

ISSN: 0213-2087 eISSN: 2444-7080
DOI: <https://doi.org/10.14201/shhc201836243261>

EL ANTIFRANQUISMO INTELECTUAL EN CÓRDOBA: LA REVISTA *PRAXIS* (1960-1961)*

The intellectual anti-francoism in Córdoba: the Praxis magazine (1960-1961)

Francisco Javier LÓPEZ LUQUE
Universidad de Córdoba
<https://orcid.org/0000-0002-3708-7678>

Ignacio ALCALDE SÁNCHEZ
Universidad de Córdoba
<https://orcid.org/0000-0003-0299-7265>

Recibido: 27/01/2022 Revisado: 15/06/2022 Aceptado: 29/07/2022

RESUMEN: En el presente trabajo se muestran los primeros resultados de nuestra investigación sobre el surgimiento de una línea cristiano-marxista en Córdoba de forma inédita en toda España. Para ello nos hemos servido de nuestro objeto de estudio: la revista *Praxis*, cuyos cinco números (1960-1961) vienen a constatar la existencia de dicha simbiosis. Su rápida difusión en el panorama antifranquista nacional es un claro síntoma del impacto que generó gracias a la calidad y novedad en sus textos; especialmente entre los sectores universitarios de Madrid y Valencia. Autores como su fundador, José Aumente Baena, Carlos Castilla del Pino o Nicolás Sartorius –entre otros– sitúan a *Praxis* como un espacio propicio para el diálogo antifranquista desde diversas perspectivas. Por tanto, consideramos de primer orden un estudio pormenorizado de la revista que, hasta las primeras conclusiones que hoy arrojamamos, no ha sido registrado. Por tanto, constituye *Praxis* un agente transformador crucial para la comprensión del antifranquismo cordobés y, en última instancia, la creación del Círculo Cultural «Juan XXIII».

* Este artículo es uno de los resultados del proyecto de investigación iniciado en LÓPEZ LUQUE, Francisco Javier (2021): *(Re)descubriendo el antifranquismo en Córdoba. La revista Praxis (1960-1961)*. Córdoba: Universidad de Córdoba.

Palabras clave: cristianismo de base; marxismo; antifranquismo; intelectuales; Praxis.

ABSTRACT. This paper shows the first results of our research on the emergence of a Christian-Marxist line in Córdoba in an unprecedented way throughout Spain. For this we have used our object of study: the Praxis magazine, whose five issues (1960-1961) confirm the existence of said symbiosis. Its rapid diffusion in the national anti-Franco scene is a clear symptom of the impact it generated thanks to the quality and novelty of its texts, especially among the university sectors of Madrid and Valencia. Authors such as its founder, José Aumente Baena, Carlos Castilla del Pino or Nicolás Sartorius –among others– place *Praxis* as a propitious space for anti-Francoist dialogue from different perspectives. Therefore, we consider a detailed study of the magazine is justified, which, until the first conclusions that we present today, has not been undertaken. Therefore, Praxis constitutes a crucial transforming agent for the understanding of Cordovan anti-Francoism and, ultimately, the creation of the «Juan XXIII» Cultural Circle.

Keywords: grassroots christianity; marxism; anti-Francoism; intellectuals; Praxis.

1. INTRODUCCIÓN

En la historia reciente de Córdoba existe una cara que ha permanecido oculta a la historiografía encargada del estudio de la resistencia antifranquista. La aparente quietud intelectual de sus clases letradas propició la creencia de una falta de estímulo en la creación de un conocimiento vanguardista. En este artículo venimos a rebatir este planteamiento simplista que se ha apoderado del discurso colectivo y que permanece hoy día en la memoria de buena parte de la sociedad cordobesa. Para ello hemos llevado a cabo una intensa labor de recuperación de la revista *Praxis*¹ inédita hasta la fecha. Firmas como las de José Aumente Baena y Carlos Castilla del Pino son un claro ejemplo de la repercusión de la revista y de la calidad de sus textos.

El ánimo que impulsó esta investigación nace de la necesidad de constatar una realidad que no ha sido tratada previamente y que consideramos de vital importancia para abordar el antifranquismo cordobés. Hablamos del surgimiento, por primera vez en toda España desde el fin de la Guerra Civil, de una corriente cristiano-marxista totalmente novedosa (Hermet 1986: 290). La creación de *Praxis* supone el nacimiento de un nuevo espacio de diálogo para el grupo de intelectuales que se venía reuniendo clandestinamente en la Iglesia de Santa Marina al auspicio del párroco vasco Martín M.^a de Arrizubieta.

Desde su fundación en 1960, la revista traza una de sus principales líneas de trabajo: la utilidad para con la sociedad que se nutre de sus escritos. Es en este

1. Su producción está conformada por cinco números entre los años 1960 y 1961.

sentido en el que observamos la presencia de una dialéctica que va más allá de la producción cultural ensimismada, endogámica y, por ende, estéril². De hecho, la elección del nombre de la revista ya nos deja claro el sentido práctico de sus intenciones. *Praxis* supo aunar todos los elementos contraculturales para enfocarlos a la «lucha por una nueva cultura» (Gómez y Anchústegui 2020: 88). Una nueva concepción moral de la vida que necesariamente conlleve una transformación de los hábitos y costumbres de la sociedad hasta el punto de convertirse en un «modo de sentir y de intuir la realidad» (Gramsci 1975: 1189) radicalmente opuesto a la idiosincrasia franquista.

