreros y estudiantes se articula sobre esta rótula sociológica fundamental: la sociedad debe poner al alcance de todos los hombres *en cuanto tales*, al margen de toda especialización, los medios adecuados para la profundización de la existencia»²⁸.

El jesuita José María de Llanos no tardó en recoger estas inquietudes junto a un pequeño grupo de amigos y colaboradores del Colegio Mayor Universitario “Santa María del Campo” de Madrid. Para ello idearon una serie de campos de trabajo con el objetivo de que los universitarios entraran en contacto directo con el mundo obrero y compartieran la realidad de sus condiciones laborales y vitales. En el fondo latía un humanismo totalizante, el sueño de un “hombre nuevo” que superara los egoísmos propios de su clase, el acomodamiento burgués y las “torres de marfil” intelectuales alejadas de la realidad de cada día. Pero también un ideal armnicista que buscaba superar la lucha de clases que había llevado a la guerra, tal como explicaba el padre Llanos en 1957:

disidencia (1956-1975), Madrid, Encuentro, 2009; José SÁNCHEZ JIMÉNEZ, *El cardenal Herrera Oria. Pensamiento y acción social*. Madrid, Encuentro, 1986.

²⁷ Ernesto LACLAU, *La razón populista*, Buenos Aires, FCE, 2005.

²⁸ Manuel SACRISTÁN, “Comentario a un gesto intrascendente”, *Laye*, 4 (junio 1950), p. 12, consultable en http://ddd.uab.cat/pub/laye/laye_a1950m6n4@unav.pdf.

«Una juventud en busca de la otra y rompiendo compartimentos estancos, para no tener que romperse la crisma a tiros como consecuencia de su distanciamiento, de su oposición, de esa lucha de clases, irremediable mientras no haya más que estudiantes meramente tales y obreros exclusivamente tales»²⁹.

El obrero, el “productor” en el lenguaje del régimen, ya no debía ser el enemigo combatido en la guerra, sino el obrero abstracto y mitificado, aquel hombre auténtico y honesto que se levanta al alba y trabaja sin descanso para la familia. Una construcción cultural –como lo era igualmente ese campesinado depositario de los valores eternos del país en la ideología ruralista del régimen– sobre la que se proyectaba una voluntad política de reconquista social y de redención espiritual.

Pero el universitario también debía aprender del obrero la simplicidad y autenticidad de los sentimientos, el valor del sacrificio, su tesón y esfuerzo físico en el trabajo manual frente a las comodidades de la vida burguesa. Todo ello desde una religiosidad interior, más austera y exigente que la oficial obsesionada por la liturgia, la pompa ceremonial y las procesiones, que alcanzaría su apoteosis en el Congreso Eucarístico de Barcelona de 1952³⁰. El ejemplo de los “curas obreros” franceses seguramente influyó a través de lecturas como *Dios hablará esta noche* (1949), de Jean Marie de Buck, o *Los santos van al infierno* (1952), de Gilbert Cesbron, en el padre Llanos y otros jóvenes jesuitas que le acompañaron en los primeros campamentos del SUT y, más tarde, en las barriadas obreras de Madrid³¹.

El primer campo se organizó en 1950 en las minas de oro de Rodalquilar (Almería) con solo tres estudiantes, «movidos por un alto ideal y una voluntad irrenunciable de servicio, de conquista y de aventura», como afirmaba una crónica periodística³². Pero al año siguiente fueron ya treinta los que asistieron al mismo lugar. En vista de su potencial propagandístico y su relativo éxito para canalizar del creciente compromiso social de los universitarios, el SEU incorporó en 1952 los campos de trabajo a sus actividades con la

²⁹ José María de LLANOS, “Carta a un editorialista de *Pueblo*”, *Noticia*, 28 febrero 1957, en Jordi Gracia, *Estado y Cultura*, cit., pp. 168-169.

³⁰ Feliciano MONTERO y Joseba LOUZAO (eds.), *Catolicismo y franquismo en la España de los años cincuenta. Autocríticas y convergencias*, Granada, Comares, 2016.

³¹ *Dieu parlera ce soir* (1946), traducida en español dos años después de su publicación en francés, tuvo más de diez reediciones en la década siguiente; *Les Saints vont en enfer* (1952), traducida ese mismo año por la editorial barcelonesa Destino, al año siguiente iba por su cuarta edición.

³² “Veintidós universitarios trabajan en los saltos de Moncabril. Conviviendo con los trabajadores forjan su vocación social”, *Imperio. Diario de Zamora de Falange Española de las JONS*, 12 de julio de 1953.

denominación de Servicio Nacional de Trabajo Universitario³³. En aquel primer campo participó Eduardo Zorita, pronto nombrado primer jefe nacional del SUT e impulsor del proyecto dentro del SEU con el apoyo directo de Llanos.

4. EL SUT DENTRO DEL SEU

La decisión de Llanos de pasar su iniciativa al sindicato único era lógica tanto por su influencia entre los mandos falangistas, como por los grandes medios que ofrecía el SEU para organizar el voluntariado en todas las universidades del país. Por su parte el SEU retomaba su discurso fascista originario, el cual impugnaba la lucha de clases propia del marxismo para ensalzar la hermandad entre estudiantes, obreros y campesinos dentro de la comunidad nacional unificada y disciplinada (en realidad mediante la represión y el terror). Un discurso que ya había intentado tomar cuerpo en iniciativas anteriores de carácter obrerista. Entre ellas el Servicio Social de la Mujer, instaurado en 1937 por la Sección Femenina, o la figura del Servicio Obligatorio de Trabajo, que Falange había conseguido incluir en la Ley de Ordenación Universitaria de 1943 y que preveía la incorporación de estudiantes a obras públicas, si bien había quedado finalmente sin efecto³⁴.

La declaración oficial de la Secretaría General de FET y de las JONS sobre el SUT publicada en 1953 reafirmaba ese viejo discurso populista de «la unión de las clases, de los hombres y de los pueblos en una nacionalidad justa y en marcha, fin de nuestros anhelos revolucionarios», que solo podría lograrse «cuando los hombres pertenecientes a estamentos funcionalmente distintos salten las barreras que los separan». Estaba inspirada por una concepción elitista de la universidad, «fuente de los hombres que directa o indirectamente han de mandar a otros hombres», de manera que los campos de trabajo podían proporcionar un conocimiento real del pensamiento y la vida de los trabajadores, «que permita en su día un mando inteligente». Y mostraba una intensa motivación religiosa, porque «el escándalo de los tiempos modernos lo constituye el hecho de la insólita desposesión de las creencias que sufren los grupos humanos más necesitados de

³³ Orden General del SEU, nº 99 de 11 de marzo de 1952 para la creación del Servicio Nacional de Trabajo Universitario.

³⁴ Kathleen J.L. RICHMOND, *Women and Spanish Fascism*, Nueva York y Londres, Routledge, 2003; Miguel Ángel RUIZ CARNICER, *El Sindicato Español Universitario*, cit., pp. 120 y ss.

ella». Los campos daban la oportunidad de una labor apostólica realizada «no con las palabras, sino con el ejemplo», en una «sincera, viva y tradicional interpretación del Evangelio». Además, ofrecía a los estudiantes «la hermosa posibilidad de conocer España, no la falsa España de exportación para ricos turistas, sino la España nuestra, la que no nos gusta, la que amamos»³⁵.

Al hacerse cargo del SUT Jorge Jordana, jefe nacional del SEU, daba otro paso en su empeño por relanzar las actividades del sindicato en la universidad, que le había llevado a realizar numerosos viajes al extranjero para establecer relaciones con otras organizaciones juveniles europeas y a buscar más medios y financiación. Falange vivía desde 1949 una fase de recuperación tras el ostracismo obligado con la derrota del Eje en la Segunda Guerra Mundial, y con Raimundo Fernández Cuesta en el Ministerio-Secretaría General del Movimiento había ganado peso político. La llegada de Ruiz-Giménez al Ministerio de Educación Nacional reforzó, como hemos visto, una movilización cultural que se expresó en las revistas del SEU, en los cine-clubs o los grupos de teatro.

El carácter del SUT de esos primeros años debía mucho a la personalidad de su primer jefe nacional, Eduardo Zorita, un estudiante leonés que había ido a estudiar a Madrid y residía en el Colegio Mayor “César Carlos”, un vivero de politización franquista –y pronto antifranquista– en el mundo universitario del franquismo³⁶. Zorita asumió la complicada tarea de extender los campos por toda la geografía española, conseguir el apoyo de las empresas que debían alojar a los universitarios y, por último, atraer a estos al proyecto. Para el verano de 1952 logró organizar diez campos, con treinta plazas cada uno, y al año siguiente 68 campos con 1332 participantes. Al mismo tiempo el SUT reforzaba su posición institucional dentro del organigrama del Movimiento: en 1955 se creó un Patronato para apoyar sus planes de expansión, asegurar la financiación y asesorar a los responsables estudiantiles de los aspectos jurídicos y técnicos del proceso, y en 1958 se constituyó oficialmente como Departamento Nacional del SEU. Prueba de su vitalidad, el SUT sobrevivió a la desaparición del SEU en 1965.

El SUT formó parte muy relevante del organigrama del SEU y los jefes del sindicato se sintieron implicados en sus actividades, era habitual que se presentaran en los campos

³⁵ SUT, Sección Técnica de la Secretaría Política, Secretaría General de FET y de las JONS (1953).

³⁶ Testimonio oral de Eduardo Zorita, León, 20/12/2013.

cuando se iniciaba el verano y, al acabar este, los jefes del SEU y del SUT eran recibidos conjuntamente por el general Franco. Mientras que para el SUT fue clave en sus inicios aparecer como una actividad emanada del Movimiento, pues le permitió poder gozar de la confianza de las autoridades locales y los gobernadores civiles. También para conseguir la colaboración de los empresarios, dispuestos a dejar a los estudiantes unos puestos de trabajo para los que no estaban capacitados y con un sueldo semejante al de los trabajadores habituales.

Entre 1952 y 1970 se realizaron cientos de campos de trabajo, a razón de unos treinta cada verano, y en toda clase de sectores, desde la minería y la pesca hasta las actividades industriales, la construcción, la recolección agrícola o la repoblación forestal. Entre las empresas se encontraban algunas de referencia en los sectores industriales de la época, caso de la minería asturiana (*Hunosa* desde 1967), leonesa (Sabero) y andaluza (Rodalquilar, Alquife), las hidroeléctricas, siderúrgicas y petroquímicas (*Ensidesa* en Avilés, Puertollano), las conserveras de Galicia o la maquinaria industrial (*Seat* o la *Maquinista Terrestre y Marítima* de Barcelona). En el curso 1957-1958 se puso en marcha el primer campo de trabajo de mujeres, con cinco estudiantes en las *Hilaturas Burjasot* (Valencia), y en el curso 1962-1963 el primer campo de trabajo en el extranjero, en Frankfurt (Alemania). Los asistentes pudieron entonces comparar el desnivel laboral y salarial entre ambos países, y constataron la fuerte presencia de la oposición política entre los emigrantes españoles.

Antes de cada verano se hacía pública una lista de los acuerdos alcanzados con distintas empresas y los estudiantes elegían su destino, donde residían bien en las residencias de los obreros, bien en sus casas particulares³⁷. Por lo general desempeñaban tareas exentas de cualificación y con unas condiciones de trabajo, alojamiento y salario similares a las de sus compañeros. A partir de 1957 se consolidaron algunas actividades colaterales que el SUT había empezado a acoger de manera informal, como el Servicio de Intercambio con el Extranjero, la Oficina de Viajes del SEU y, sobre todo, el denominado “Trabajo Dominical” y las campañas de alfabetización.