Los planteamientos de la revista lograron calar en el sentir colectivo más allá de su periodo de actividad entre los años 1960 y 1961. Las autoridades franquistas, con Adolfo Muñoz Alonso (Director General de Prensa) a la cabeza, inhabilitaron los deseos de expansión de *Praxis* en 1963 al ordenar su cese inmediato. Así pues, el núcleo principal de la revista decidió pasar a la acción con la posterior fundación –ese mismo año– del Círculo Cultural «Juan XXIII» al calor de las reformas iniciadas por el Concilio Vaticano II (*Pacem in terris*). De esta forma, José Aumente Baena logrará mantener el componente religioso en la organización al mismo tiempo que permite el acceso de miembros procedentes de estructuras netamente políticas; en su mayoría derivados de corrientes socialistas, marxistas, comunistas, anarquistas y andalucistas. No obstante, el recorrido histórico del Círculo Cultural supone una realidad de tal magnitud que deberá ser abordada en un estudio concreto. En este sentido, constituye *Praxis* una parte crucial en la génesis del nuevo antifranquismo cordobés que comienza a fraguarse en sus escritos. Es por ello por lo que damos comienzo con el presente artículo al análisis de su razón de ser.

Por último, queremos dejar constancia de la envergadura del estudio al que nos enfrentamos. Siendo conscientes de ello, se propone una breve descripción de los artículos más representativos de las líneas de pensamiento no solo de sus autores, sino de la revista. Es por ello por lo que se reserva el estudio pormenorizado de cada uno de sus perfiles ideológicos para futuras investigaciones cuyos márgenes así nos lo permitan. Del mismo modo, se pretende articular un debate historiográfico en el estudio de las revistas de corte antifranquistas coetáneas. Siendo *Praxis* un nuevo objeto de estudio a tener en cuenta a la hora de abordar dicha realidad.

La elaboración de la presente investigación ha precisado de una fase de documentación previa. En ella se ha tratado de adquirir una serie de conocimientos acordes con la temática a abordar que nos permitiesen contextualizar nuestro objeto de estudio. Dicha fase dio comienzo un año antes de la redacción que hoy sale a la luz. Debido a la complejidad y desconocimiento de *Praxis*, se necesitaba contar con unos cimientos teóricos significativos para dotar así a nuestro análisis de un corpus a la altura de las exigencias.

2. La posición de quienes conformaban *Praxis* al respecto era clara. En muchas ocasiones antepoñían el sentido práctico de su obra frente a la producción netamente teórica.

De forma paralela, la búsqueda de la revista resultó clave para el devenir de la investigación. A lo largo del verano de 2020 se establecieron contactos con el historiador José Luis Casas Sánchez en aras de solicitar su préstamo. Una vez se establecieron las condiciones del crédito, se procedió a un intenso periodo de lectura de todos y cada uno de los artículos. Esto nos permitió focalizar nuestra mirada hacia unos objetivos concretos dependiendo, claro está, de los contenidos que nos encontrábamos.

Terminada esta fase, la búsqueda bibliográfica cobró un mayor peso en el desarrollo de la investigación. Las temáticas a tratar se fueron esclareciendo (cristianismo y marxismo) y, por ende, los autores principales también: Gramsci, José Aumente, Álvarez Bolado, Francisco Vázquez... Estos últimos nos derivaron, como era de esperar, en temas cada vez más concretos.

Debemos señalar que, a pesar de contar con un bosquejo previo de la estructura de la investigación, esta ha sufrido cambios a lo largo de su elaboración. Evidentemente, toda producción científica conlleva un proceso hermenéutico de continua reinterpretación. Así lo creemos y así lo hemos puesto en práctica. Seguidamente, la fase de redacción ha sido continua e ininterrumpida con el fin de no distorsionar el discurso de *Praxis*.

Por último, y como acabamos de mencionar, una vez concluida la fase de redacción, se procedió a la completa digitalización de *Praxis* en un solo documento. Su finalidad reside en poder publicar sus contenidos de forma conjunta por primera vez; de manera que se devuelva a la sociedad un conocimiento que ha de someterse a debate.

2. CONTEXTO SOCIOHISTÓRICO DE CÓRDOBA

Nos encontramos en una ciudad que alcanzó los 629.895 habitantes a lo largo de la década de 1950 y que vio reducido su peso demográfico en los sesenta registrando una cifra de 613.836 habitantes. No obstante, se observa un aumento de la población de la capital de provincia que pasa de los 160.347 a 189.671 habitantes con motivo de la emigración desde los pueblos de la Campiña a la ciudad (Cuenca 1993: 164). Córdoba, al igual que el resto del Estado, sufría uno de los mayores problemas a los que se puede enfrentar cualquier sociedad: el analfabetismo. Los datos recogidos en los censos de población nos muestran unas elevadas tasas de analfabetismo; esto es, un 25,1% de media. Si diferenciamos según el género, observamos que en el caso de las mujeres se agudiza todavía más con un 34,3% frente al 15,3% de la población masculina. La situación se vuelve tan grave que, los datos de escolarización entre individuos de 6-13 años, son inferiores a los recogidos en la década de los treinta. Frente al 59,1% del año 1932, la tasa de escolarización en Córdoba desciende hasta el 40,1% de 1951. Esto no hace sino mostrarnos el recrudescimiento de las políticas franquistas a lo largo de la mitad del siglo pasado (Osuna 2003: 489-490).

En Córdoba, la oposición democrática vive una importante redefinición de sus campos de acción. No solo los actores principales van a dar un paso adelante en lo que a organización se refiere, sino que, sus reivindicaciones, van a adquirir un componente mucho más específico; pasando así de la *mera* oposición teórica a una realidad tangible en las calles. En el año 1966 las elecciones sindicales de CC.OO. van a reflejar el peso que fue adquiriendo la banca cordobesa a lo largo de la década con personalidades como Bernardo Castillo y Enrique Rodríguez Linares (claves en el asentamiento del sindicato en Córdoba)³. En 1967, CC.OO. lanza su *Declaración de la Comisión Obrera de Córdoba* con la intención de denunciar públicamente, a la luz del día, la grave situación económica que atravesaba la ciudad con más de 4.000 trabajadores despedidos hasta la fecha, empresas en quiebra y, sobre todo, el continuo éxodo de las capas juveniles en edad trabajar. En ella interpela, en primer lugar, a los intelectuales y sacerdotes. Una muestra más de la simbiosis que la oposición cordobesa experimentaba de forma no ya particular (teniendo en cuenta el año en el que nos encontramos) pero sí pionera a la hora de establecer un frente común a la dictadura. La compleja realidad antifranquista propicia que se vean en la necesidad de buscar un espacio en el que coordinar sus acciones. En estos momentos solo el PCE albergaba una planificación lo suficientemente fuerte como para contar con una base y apoyo social considerables. Esta situación *hegemónica* en el ámbito de la oposición no significa que todos y cada uno de los colaboradores fuesen fieles a la disciplina de partido; como se ha podido comprobar posteriormente, el PCE fue visto más como una herramienta de trabajo y contestación y no tanto como una simpatía real en su totalidad. Todos ellos frecuentaban lo que hoy conocemos como el Círculo Cultural «Juan XXIII» con asiduidad (Gutiérrez 2016: 43-44), puesto que era el punto de encuentro de toda la oposición cordobesa en el que se daban cita intelectuales, socialistas, demócratas cristianos, marxistas, comunistas, sacerdotes... De esta forma, se propiciaban intensos debates que comenzaban a generar un sentimiento colectivo de oposición hacia el régimen. Debido a su clandestinidad, tanto el Círculo Cultural como *Praxis*, se vieron obligados a convivir con la censura desde la clandestinidad (especialmente la revista). En última instancia, se mantenía –en palabras de Tusell– esa «represión tolerante» (Tusell 1977: 439).

La oposición antifranquista experimenta un cambio de mentalidad en este momento. Transformación que coincide con personalidades de la izquierda intelectual que van adquiriendo un mayor peso en el seno de la opinión pública. Uno de los más destacados y que mejor se ajusta al perfil de nuestro objeto de estudios es, sin duda, Manuel Sacristán. Proviene de ese sector crítico de la Falange de mediados de siglo. Su pensamiento va a tener una gran acogida en la *intelligentsia* eclesiástica más alejada del régimen. Sacristán forma parte de aquella red alternativa de pensadores herederos de la tradición de Ortega y Gasset (Fernández 2013: 75-76).

3. Un año más tarde desfilarían por la Plaza de José Antonio (Tendillas) siendo considerada como la primera manifestación cordobesa durante el régimen.

Su distanciamiento para con el discurso oficialista es cada vez más evidente. Conforme esto se iba materializando, al mismo tiempo, se disipaban sus posibilidades de acceso a la Universidad⁴.

Sacristán estuvo a favor de la incorporación de los grupos católicos opositores a la dictadura en el PCE. En un primer momento se topó con la negativa de la dirección del Partido (Vázquez 2009: 344), pero, a la postre, se atestigua una mayor coordinación y presencia del PCE en las problemáticas vecinales más cotidianas de la mano de asociaciones católicas (Mauri 2012: 9) como la HOAC⁵ y JOC⁶. Más allá de las tensiones dogmáticas que pudiera generar entre los más reacios a este viraje, supuso un proceso de familiarización y aceptación de un PCE que, en determinados espacios, era visto como el mayor de los horrores debido al papel desempeñado en la Guerra Civil. Así pues, la presencia de caras conocidas en los barrios más humildes relacionados –a partir de ahora– con el Partido favorecería la creación de nuevas redes de acción en las que, poco a poco, se iba integrando la fuerza del movimiento vecinal. En definitiva, lo que se está generando es una sociabilización de las prácticas cooperativas fundamental en el proceso de *aprendizaje de la democracia*. Probablemente, de no haber sido así, *Praxis* y organizaciones tan importantes en el devenir de la sociedad cordobesa como «el Juan» no habrían llegado a conocerse.

Por otra parte, la emigración que acoge Córdoba a finales de la década de 1950 trae consigo, al mismo tiempo, la (re)introducción del ideario republicano, socialista, comunista y, principalmente, anarquista proveniente de los pueblos de la Campiña. A pesar de su distinta procedencia (Almodóvar del Río, Fernán Núñez, Bujalance, Villafranca, etc.) representaban la respuesta conjunta a los problemas que les eran comunes: la falta de infraestructuras en los ensanchamientos de sus barriadas y/o pueblos. La necesidad de servicios públicos como alumbrado, centros educativos y de salud, asfaltado, etc., precipitaron su llegada a la capital en busca de nuevas oportunidades. Esta emigración propició, de forma paralela, la llegada de curas obreristas a las parroquias de los barrios más humildes de Córdoba (Contreras 2017: 1486-1487):

- Francisco Aguilera Jiménez y Antonio Pareja García (San Acisclo, Valdeolleros).
- Manuel Varo Arjona (Nuestra Señora del Carmen, Villarrubia).
- Juan Perea Moncayo (Sagrada Familia, Sector Sur).
- Domingo García Ramírez (Nuestra Señora de la Aurora, Fátima).

Miguel Ángel Peña Muñoz señala un cierto despertar de la conciencia política en el momento en el que se funda *Praxis*. Supone la aceptación de una nueva

4. En 1962, su solicitud de acceso a la Cátedra de Lógica en la Universidad de Valencia fue suspendida por su vinculación con *Laye* y, en definitiva, por ser bien conocida su afinidad política con el PCE.