El trabajo dominical nació como un intento de llevar la idea del SUT al entorno más cercano, en particular a los núcleos chabolistas y de infravivienda que crecían de manera

³⁷ *Relación de campos universitarios de Trabajo para el año 1953*, Secretaría General de FET y de las JONS. Secretaría Política, sección técnica, Madrid, 3/6/1953. Archivo General de la Administración (AGA), Alcalá de Henares, signatura (09) 17.2. 51/19040.

espontánea alrededor de las grandes ciudades y donde vivían los cientos de miles de emigrantes llegados del campo desde la segunda mitad de los años cincuenta. Y hacerlo además en los días festivos, como se podía leer en *Noticia* –publicación de la Jefatura Nacional del SEU convertida en portavoz del SUT– para «arrimarse a los obreros en su mismo tajo, cuando sacrifica uno el domingo, al igual que aquél, para buscar una nueva hermandad en las clases sociales de España». El trabajo dominical consistía en ayudar a la construcción de viviendas y tareas diversas de saneamiento y de asesoría jurídica, en unos poblados absolutamente desatendidos por las autoridades municipales más allá de los discursos oficiales. El ejemplo más conocido fue el desarrollado por iniciativa personal del padre Llanos y un grupo de sacerdotes jesuitas en el barrio madrileño del Pozo del Tío Raimundo, pero hubo actividades no menos importantes en ciudades como Barcelona Zaragoza, Valladolid, Valencia, Oviedo o Málaga.

En cuanto a las llamadas “Campañas de Educación Popular”, surgieron de la propia interacción que se producía en el mundo rural entre estudiantes y trabajadores al final de la jornada laboral, cuando se organizaban clases, charlas, funciones de teatro, cine o actuaciones musicales. En 1962 se institucionalizaron y desde entonces todos los años miles de estudiantes, muchos de ellos mujeres, participaron en aquellas campañas para remediar, en la pequeña medida de lo posible, unas tasas de analfabetismo que rondaban aún el quince por ciento de la población adulta española. Un combate secular que no podía dejar de recordar aquellas otras Misiones Pedagógicas de la tan denostada Institución Libre de Enseñanza (ILE) de la época republicana.

5. UN PENSAMIENTO SINCRÉTICO Y OPERATIVO

Solo un cuarto de siglo después al sociólogo Juan Francisco Marsal le costaba entender cómo en su juventud «el espiritualismo maragalliano, el misticismo unamuniano o el orteguismo joseantoniano» habían podido llegar a «ser elementos de liberalización»³⁸. Pero en eso consistía la paradoja de aquellos años, en el significado que podía atribuirse a las cosas dentro de un contexto histórico marcado por la cerrazón intelectual, la indigencia académica, el tomismo nacionalcatólico y el irracionalismo de la retórica falangista, todo ello desde la voluntad de ruptura con todo lo anterior a 1936. Solo así

³⁸ Juan Francisco MARSAL, *Pensar bajo el franquismo*, cit., pp. 10-11.

pude entenderse el potencial liberador que podían tener experiencias como el SUT, al fomentar el desarrollo de una conciencia crítica por más que su organización, objetivos e ideario siguieran estando dentro de las coordenadas del régimen franquista.

José Antonio Primo de Rivera, Ortega y Gasset y la nueva teología del compromiso cristiano: estos serían los tres pilares ideológicos sobre los que asentó, a pesar de su compatibilidad más bien problemática, la inicial toma de conciencia de los jóvenes sutistas. En los números del órgano de prensa del SUT correspondientes al año 1960 las citas de los Santos Padres sobre la subordinación de la riqueza y la propiedad al bien común, y de las encíclicas que desarrollan la doctrina social de la iglesia, acompañaban a otras citas del escritor católico Georges Bernanos, de los cardenales Newman, Montini y Ancel de Lyon, del sacerdote francés Charles de Foucauld y de su continuador René Voillaume –fundadores de los Hermanitos de Jesús– y del teólogo belga Charles Moeller sobre la justicia, el sacrificio o la mentalidad obrera. También de Emmanuel Mounier, en particular su obra *¿Qué es el personalismo?*, que resultó decisiva en la evolución de muchos de esos jóvenes católicos hacia un compromiso desde la fe con los marginados, los oprimidos y los explotados, como los definía la revista con una terminología ya claramente marxista.

El personalismo de Mounier fue una «verdadera revelación» para Alfonso Carlos Comín, que lo conoció a través de la revista barcelonesa *El Ciervo*, fundada en 1951³⁹. Para Comín la cuestión existencial pasó a estar ya no en ser católico, sino también en «ser del mundo», por eso en 1954 entró en el SUT impulsado por el padre Llanos, con quien le uniría desde entonces una gran amistad. Allí descubrió la ligazón entre fe y experiencia cotidiana y, por tanto, el potencial transformador del compromiso cristiano, que seguiría buscando en los años siguientes en las rutas internacionales por la paz de *Pax Christi*, en una estancia en la *banlieu* parisina con Los Traperos de Emaús del Abbé Pierre, en 1959 en una comunidad pacifista con Lanza del Vasto o, desde 1961, con los «hermanitos» del padre Foucauld en una barriada obrera de Málaga. Mientras tanto su compañera María

³⁹ Albert MARZÀ, *Alfonso Comín, una voz vigente. 20 aniversario*, Fundación Alfons Comín, en <http://www.fdacomin.org/esp/04taules.php?PHPSESSID=3t77ebsin8ic4nbdrdh7usll40>.

Lluïsa Oliveras marchaba a trabajar con las «hermanitas» al barrio de chabolas de la Bomba, en Madrid, habitado mayoritariamente por emigrantes andaluces⁴⁰.

Aquellas revelaciones de la nueva teología francesa, belga o italiana tenían su reflejo en las páginas de SUT en las reflexiones de Aranguren recogidas en *Catolicismo día tras día* (1953) o del todavía ministro de Educación Nacional, Joaquín Ruiz Giménez, con un «decálogo del político» que incluía preceptos como «amar a Dios y a su pueblo sobre todas las cosas»⁴¹. Como señalaba el editorial “Qué es el SUT” en 1958, este se concebía como una «oportunidad de Apostolado auténtico», una oportunidad de tender puentes entre «los trabajadores intelectuales y de los trabajadores corporales», abierta «a todos los hombres de buena voluntad»⁴². El padre Llanos publicó en la revista un texto titulado “Trabajar sencillamente”, parte de su obra inédita *Meditaciones para un hombre nuevo*, que constituía una verdadera oración al trabajo redentor, y redactó un “Credo del Sutista” con un tono todavía marcado por su vigorosa fusión de falangismo socializante y religiosidad militante:

«Creo en Dios Padre Omnipotente, Creo en Cristo obrero, amigo y capitán, Creo en la Resurrección de mi Patria, Creo en la Hermandad entrañable del trabajo que nos abraza a todos [...] Creo en la mujer española, en su abnegación de madre y en los hijos fuertes que me dará para la Patria, Creo en la fecundidad de mi esfuerzo, por un mundo mejor, por una cristiandad nueva y militante, bajo el signo de la Cruz»⁴³.