5. Hermandad Obrera de Acción Católica.

6. Juventudes Obreras Cristianas.

hoja de ruta para la oposición antifranquista cordobesa. Desde su génesis, su vinculación con la Iglesia fue evidente. El párroco de Santa Marina –Martín M.^a de Arrizubieta– el cual se mostraba afín al ideario republicano, funda la revista junto a José Aumente. En un principio, las reuniones del grupo se llevarían a cabo en dicha parroquia. Su acceso estaba restringido, teóricamente, a hombres y mujeres creyentes⁷. Posteriormente, con el nombramiento de Aumente al frente de la revista, esta premisa sería suprimida como también sucedió con la aceptación y colaboración con los cristianos en las filas del PCE⁸. Como vemos, el acercamiento se iba gestando simultáneamente. Es en este momento en el que *Praxis* alcanzaría su mayor apogeo a nivel nacional (Peña 2003: 794-795) llegando a contar con 1.500 suscriptores (Gutiérrez 2017: 167) distribuidos por todo el país.

3. DE LA TORRE DE MARFIL A TENDILLAS. ANÁLISIS DE SU CONTENIDO⁹

El prematuro éxito de la revista se debió a la capacidad de trasladar el debate al corazón de Córdoba. Siendo durante su breve, pero intenso, periodo de vida el principal difusor de los problemas estructurales que azotaban a la ciudad. La virtud de *Praxis* reside en dar a conocer lo oculto, lo censurado; aquello de lo que no se podía hablar. Todo ello de la mano de un método de análisis y cruce de fuentes que les permitiesen arrojar firmes conclusiones sobre temas tan delicados por aquel entonces como, por ejemplo, la problemática del campo, la actitud de la Iglesia ante la política y economía, el desencanto de la juventud...

Para comprender la motivación de *Praxis* nos hemos servido de la interpretación gramsciana del intelectual orgánico como «organizador de masas». Un individuo –o su conjunto, en este caso– «especialista» encargado de estructurar una «nueva cultura»¹⁰. Gramsci lo sitúa en el campo político y económico, pero también en el cultural. Siendo este el espacio en el que se van a desenvolver los autores de la revista (Gramsci 1974: 21-22). Frente a ello, la Iglesia católica va a presentar su rechazo frontal hacia los artículos de *Praxis*. No podemos olvidar que «la Iglesia romana ha sido siempre la más tenaz en sus esfuerzos por impedir que se formen, «oficialmente», dos religiones: la de los “intelectuales” y la de las “almas sencillas”» (Gramsci 1974: 68). Es en este punto donde la revista focaliza toda su acción. En este sentido, y haciendo honor a la elección de su nombre, ponen en práctica la filosofía de la praxis. No obstante, se perciben ciertas contradicciones antidialécticas en la revista a la hora de priorizar la práctica frente al análisis teórico

7. A pesar de ello, figuras como Carlos Castilla del Pino formaban parte de la revista.

8. Al mismo tiempo, *Praxis* y quienes la conformaban, se mostraron cercanos al Frente de Liberación Popular (FLP).

9. Para el lector/a ajeno a Córdoba, la Plaza de las Tendillas representa el centro neurálgico de la ciudad.

10. En este proceso creativo destaca el carácter didáctico del intelectual.

previo; siendo esta trasgresión una de sus principales características distintivas¹¹. Hablamos pues de un término crucial a la hora de conocer el *modus operandi* de la revista. Es por ello por lo que consideramos de primer orden conocer la definición exacta del filósofo sardo:

La filosofía de la praxis es la coronación de todo este movimiento de reforma intelectual y moral, cuya dialéctica es el contraste entre cultura popular y alta cultura. Corresponde al nexo Reforma protestante más Revolución francesa: es una filosofía que es también política y una política que es también filosofía. Está atravesando todavía su fase popular, folklórica: suscitar un grupo de intelectuales independientes no es cosa fácil, exige un largo proceso, con acciones y reacciones, con adhesiones y disoluciones y nuevas formaciones muy numerosas y complejas: es la concepción de un grupo social subalterno, sin iniciativa histórica, que se amplía continuamente pero desorgánicamente, sin poder superar un cierto grado cualitativo que está siempre más acá de la posesión del Estado, del ejercicio real de la hegemonía sobre toda la sociedad, lo único que permite un cierto equilibrio orgánico en el desarrollo del grupo intelectual (Gramsci 1986: 114-115).

El propio Gramsci llegó a referenciar el uso de la filosofía de la praxis por corrientes que, a priori, parecen combatirla desde sus principios fundacionales (idealismo, kantismo y positivismo). Esto se debe, según el filósofo italiano, al grado de «rejuvenecimiento» que les aportaba; más allá de las contradicciones teóricas que presentaba el asumir una concepción como la filosofía de la praxis en cosmovisiones idealistas como las de Croce, Gentile o Sorel, pragmáticas como la de Bergson, kantianas como la de Max Adler, Alfredo Poggi y Aldechi Baratono... En el caso del cristianismo, nos encontraríamos con la «reducción crociana» entendida como una «regla empírica de investigación histórica». Gramsci señala que la filosofía de la praxis «ha tenido que aliarse con tendencias extrañas [...]; especialmente en el terreno religioso» a lo largo de su historia. A pesar de ello, su objetivo principal siempre había sido el de hacer frente a la hegemonía imperante en aras de estructurar una nueva cultural y un «grupo de intelectuales independiente» (Gramsci 1986: 106-111).

Cabe destacar la producción cultural independiente de *Praxis*. Las temáticas tratadas en sus cinco números distan de la férrea normalidad franquista. De manera que fueron capaces de separar el campo cultural del político. En definitiva, llegan a crear un espacio cultural independiente que «permite la autonomización metodológica [...] al tratar el campo intelectual como un sistema regido por sus propias leyes» (Bordieu 2002: 10).

A pesar de esta emancipación, sería conveniente puntualizar el perfil de quien produce esa serie de ideas contrahegemónicas. En el caso de quienes constituyen

11. Este tipo de peculiaridades son síntoma de los numerosos debates y conflictos entre socialistas, marxistas y democristianos propios de la época. Más adelante, la controversia entre Comín y Sacristán representará el mayor de sus ejemplos.

Praxis, resulta evidente que estamos ante la figura del *outsider*. Un individuo que se sitúa a los márgenes de la producción cultural oficial¹² y que se «define por oposición» a su alter ego: el *insider*. Es decir, la persona a la que «se reconoce la autoridad del monopolio de la legitimación institucional» (Bordieu 2002: 35-41). Como resulta evidente, la coexistencia de ambos grupos plantea un enfrentamiento en el plano ideológico entre quienes desean «contar la verdad y revelar las mentiras» (Chomsky 2020: 29) y aquellos que «sirven a la autoridad y a las instituciones establecidas en vez de menoscabarlas» (Chomsky 2020: 84).

Desde su primera entrega en 1960 los integrantes de la revista evidencian el carácter eminentemente práctico de *Praxis* en su editorial «Objetivos»:

Nuestra revista [...] no puede interpretarse como un objetivo en sí, sino que, trascendiéndose, pretende ser órgano, vehículo o instrumento de las mejores «posibilidades objetivas». Esta pretensión incluye: a) una toma de conciencia, y, b) una repercusión sobre el mundo de nuestros valores, las actitudes que nos son comunes, y, en el fondo, las estructuras sociales que los hacen posibles¹³.

Los integrantes de la revista, a pesar de sus diferencias ideológicas, tenían una concepción de la sociedad similar. Entendían que la resolución de las necesidades de la clase trabajadora debía abordarse de forma colectiva, sin particularizar en el individuo; puesto que su miseria y escasez eran comunes. Esta visión análoga conjugaba a la perfección con la simbiosis cristiano-marxista que comenzaba a fraguarse en sus primeros debates clandestinos y, por último, su plasmación por escrito en *Praxis*. En la directiva de la revista se daban cita cristianos y personas ajenas por completo a cualquier tipo de religión; algo que en no pocas ocasiones llegó a generar disidencias dentro del propio grupo. Algunas venidas de los sectores más reivindicativos del espectro político¹⁴. En el momento de su fundación, el acceso a *Praxis* estaba restringido a hombres y mujeres creyentes¹⁵. Más adelante, José Aumente se haría cargo de la dirección de la revista. Es en este momento en el que, a pesar de su conocido proselitismo católico, da comienzo una mayor apertura de *Praxis* coincidiendo, al mismo tiempo, con la entrada de sectores cristianos de base e intelectuales opositores al régimen en el seno del PCE cordobés (Gutié-

12. Dos de sus máximos exponentes, José Aumente Baena y Carlos Castilla del Pino, representan el ejemplo perfecto de la definición que asumimos. Ambos se postularon para el acceso a una plaza universitaria, pero, a pesar de su sobrada preparación y ante el asombro de la opinión pública, no pudieron acceder a esta debido a su ya conocido perfil ideológico.

13. «Objetivos». *Praxis*, n.º 1 (1960): 1. Al ser la primera referencia bibliográfica a nuestro objeto de estudio, estimamos oportuna la puntualización acerca de su carácter físico. En otras palabras, debido al olvido que ha sido sometida, no cuenta con DOI/URL. Es por ello por lo que hemos llevado a cabo una labor de digitalización completa de la revista de todos y cada uno de sus números con la finalidad de habilitar un espacio para su consulta.

14. Véase la participación de personalidades como Nicolás Sartorius (cofundador de CC.OO.) con su artículo «Breve crítica de otro mito» en la tercera entrega de los meses de septiembre y octubre (1960).

15. Sin mayor distinción que el compromiso para con la sociedad desde un cristianismo de base sólido.

rez 2017: 130). Como vemos, la colaboración se va gestando de forma paralela y en ambas direcciones. Especialmente en Córdoba donde el Partido comenzaba a introducirse en los movimientos asamblearios de los barrios. Esta nueva coyuntura permitió a la revista gozar de su periodo álgido en cuanto a difusión a nivel nacional; llegando a contar con 1.500 subscriptores en toda España destacando los focos de Madrid y Valencia (Gutiérrez 2017: 166-167). En el ámbito universitario gozaban de una gran estima entre los sectores más juveniles gracias a figuras como la de José Aumente. El psiquiatra cordobés se presentaba ante los estudiantes como una suerte de salvador que vendría a resolver todas sus inquietudes y contradicciones. Sus textos críticos con la Iglesia calaron en lo más hondo de aquellas conciencias inquietas. Una ética que comenzaba a hacerse preguntas sin respuesta resquebrajando lo que, hasta ese momento, era un sistema de valores incólume. Su compañero y amigo Castilla del Pino lo expresa de la siguiente manera:

Él se declaraba creyente, y en la revista se manifestaban actitudes abiertamente cristianas (ya diferenciables de «católicas»), pero yo creía que su cristianismo era más bien una coartada para criticar a la Iglesia por su complicidad con el régimen y por la adopción de su misma doctrina social, es decir, por su infidelidad a la doctrina del Evangelio. Ese comportamiento, que yo juzgaba fraudulento, me molestaba mucho, sobre todo cuando, gracias a artículos en *Índice*, alguno en Papeles de Son Armadans y desde luego en *Praxis*, comenzó una correspondencia con muchos jóvenes moralmente inquietos, pero incapaces aún de renunciar a su fondo político-religioso católico, y ante los cuales él aparecía como el seglar liberador, el que dotaba al fin de coherencia el pensamiento cristiano y sus exigencias de justicia social (Castilla 2004: 179).