Como decía Juan Anlló en una conferencia a los estudiantes preuniversitarios, el SUT era una escuela de rebeldía y conciencia profundamente cristianas, porque «tenemos que ayudar a levantarse a unos hombres que si hoy están descristianizados y hundidos es porque los cristianos los han olvidado y los han hundido, aliándose con el Estado y las clases altas». De manera que, «si antes un cristianismo hipócrita y deformado fue el culpable de tal crimen, ahora los que nos llamamos cristianos tenemos el grave deber de reparar esa injusticia»⁴⁴. Había que pasar del testimonio al compromiso.

⁴⁰ Francisco Javier CARMONA, *Cambios en la identidad católica: juventud de Alfonso Carlos Comín*, Madrid, Libertarias-Prodhuvi, 1995; María Lluïsa OLIVERAS, *Vivir de utopías*, en http://www.foroellacuria.org/otra_mirada/testimonio.htm.

⁴¹ SUT, 4, 7/5/1960, tomado de Joaquín RUIZ GIMÉNEZ, “La política, derecho y deber del hombre”, *Revista de Estudios Políticos*, 94 (1957).

⁴² SUT, Nueva Época, 1 (febrero 1958).

⁴³ *Gaceta SUT*, 10 (16 de julio de 1960) y SUT, 8 (2 de julio de 1960).

⁴⁴ Programa del círculo de conferencias, SUT, Facultad de Derecho, Madrid, 1958.

Se explica así la influencia de una obra como *Teoría de la revolución*, de Ignacio Fernández de Castro, que abogaba por una «tercera revolución de profundo significado cristiano», frente al materialismo de las revoluciones liberales y marxistas porque «el comunismo se ha convertido ya, por su absurdo dogmatismo, en una fuerza conservadora». El «trabajador, cristiano y expoliado» sería el nuevo sujeto revolucionario:

«La corriente vitalizadora que se observa en el catolicismo, la vuelta evidente a los principios evangélicos, diversos movimientos existentes de acercamiento a los necesitados, de encarnación del cristianismo en el pueblo y en los oprimidos, todos son signos de que esta tercera revolución, este siguiente paso de las fuerzas revolucionarias en acción, puede tener una fuerte inspiración cristiana»⁴⁵.

En las páginas de *SUT* se reprodujeron varios fragmentos de este libro y también de *¿Unidad política de los cristianos?*, obra en la que Fernández de Castro escribía desde una crítica equidistante del capitalismo y del socialismo marxista⁴⁶. Este cóctel de cristianismo redentorista tenía un evidente potencial crítico de la dictadura, cuyas bases de legitimación se asentaban en la doctrina católica. No puede extrañar así que el periódico *SUT* se mostrara contrario a los colegios religiosos, porque «a ellos no pueden ir nuestros hijos», o que propusiera en sus páginas unos exámenes de conciencia para que los universitarios reflexionaran por «no tener trato con campesinos y obreros», y para los patronos, culpables de «no percibir los crímenes sociales del paternalismo dominador» o «considerar que la Iglesia es el mejor gendarme para defender el orden establecido»⁴⁷.

Lo social fue, como hemos visto, el tema generacional antes de evolucionar hacia opciones políticas concretas. Términos como «inquietud social», «vocación social», «preocupación social», «sensibilidad social», «compromiso social», «injusticia social», «hermandad social», «dimensión social», «cuestión social», «problema social», «novela social», «cine social», «poesía social» y otros con el mismo adjetivo abundan en los escritos juveniles de esos años. Ese era el objetivo declarado del SUT: superar las fronteras de clase para conquistar un «sentido social» e ir a la «búsqueda cristiana del

⁴⁵ Ignacio FERNÁNDEZ DE CASTRO, *Teoría sobre la revolución*, Madrid, Taurus, 1959, pp. 14-15, 174, 177-178.

⁴⁶ Ignacio FERNÁNDEZ DE CASTRO, *¿Unidad política de los cristianos?*, Madrid, Taurus, 1959; *SUT*, 2 (2 de abril de 1960) y 14 (agosto 1960).

⁴⁷ *SUT*, 1 (19 de marzo de 1960) y 2 (2 de abril de 1960).

otro» en las minas y en las empresas industriales, pesqueras o agrícolas, pertrechados con «manta, mono o pantalón y camisa, calzado fuerte y alpargatas»⁴⁸.

Los límites de esa empresa eran evidentes, lastrada por el elitismo paternalista y una concepción del obrero como culpable de apostasía religiosa y hostilidad al régimen, un ser abstracto a quien se debía convertir y asimilar. Como se afirmaba en la revista *Alcalá* en 1955, era «preciso afirmar en la mentalidad de las clases dirigentes de la nación una inquietud social, que no es posible despertar sin un contacto directo con los problemas y angustias de las clases más necesitadas»⁴⁹. En los retóricos términos de la revista *Noticia*, el objetivo era «borrar de la faz de España la figura del estudiante despreocupado y egoísta», un estigma que desaparecía en la hermandad del trabajo manual, «codo con codo en el tajo, en la mina, o en el mar»⁵⁰.

Pero si lo social estaba presente desde el principio, con esa mezcla de retórica interclasista de la «revolución pendiente» falangista y doctrina social católica, con el cambio de década evolucionó rápidamente hacia formas más desarrolladas de análisis, que permitieron dar el salto desde aquellas primeras formulaciones pedagógicas a otras mucho más científicas. La difusión entre las filas sutistas de un método de estudio, el de «revisión de vida», basado en los principios «ver, juzgar y actuar», ya utilizado por grupos católicos como la HOAC, ayudó a orientar las discusiones de grupo que tenían lugar una vez acabada la jornada de trabajo. Como partía de la realidad y no de principios doctrinales les ayudó, según recordaba Alfonso Carlos Comín, a «asumir nuestra responsabilidad y eso supuso irremediabilmente una ruptura radical con el mundo que nos rodeaba»⁵¹.