El acercamiento al marxismo desde planteamientos cristianos conlleva una serie de debates internos a la hora de conjugar dos cosmovisiones –teóricamente–antagónicas (Vázquez 2009: 72). No obstante, la coyuntura histórica que atravesaba Córdoba a comienzos de la década de los sesenta propiciaba una colaboración entre ambas corrientes. Se iniciaba así una nueva red de colaboración antifranquista que se fue extendiendo entre los barrios periféricos¹⁶, principalmente, y el centro urbano de la ciudad. Los vecinos comienzan a familiarizarse con prácticas democráticas (Mauri 2012: 9) al mismo tiempo que las someten a debate (Peña 2003: 794-795). Entre estos espacios de sociabilidad destaca un fenómeno cultural que irrumpió con gran fuerza en Córdoba a finales de la década de los cincuenta: los cines de verano¹⁷. Con sus 6 salas y 25 emplazamientos al aire libre, Córdoba se erigía como el máximo exponente cinematográfico andaluz. Tras cada uno de los visionados se comentaba la actualidad política del país. El componente crítico

16. Destacan el barrio de «El Naranjo», Valdeolleros, Fátima o Villarrubia.

17. Cabe destacar la presencia de otros fenómenos sociológicos como el fútbol o los «peroles» (término propio del vocabulario de la ciudad para referirse a reuniones de un grupo de personas con fines recreativos).

estaba muy presente en estos debates de la mano de celebridades como el fundador de *Praxis*, José Aumente, o Herminio Trigo¹⁸ (Jurado 2003: 439-440).

En síntesis, las autoridades franquistas eran conecedoras de sus actividades. A pesar de ello, no se llegó a ejercer una censura directa –en un primer momento– sobre la revista y, posteriormente, el Círculo Cultural «Juan XXIII». En palabras de Xavier Tusell, se llevaría a cabo una cierta «tolerancia represiva» (Tusell 1977: 439). Bien es cierto que *Praxis* sufrió un mayor vituperio, puesto que se le obligó a cesar su actividad por completo en 1963. Sin embargo, el núcleo fundador de la revista con Aumente a la cabeza, decidieron fundar el Círculo Cultural «Juan XXIII» al auspicio del Concilio Vaticano II. Un espacio en el que se darían cita intelectuales de izquierdas, socialistas, demócratas cristianos, marxistas, comunistas, sacerdotes obreros... (Gutiérrez 2007: 43-44). No podemos olvidar que, entre sus filas, contaban con miembros del bajo clero como el Párroco Martín M.^a de Arribieta que, en ocasiones, hacía las veces de censor moral para superar el filtro religioso de los artículos de *Praxis*.

En definitiva, en Córdoba se dieron las condiciones materiales idóneas para que comenzara a «producirse el diálogo cristiano-marxista» antes –incluso– de la proclamación del *Pacem in Terris*. A pesar de este acercamiento entre un «cristianismo políticamente avanzado» (Gutiérrez 2017: 294) y la filosofía marxista, debemos puntualizar la excepcionalidad que se vivió en esta ciudad; pues «el alejamiento de la Iglesia con respecto al régimen fue lento y nunca se acabó del todo» (Sartorius y Alfaya 1999: 127). Aun así, la proclamación de Juan XXIII como Sumo Pontífice y la implantación del Concilio Vaticano II aceleraron este proceso.

Para la síntesis de la investigación en estas sucintas líneas hemos optado por agrupar las temáticas en dos bloques: religioso y social. De manera que no se abordará –por cuestiones de espacio– el contenido artístico (cine, pintura, escultura, teatro, literatura, poesía, ...) que alberga *Praxis* en cada uno de sus ejemplares¹⁹. Así pues, esta será una tarea que, necesariamente, será llevada a cabo en investigaciones venideras.

En «Identificación cristiana» de José Manuel Arija²⁰ y «El cristianismo no es un anticomunismo» de Eduardo Obregón²¹ podemos encontrar el trasfondo religioso de la revista siempre desde una perspectiva crítica para con la institución eclesial. Arija señala a las dinámicas económicas como el verdadero agente transformador de la realidad. Imponiéndose así a la creencia que defendía la superioridad

18. Excalde de la ciudad de Córdoba entre los años 1986 y 1995.

19. Este apartado era competencia del famoso Equipo 57. Un reputado grupo de artistas vanguardistas de la ciudad entre los que destacan: Juan Serrano, Ángel Duarte, Luis Aguilera, Jorge Oteiza, José Duarte y Agustín Ibarrola.

20. Natural de Toledo. Periodista y fundador de *Cambio16*. Su labor informativa le llevó a colaborar en revistas como *Ruedo Ibérico* en la que, para eludir la censura, se hacía llamar «Enrique García».

21. Catedrático de Enseñanza Secundaria, escritor y político por el Partido Regionalista de Cantabria (miembro fundador). Su firme convicción antifranquista le llevó a militar en la HOAC, el Frente de Liberación Nacional y Cristianos por el Socialismo.

de lo político frente a lo económico. Para el periodista siempre había sido así. Incluso, en momentos en los que la política parecía gozar de una mayor presencia en el control de un Estado²², esta no sería más que una manifestación del poder económico en su mayor esplendor. Arija propone lo siguiente:

El que esto sea así, no demuestra que la economía se haya politizado. Más bien, lo que ha descubierto, es el fenómeno contrario: que la política era la imagen o fachada que disimulaba una realidad bien distinta. Quizás, tachar a nuestra época de «materialista», más que insulto, signifique un paso hacia delante en el desenmascaramiento de unas realidades (Arija 1960: 6).

Para dicho desenmascaramiento, Arija plantea las posibilidades que un cristiano de base tiene ante esta tesitura. Por una parte, la resignación y aceptación de la realidad que le ha tocado vivir. Mientras que, por otro lado, y siguiendo con las directrices del Evangelio, el cristiano ha de luchar para revertir esta situación injusta. Es decir, el cristiano de base –según Sugranyes– no parará hasta conseguir una «justa remuneración del trabajo» (Sugranyes 2020: 313).

En este primer artículo se comienza a vislumbrar la apuesta por el diálogo entre cristianos de base y marxistas. Arija defiende las semejanzas y objetivos comunes entre ambas doctrinas; las cuales poseen unos fines similares que pesan más que las diferencias teóricas que las separan. Por tanto, una vez más, prima lo práctico (*praxis*) frente a lo teórico (*theoria*).

«El capitalismo teme su propio futuro», es insostenible a los ojos de un cristiano que considera injusta la realidad que vive y, en consecuencia, decide rebelarse ante ella. El sobredimensionar el papel del individuo frente a la colectividad social choca frontalmente con la cosmovisión del Evangelio. Se trata de una contradicción insalvable que ha de ser combatida por los cristianos comprometidos (Arija 1960: 6). En el caso franquista, Arija observa una *sacralización* de la economía por parte del régimen que llega a desvincular a la Iglesia de una sus principales funciones: la legitimación social basada en la riqueza del individuo. Es ahora cuando la economía ostenta este poder organizador de la estructura orgánica del Estado y no la Iglesia como vino haciendo desde 1939. Para Alfonso Álvarez Bolado esto supone un trasvase en la hegemonía del régimen. Es decir, la Iglesia había dotado a la dictadura de una legitimación sacra en los años inmediatamente posteriores a la Guerra Civil. Una vez esta creencia es asimilada, necesitan de una nueva fuente de validación: la economía (Álvarez 1976: 171-172).

Debido a ello, el propio Arija llega a cuestionar la cristiandad del régimen franquista al no cumplir con los preceptos que dice defender a capa y espada:

Viendo esto, y si de Occidente concretamos en nuestro país, la pregunta surge: ¿España es cristiana? El problema es grave, porque si –como se dice– vivimos en un país cristiano, participan de una vida social e individual impregnada de estos

22. Véase el contexto de la Guerra Fría en el que escribió este artículo.

valores, los españoles seríamos conservadores. No podría hablarse de revolución ni de transformación cuando la perfección se buscara en la misma dirección y por el mismo camino. Pero ¿realmente nuestra sociedad está ordenada según los principios cristianos?; ¿la solidaridad y la hermandad cristianas han reemplazado al egoísmo y la lucha de clases? La respuesta es fácil si, aún suponiendo que todos los españoles somos cristianos, pensamos en que la totalidad de las estructuras económico-sociales están conformadas a principios capitalistas, materialistas, ... es decir, anticristianos. La situación es difícil y contradictoria, sobre todo en la burguesía y clases acomodadas del país, en donde –por extraño que aparezca– su catolicismo aparece más ferviente y externo. Los paladines, los defensores, los que apelan a la Religión al menor síntoma de molestia, son precisamente aquellos que viven para disfrutar las riquezas; que hacen compatible su fe religiosa santiguándose con la mano derecha, mientras con la izquierda pagan salarios insuficientes a sus obreros. Viven en el lujo ofensivo, desconociendo el sacrificio, aun de la Misa que, sin embargo, tienen buen cuidado en presenciar (Arija 1960: 7).

En definitiva, Arija define a España como un país anticristiano en la medida que su razón de ser se fundamenta en la defensa de los intereses del capital occidental. El autor critica la continua práctica del lucro, la usura y, por consiguiente, la avaricia capitalista como pecado capital de la economía española (Rivera 2019: 119).

Como vemos, la absorción del campo religioso en el económico representa la mayor de las preocupaciones para el autor. Sin embargo, existe una vía –según Arija– para la redención y no es otra que la obligación moral de todo cristiano de base: «la inquietud constante por mantener y defender lo que es justo» (Arija 1960: 7).

4. DIÁLOGOS DESDE LA TRINCHERA. EL CRISTIANO-MARXISMO FRENTE A LA REACCIÓN FRANQUISTA

Siguiendo con el análisis del bloque religioso, «El cristianismo no es un anti-comunismo» supone, con total seguridad, uno de los artículos más comprometidos de *Praxis*. A pesar de mostrarse contrario al comunismo, Eduardo Obregón (1919-2006) nos muestra una posible vía de comunicación entre un cristianismo socialmente avanzado y el marxismo. Un diálogo que se produce –necesariamente– desde puntos de partida similares con un objetivo común: un horizonte democrático.

Debemos tener en cuenta que, tras el cese de la contienda bélica en 1939, el escaso reconocimiento internacional del régimen franquista vino de países marcadamente anticomunistas (Sánchez 2020: 159). En este sentido, Obregón establece una dicotomía social dividida en dos grandes bloques: aquellos afines a la Unión Soviética y, por otro lado, sus detractores anticomunistas; llegando a equiparar el contexto de la Guerra Fría con la histórica disputa moral entre la Cristiandad y el Islam (Obregón 1960: 4).

Eduardo Obregón reniega de la crítica teórica inocua que en muchas ocasiones se hace desde el anticomunismo más duro:

No es más que la consecuencia natural del poder del comunismo y del temor a los cambios de todo género que, evidentemente, traería consigo el triunfo de este sistema, incluso en la hegemonía internacional. Se caracteriza, en primer lugar, por ser solo *anticomunismo*; es decir, por no pretender otra cosa que la contención del avance del comunismo. Cuando se dice de él que trata de salvar las conquistas espirituales de la humanidad o que busca mejorar las condiciones de vida de los pueblos, o no se sabe lo que se dice o se miente a sabiendas, aunque de su triunfo pudiera seguirse uno u otro beneficio, o los dos a la vez (Obregón 1960: 4).

Este posible acercamiento para con el marxismo no hace sino constatar la (re) introducción lenta e intermitente de la filosofía marxista en España a finales de la década de los cincuenta y comienzos de los sesenta (Cuenca 2016: 24). La publicación de *Pacem in Terris* vino, en última instancia, a suprimir las contradicciones que impedían la creación de una alianza estratégica entre marxistas y cristianos. Esta *liaison* no solo resultará fructífera en la lucha antifranquista a partir de 1960, sino que, además, encontrará en Córdoba uno de sus mayores exponentes con *Praxis* como su principal difusor.