Desde entonces documentar de manera sistemática el estado de las clases trabajadoras se convirtió en una exigencia lógica que llevaría a muchos de esos jóvenes universitarios a dirigir, ya en la década de los sesenta, sus intereses académicos hacia la economía o la sociología, estudios todavía balbucientes en España. Fue el caso de Alfonso C. Comín,

⁴⁸ AGA. Secretaría General de Falange Española Tradicionalista y de las JONS. Secretaría Política, sección técnica. Asunto: Servicio Universitario del Trabajo. (09) 17.2. 1951.

⁴⁹ José Ramón FERRER, “El SUT. como diálogo”, *Alcalá*, 68 (25/3/1955); también Esteve SABATER, “Una experiencia en el SUT.”, *Alcalá*, 66 (25/2/1955).

⁵⁰ *Memoria del curso 1957-1958*, en Jordi GRACIA, *Estado y cultura*, cit., p. 87.

⁵¹ *Gaceta del SUT*, 11 (1960); Feliciano MONTERO, *La Acción Católica y el franquismo. Auge y crisis de la Acción Católica Especializada en los años sesenta*, Madrid, UNED, 2000, p. 30; Alfonso Carlos COMÍN. *Fe en la tierra* (1975), en *Obras*, vol. II (1974-1977), Barcelona, Fundación Alfons Comín, 1986, pp. 319-322.

Ramón Tamames, Jesús Ibáñez, Javier Herrero o Alfonso Ortí, en el grupo de los primeros sutistas, y más delante de Agustín y José María Maravall, Víctor Pérez Díaz, Vicenç Navarro, Miguel Ángel Fernández Ordoñez, María Cátedra, Jordi Borja o Manuel Castells, entre otros muchos⁵². En 1958 un estudio sobre la emigración, *Del campo al suburbio*, de Miguel Siguan, recibió el Premio Nacional de Literatura “Francisco Franco” (que hasta entonces habían ganado obras sobre la guerra civil o la División Azul en Rusia), mientras Juan Anlló iniciaba sus estudios sobre los problemas del campo español⁵³. La gaceta del SUT incluía con frecuencia reportajes e informes sobre la realidad española de esos años, a menudo tomados de *Cáritas* y de publicaciones católicas como *Juventud Obrera*, de la JOC, o *Mundo Social*, revista de los jesuitas fundada en 1955⁵⁴.

Al desarrollo de una conciencia crítica contribuyeron asimismo las variadas lecturas de aquellos jóvenes, que se beneficiarían de una relativa apertura de la estricta censura editorial, especialmente desde mediados de los años sesenta con la aprobación de la nueva Ley de Prensa e Imprenta. Algunas las tenían a mano en las bibliotecas de sus casas, como era el caso de Antonio Machado, el poeta nacional por excelencia, referente tanto del falangismo regeneracionista como de la oposición antifraquista. Lo significativo era que sus citas no procedían ya de *Campos de Castilla* o *Soledades*, sino del *Juan de Mairena*, su obra política en prosa todavía en gran parte prohibida, para ilustrar la necesaria vinculación entre poesía y compromiso social⁵⁵. De la obra de Pío Baroja o de Unamuno se entresacaban sus reflexiones más sociales, como la necesidad de extender la educación primaria y la cultura, o la denuncia contra los «patrioterismos que ahogan la verdad», lo que de paso servía para arremeter contra la guerra de Corea⁵⁶.

⁵² Jesús Ibáñez, *Sociología crítica de la cotidianidad urbana. Por una sociología desde los márgenes*, *Anthropos*, Suplementos 22 (1990), pp.13-14.

⁵³ Juan ANLLÓ, *Gaceta SUT*, Suplemento “La agricultura española, sus problemas económico-sociales” (1960).

⁵⁴ José Sanchís, “Linares, visto en dos días”, *Juventud Obrera*, 36, diciembre de 1959; *SUT*, 2 (2/4/1960); 4 (7/5/1960); *SUT*, 5 (21/5/1960); “Nivel de vida en el mundo”, *SUT*, 9 (9/7/1960); Carlos GINER DE GRADO, *El proceso de secularización de la prensa católica en España (1955-1976): la revista Mundo Social*, Madrid, Publicaciones de la UCM, 2000.

⁵⁵ *SUT*, 1 (19/3/1960), 4 (7/5/1960) y 18 (13/12/1960). Javier MUÑOZ SORO y Hugo GARCÍA, “Poeta rescatado, poeta del pueblo, poeta de la reconciliación: la memoria política de Antonio Machado durante el franquismo y la transición”, *Hispania*, 70/234 (2010), pp. 137-162.

⁵⁶ “Capitalismo del intelecto”, *SUT*, 2 (2/4/1960) y 16 (4/11/ 1960).

Esas lecturas les llevaron a buscar fuera, más allá de la campana de cristal en la que la dictadura pretendía encerrarles, respuesta a sus angustias vitales, que en un primer momento les condujeron hacia el existencialismo. De Jean-Paul Sartre y su *Qué es literatura* aprendieron que «tu compromiso es ineludible, quiéraslo o no has tomado posición», y de *La edad de la razón* un interrogante: «¿De qué te sirve la libertad si no es para comprometerte?». De ahí el paso al socialismo era inevitable y, aunque aparecían pocas referencias explícitas a Marx, se utilizaban conceptos como «proletarización», «alienación», «explotación» o «superestructura»⁵⁷. Más visible fue la influencia de autores que ponían el acento en un nuevo socialismo de rostro humano. Este fue el caso de André Gorz y su *La morale de l'histoire*, de Lucien Goldman y, sobre todo, de Simone Weil⁵⁸. De la pensadora francesa se recordó su experiencia obrera durante los años treinta en una fábrica *Renault*, donde recibió «la marca del esclavo», y su influencia fue grande sobre Manuel Sacristán⁵⁹.

Del marxismo interesó sobre todo su análisis del capitalismo, con referencias a John Strachey y al laborista Harold Laski, que con obras como *El Estado en la teoría y en la práctica* demostraba a ojos de los sutistas que «cualquier sistema social se revela como una lucha por el dominio del poder económico», y «sus leyes son expresión de cómo las clases dominantes usan el Estado para proteger sus intereses»⁶⁰. Había también citas de los autores de la Escuela de Fráncfort, como Max Horkheimer, o de libros como *Los Estados Unidos y las naciones proletarias*, de Pierre Moussa, o *La democracia*, de Gorges Burdeau. Pensamiento crítico para analizar las sociedades opulentas, la descolonización, el tercermundismo y su crítica al imperialismo norteamericano, la insuficiencia de la democracia formal sin una democracia económica... Ideas todas ellas que tanta influencia tendrían en la evolución ideológica de aquellos jóvenes durante los años siguientes⁶¹.

Ese caudal de lecturas se reflejaba en la obra de los colaboradores de la prensa del SUT. Esta reprodujo varios artículos publicados por el psiquiatra José Aumente en su revista

⁵⁷ Sí citaba a Marx un artículo sobre la proletarización a partir de textos de José Antonio Primo de Rivera, quizás redactado por Manuel Sacristán, “El hombre no es una mercancía”, *SUT*, 1 (19/3/1960).

⁵⁸ *SUT* 15 (26/10/1960) y 16 (4/11/1960).

⁵⁹ *SUT*, 2 (2/4/1960), 5 (21/5/1960), 6 (4/6/1960) y 14 (agosto 1960). María Francisca FERNÁNDEZ CÁCERES, “Manuel Sacristán: génesis de un intelectual polifónico”, *Daímon Revista Internacional de Filosofía*, 53 (2011), pp. 29-45.

⁶⁰ *SUT* 16 (4/11/1960), 17 (1/12/1960) y 21 (18/2/1961).

⁶¹ *SUT* 16 (4/11/1960) y 21 (18/2/1961).

Praxis. Revista de higiene mental de la sociedad, donde teorizaba el diálogo entre cristianos y marxistas, y en la revista *Índice*, dirigida por el falangista Fernández Figueroa, en los que criticaba la actitud reaccionaria de los católicos⁶². Otro autor que colaboró con mucha asiduidad fue Enrique Ruiz García, especialmente sobre la realidad latinoamericana y el éxito de la revolución cubana de Fidel Castro en 1959, que los sutistas siguieron con expectación al ver en ella la posibilidad de una tercera vía revolucionaria, más humana y menos laicista que las anteriores⁶³.

Manuel Vázquez Montalbán, por entonces Jefe Nacional de Propaganda, escribía a favor de un compromiso total extirpando de raíz las causas de la injusticia, y Juan Anlló, en ese momento jefe de campo, alertaba de que el testimonio cristiano debía perseguir «la desaparición de todas las estructuras que impiden a los hombres realizarse totalmente como tales»⁶⁴⁶⁵. Hasta el historiador liberal José María Jover, ya maduro catedrático de universidad, ironizaba sobre los burgueses que murieron en Madrid en 1808 al asomarse a los balcones para ver qué ocurría, mientras otros, los «albañiles, soldados...» luchaban en las calles⁶⁶.

Para ellos el pasado reciente estaba muy presente, por más que no pudiera manifestarse explícitamente, pero lo importante era el futuro hacia el que proyectar sus ansias de cambio⁶⁷. Lo proclamaban, para quien quisiera oírlos, unos versos de Gabriel Celaya reproducidos en la *Gaceta del SUT*:

«Nosotros somos quien somos, ¡Basta de historia y de cuentos! ¡Allá los muertos! Que entierren como Dios manda a sus muertos. Ni vivimos del pasado, ni damos cuerda al recuerdo. Somos, turbia y fresca, un agua que atropella sus comienzos»⁶⁸.

⁶² *SUT* Nueva Época, 1 (febrero 1958); José AUMENTE “Breve crítica de la «libertad» burguesa”, *SUT*, 1 (19/3/1960); “Aspectos de actitud reaccionaria”, *SUT* 16 (4/11/1960); “El hombre y las estructuras”, *SUT* 19 (19/1/1961); “Testimonio y compromiso”, *SUT*, 2 (febrero 1961).

⁶³ Enrique RUIZ GARCÍA, “Imperialismo yanqui”, *SUT*, 6 (4/6/1960); “Iberoamérica y los barbudos”, *Gaceta SUT*, 10 (16/7/1960); “Iberoamérica, imperialismo económico”, *SUT* 21 (18/2/1961). Temas que analizaría por extenso en su libro *Iberoamérica, entre el bisonte y el toro* (1959).

⁶⁴ *SUT*, 7 (18/6/1960) y 8 (2/7/1960).

⁶⁵ Manuel VÁZQUEZ MONTALBÁN, “Las posturas insuficientes”, *SUT*, 6 (4/6/1960).

⁶⁶ “Así lucha la burguesía”, *SUT* 19 (19/1/1961).

⁶⁷ Javier MUÑOZ SORO, “La reconciliación como política: memoria de la violencia y la guerra en el antifranquismo”, *Jerónimo Zurita*, 84 (2009), pp. 113-134.

⁶⁸ *Gaceta SUT*, 9 (9/7/1960).

La poesía, por supuesto social, tuvo amplio espacio en las páginas de la prensa del SUT, con autores como el apenas citado Gabriel Celaya, Eugenio de Nora, Blas de Otero, José Hierro, Victoriano Cremer, José Agustín Goytisolo o Ramón de Garcíasol. Tampoco podían faltar las poesías de Bertolt Brecht, como sus famosas *Preguntas de un obrero que lee*⁶⁹. Se entiende así que el sutista Jesús López Pacheco, detenido tras los sucesos de febrero de 1956, en su declaración a la policía alegara que una serie de fotos que tenía colgadas en su habitación «no eran para recrearse en la miseria», sino que se las había prestado un amigo fotógrafo para inspirarle un libro de poemas⁷⁰.

El eco del SUT se puede encontrar, sobre todo, en la llamada “novela social” de Jesús López Pacheco con *Central eléctrica*, Antonio Ferres con *La piqueta*, López Salinas con *La mina* o Alfonso Grosso con *La zanja*, todas ellas publicadas entre 1958 y 1959 por autores que formaban ya parte del comité de intelectuales del PCE en el interior. Las referencias eran más concretas en el cuento *La conciencia tranquila* (1960), de Carmen Martín Gaité, en el poemario *Mi corazón se llama Cudillero* (1961), de Jesús López Pacheco, quien había estado en un campo del SUT en aquel puerto pesquero en 1954, o en la novela *Tiempo de silencio* (1962), de Luis Martín-Santos, con la escena de la visita dominical a una barriada madrileña. En el libro *Campos de Níjar* (1960), Juan Goytisolo narraba su largo viaje al campo de trabajo en las minas de oro de Rodalquilar, en realidad el viaje iniciático de un joven universitario barcelonés a la España lejana, árida y mísera⁷¹.

Solo el cine podía competir con la literatura en la expresión de ese sentimiento que iba mucho más allá de una mera descripción de la miseria. En 1955 tuvieron lugar las primeras Conversaciones sobre cine español en el cineclub del SEU en Salamanca, dirigido por Basilio Martín Patino, de las que surgió la revista *Cinema Universitario*, mientras que el Cineclub Universitario creado en el entorno del SUT en Barcelona proyectaba *¡Viva Zapata!*, *El salario del miedo*, *La sal de la tierra* y películas de Eisenstein, Renoir o Buñuel⁷². Además, unos años antes, en 1950, Alfonso Sastre y José María de Quinto habían fundado en el seno del SEU el Teatro de Agitación Social (TAS),

⁶⁹ *SUT* 4 (7/5/1960); 16 (4/11/1960) y 4 (7/5/1960).

⁷⁰ En Roberto MESA, *Jaraneros y alborotadores*, cit., p. 232.

⁷¹ José Antonio Martínez Soler COMPLETA; Jorge Juan NIETO FERRANDO, “Literatura e historia: de la «función social» de la literatura a su futuro como «documento histórico» a partir de Juan Goytisolo”, *Ayer* 59 (2005/3), PP. 233-257.

⁷² Francisco Candel, “¡Viva Zapata!”, *SUT* (2/2/1961).

en cuyo manifiesto fundacional afirmaban que «lo social, en nuestro tiempo, es una categoría superior a lo artístico»⁷³.

Pero no hay nada más representativo de los intereses y del sincretismo ideológico que caracterizaba el universo mental de aquellos jóvenes que los ciclos de conferencias programados por el SUT, celebrados en varias sedes universitarias. Así, en 1958, hablaron el padre Llanos sobre “Mundo universitario y mundo obrero”; Ignacio Fernández de Castro sobre “Propiedad y hambre”; el sacerdote Tomás Malagón –consiliario nacional de la HOAC y cofundador junto a Guillermo Rovirosa de la editorial ZYX, cerrada por el gobierno en 1969– con el título “Hacia una concepción teológica de lo social”; el filósofo Julián Marías sobre “Sociedad y clases sociales”; el diplomático Antonio Luna sobre el “Condicionamiento social de la política internacional”; el jurista Manuel Jiménez de Parga sobre “Estado español y sociedad española”; los sacerdotes Jiménez Marañón y José María Díez Alegría –principal renovador de la teología española durante la década siguiente– sobre la universidad y la cultura obrera”; Pedro Laín Entralgo sobre “El encuentro con el prójimo” y Aranguren sobre “Ética de la alteridad”⁷⁴. Todas las conferencias se resumían en tres palabras: lo social, el obrero y el otro.

Las conferencias de los años siguientes siguieron dando vueltas alrededor de esos tres temas, pero el lenguaje se fue haciendo cada vez más político. En Barcelona se celebró un seminario sobre la historia del movimiento obrero en España, tema en el que el sutista Josep Termes llegaría a ser un reconocido especialista⁷⁵. Él sería uno de los muchos jóvenes conferenciantes o asistentes a esas conferencias que estaban dando ya o estaban a punto de dar el paso a la militancia de las organizaciones clandestinas de la izquierda antifranquista: el Frente de Liberación Popular (FLP), la Agrupación Socialista Universitaria (ASU) o el Partido Comunista de España (PCE).

6. UNA EXPERIENCIA VITAL Y DE CONCIENCIA

En aquella universidad donde no había hijos de obreros, donde la mayoría de los estudiantes procedían de colegios religiosos privados y de familias de quienes habían

⁷³ Alfonso SASTRE y Jose María de Quinto, “Manifiesto del TAS”, *La Hora* (10/10/1950), en http://www.sastre-forest.com/sastre/pdf/TAS_1950.pdf.

⁷⁴ *Programa del círculo de conferencias*, Madrid, SUT, 1958.

⁷⁵ *SUT*, 17 (1/12/1960) y 19 (19/1/1961).

ganado la guerra, socializados en las organizaciones infantiles y juveniles de la dictadura, como el Frente de Juventudes, las experiencias vividas en el SUT fueron un revulsivo para su conciencia crítica, aunque todavía difusa⁷⁶. Con los años este activismo fue evolucionando como una parte importante del proceso de aprendizaje político, desbordando los estrechos límites marcados por los dirigentes falangistas y revelándose, para muchos de sus participantes, como una experiencia iniciática y un formidable tobogán que conducía al compromiso político en la oposición antifranquista. Como relataba el editor Javier Pradera al recordar su primer encuentro con Enrique Múgica, por entonces militante del PCE dedicado a crear una red de contactos en la universidad, su entrada en el partido no se hubiera producido igual sin su experiencia previa en el campamento de Las Hurdes⁷⁷. En otro largo viaje Rossana Rossanda, enviada a España en 1962 por el Partido Comunista Italiano (PCI), relata cómo Armando López Salinas y otros amigos comunistas españoles la llevaron al atardecer a los míseros barrios obreros de Madrid⁷⁸.

Junto a su importancia en la consolidación del PCE, al que se acercaron antiguos sutistas como Javier Pradera, Ramón Tamames y Jesús López Pacheco, el SUT fue decisivo para la creación del Frente de Liberación Popular (FLP), más conocido como el “Felipe”, por personas que ya han aparecido en estas páginas como José Aumente, Ignacio Fernández de Castro o Enrique Ruiz García. La organización no tardó en sufrir las tensiones derivadas de aquellas militancias clandestinas, tanto que en octubre de 1956 era cesado como Jefe Nacional del SUT José Ignacio Urenda, nombrado solo seis meses antes y ahora acusado de comunista. Seis años después sería juzgado como uno de los fundadores en 1958 de la Nova Esquerra Universitària (NEU), embrión del FLP en Cataluña. En el curso 1959-1960 se produciría otro enfrentamiento entre los delegados de la línea oficial del SEU y los cuadros del SUT que ya militaban clandestinamente en el PCE, como Miquel Izard, y en el FLP, como Juan Anlló, Ricardo Gómez Muñoz, Nicolás Sartorius y Manuel Vázquez Montalbán en Madrid, junto a Cesar Alonso de los Ríos en Salamanca y Juan Wulff en Galicia.

⁷⁶ Juan SÁEZ MARÍN, *El Frente de Juventudes. Política de juventud en la España de la posguerra (1937-1960)*, Madrid, Siglo XXI, 1988; José María de LLANOS, “Conclusiones presentadas por el SUT al Jefe Nacional del SEU”, *Noticia*, 11 (28/1/1958), p. 1.

⁷⁷ Santos JULIÁ, *Camarada Javier Pradera*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2012, p. 24.

⁷⁸ Rossana ROSSANDA, *Un viaje inútil*, Barcelona, Laia, 1984, p. 56.

El sucesor de Urenda en la Jefatura Nacional, Antonio del Olmo, intentaría llevar a cabo una política posibilista, tratando por un lado de evitar la politización del SUT, consciente de que antes o después llevaría a su supresión por las autoridades, pero por otro intentando mantener su autonomía respecto al SEU. Cesado en enero de 1960, le sustituiría Carlos Ballesteros, quien solo duraría nueve meses en el cargo también a causa de su proclividad hacia una visión cristiana del SUT frente al predominio falangista. El nuevo Jefe Nacional, Ángel Sánchez-Gijón, procedía de la Primera Línea de Falange en Valencia y llegó a ser consejero nacional del SEU, pero en la primavera de 1961 fue cesado y tuvo que exiliarse en Italia después de editar un panfleto contra la invasión americana en la cubana Bahía de Cochinos. Con posterioridad se integraría en el PCE.

Esos breves mandatos en la Jefatura del SUT eran representativos de la volatilidad de las posiciones políticas, en las que influían no solo la propia situación del país, sino también la irrupción de los debates sobre la descolonización o la posición ante la revolución castrista, o las perspectivas que se abrían con la integración europea. Con la sucesión de Alfredo Muñoz Giner, en cuyo equipo se integraron el sacerdote obrero Carlos Jiménez de Parga y los “felipes” Ricardo Gómez Muñoz, Vázquez Montalbán y Juan Anlló, la jerarquía del SEU parecía reconocer al SUT una relativa autonomía. En dos años casi todos ellos no solo romperían con la organización sindical, sino que abandonarían el FLP para integrarse en el PCE.

Pese a la relevancia política de esos nombres en el FLP, no significa que el SUT fuera objeto de una estrategia “entrística” de la oposición clandestina dentro de las estructuras del régimen, como ocurriría los años sesenta con el movimiento sindical de las Comisiones Obreras⁷⁹. Muchos años después los recuerdos de los protagonistas dan a entender que así fue a la vista de su evolución política posterior, pero solo hubo algo parecido en la última etapa del SUT, cuando llegó a estar plagado de antifranquistas. Los mandos lo sabían, pero era demasiado popular como para ser fácilmente liquidado y quizás el régimen aún contaba con su utilidad para integrar en sus cuadros a jóvenes con capacidad de liderazgo. Incluso cuando se inició la movilización de los estudiantes contra el SEU, logrando su disolución en 1965, el SUT sobrevivió como una organización autónoma de hecho.

⁷⁹ Emanuele TREGLIA, *Fuera de las catacumbas: La política del PCE y el movimiento obrero*, Madrid, Eneida, 2012.

En cualquier caso, esas tensiones llevaron a partir de 1960 a una caída notable del número de campos de trabajo y de participantes: ese año solo se contaron diecisiete campos y 190 estudiantes. La reducción fue aún más notable en Cataluña y el País Vasco, donde la oposición antifranquista tenía más fuerza. A pesar de ello el SUT siguió activo hasta 1968, cuando las quejas de algunos gobernadores civiles, empresarios y alcaldes pusieron definitivamente en evidencia que se había convertido en una potencial amenaza para el orden público, al menos desde la perspectiva de las autoridades franquistas.

En 1964 se suspendió la campaña de Educación Popular de Invierno en Madrid, en cuyo diseño tuvieron un papel muy relevante Agustín Maravall y Eduardo Leira, dirigentes de la clandestina Federación Universitaria Democrática Española (FUDE), fundada tres años antes en plena eclosión del movimiento estudiantil. En los años siguientes hubo incidentes en otros campos, por ejemplo en Barco de Valdeorras por una denuncia del alcalde, en el femenino de Molina de Segura (Murcia) por las quejas de las estudiantes contra las condiciones de trabajo o en *Hulleras del Turón* por un accidente en el que murieron varios mineros. En el invierno de 1967 el cursillo de jefes de campo en Pueyo de Jaca evidenció la actitud rupturista de la mayoría de los cuadros. En el verano de 1968, en plena oleada global de protesta estudiantil, la Campaña de Educación Popular organizada ese año en León fue interrumpida por el gobernador civil porque los voluntarios se habían solidarizado con una huelga en la empresa *Antracitas de Gaiztarro*, en Matarrosa del Sil, impulsada por las clandestinas Comisiones Obreras por discrepancias en la negociación del convenio colectivo. Al día siguiente más de quinientos estudiantes fueron conducidos por la Guardia Civil a los autobuses que les trasladaban a la ciudad de León y, tras dos días acampados en la plaza mayor, se les montó en otros autobuses hacia sus provincias de origen.

Como consecuencia de lo ocurrido, el 18 de noviembre de 1968 Teresa García Alba fue cesada como Jefa Nacional del SUT, la primera mujer nombrada para ese puesto en el curso 1966-1967, con la orden tajante de no tocar ningún documento. Luego se incorporaría al PSUC y empezaría su actividad profesional en el primer despacho laboralista de CCOO en Barcelona. Así terminaba prácticamente la historia de una organización concebida en los esquemas mentales e ideológicos del fascismo y del

nacionalcatolicismo, por la que habían pasado más de 13000 universitarios⁸⁰, y que había tenido un éxito paradójico en la historia de una dictadura posfascista.

⁸⁰ Distribuidos de la siguiente manera: Campos de Trabajo, desde 1950 hasta 1969, el 66% de los participantes; Campañas de Educación, desde 1962 hasta 1968, el 22%, y Trabajo Dominical, desde 1952 hasta 1969, el 12%.