El autor critica la cerrazón de los fieles que asumen el ideario anticomunista sin cuestionarlo lo más mínimo. Para Obregón esta es una actitud peligrosa con respecto a la auténtica teoría y praxis cristiana recogida en el Evangelio. Aquellos cristianos que ven en el anticomunismo la principal herramienta para combatir lo que atenta contra sus principios y creencias, al mismo tiempo, están reduciendo su fe a un mero rechazo ante un sistema de ideas con el que –según el autor– comparten más similitudes de las que podría imaginar. En definitiva, estaría practicando no solo un «cristianismo parcial y mutilado sino también sospechoso» (Obregón 1960: 4-5).

Lo que Eduardo Obregón nos viene a mostrar en este comprometedor artículo es la pérdida de independencia real de la acción cristiana en la ordenación de la sociedad. Ha quedado supeditada a intereses que les son ajenos por completo y, como consecuencia, ha perdido su capacidad para «pronunciarse con coherencia y decisión» (Ortega 2016: 232-233). De manera que se ha visto en la obligación de colaborar con agentes sociales que no terminan de amoldarse a una doctrina cristiana acorde a la realidad que vive. Aboga por el resurgir de una práctica que vuelva a situar en el centro a la fe cristiana como sujeto creador: «solo así podrá ponerse en obra un cristianismo auténtico y consecuente» (Obregón 1960: 5).

Si nos centramos en el análisis sociológico que *Praxis* nos ofrece, vemos cómo en «Aspectos de la actitud reaccionaria» Castilla del Pino señala la tradición conservadora de la sociedad española. Una dinámica que ha venido siendo reforzada por la idiosincrasia de una «burguesía del orden» que salvaguarda los comportamientos y creencias más conservadoras. En este sentido, erigen al catolicismo como la principal de las herramientas para el mantenimiento de un *status quo* que los ha colocado en una situación de privilegio que defenderán ante toda tentativa de cambio o, en su defecto, posible amenaza. Tal es su inmovilismo que ciertos espacios conservadores –según apunta Aumente– «siguen lamentando las nefastas

influencias de la Revolución Francesa». De modo que su preocupación real es el mantenimiento del orden social y no tanto la religiosidad como parecen indicar sus discursos. Por tanto, recurren a los postulados católicos para preservar sus privilegios. Cualquier atisbo de cambio es visto como una conminación contra el orden divino establecido (Aumente 1960: 6). Un sector reaccionario que comienza a generar recelos internos. Vemos en este momento el auge de un nuevo grupo tecnócrata –proveniente del Opus Dei– que viene a ocupar espacios de poder en los que previamente se encontraba Falange como ejecutora (González 2007: 34-35).

La burguesía del orden, a pesar de mostrarse reacia a las consecuencias de la Revolución Francesa, no ha dudado en adoptar los preceptos liberales relacionados con la libertad y propiedad individual. En este sentido, el psiquiatra cordobés, incluye los préstamos a interés que llegaron a ser denostados completamente por los moralistas católicos mientras que, actualmente, han sido monopolizados por sus intereses económicos. En otras palabras, Aumente apunta hacia «esa propensión a fiar el éxito de la causa a los trances de las armas, y a temer que la religión se hunda, si los que la sostienen son vencidos en el campo de batalla» como principal consecuencia de la tradición reaccionaria en el pensamiento español (Aumente 1960c: 6)²³.

Vemos cómo la reacción amenaza con el advenimiento de una crisis de los valores tradicionales –religiosos en su mayoría– en caso de perder su situación hegemónica. Asimismo, llama la atención la estructura en la que se ordenan los artículos de la revista. El que precede al presente ensayo es «El cristianismo no es un anticomunismo» que acabamos de analizar. Con esta distribución, *Praxis* logra una mejor conjugación del compromiso social con la fe cristiana frente a la reacción conservadora a la que siempre, de manera sistemática, se le ha unido. Se podría decir que el artículo de José Aumente, en cierta medida, viene a completar al de Eduardo Obregón.

Por último, José Aumente sintetiza a la perfección las líneas de su pensamiento cristiano-marxista en su artículo «En la punta de la revolución social». En el comienzo del artículo Aumente cita a Mateo 7, 5-20: «Guardaos de los falsos profetas que vienen a vosotros vestidos de ovejas y dentro son lobos rapaces. Por sus frutos los conoceréis» (Aumente 1960a: 4). Como hemos podido observar a lo largo de las obras analizadas, la denuncia a la mala praxis –según los autores– es un pensamiento que está muy presente. Recrimina la actitud de quienes predicán el Evangelio al mismo tiempo que practican el engaño. Aquellos «aprovechados de todos los tiempos que habrían más tarde de usar su santo nombre para encubrir intereses distintos» (Aumente 1960a: 4).

A lo largo del presente trabajo hemos podido comprobar el perfil ideológico de *Praxis* y José Aumente; uno de los mayores exponentes del sector crítico

23. Cita a Balmes en *El pensamiento de la Nación* (1844). Se desconoce lugar y encargado de la edición. Con respecto al planteamiento belicista de la burguesía reaccionaria, Aumente se muestra radicalmente en contra al considerar que un pensamiento así no tiene cabida en la cosmovisión cristiana.

antifranquista desde posiciones cristianas de base. Al mismo tiempo –finales de la década de los cincuenta– se iba formando una simbiosis entre idearios republicanos, marxistas y liberales que acabarían identificándose con esa «nueva izquierda» en la que el psiquiatra cordobés jugará un papel fundamental (Muñoz 2011: 50). A su vez, denuncia que la sociedad se haya acostumbrado a una especie de *cristianismo tranquilo*. Es decir, a una fe carente de ejercicio, de práctica. Aumente decía compartir la visión de Kierkegaard (1813-1855), existencialista hegeliano de izquierdas (Leiva 2021: 4-5):

[...] el cristianismo, como pensó Kierkegaard, ha sido falseado muchas veces y se ha convertido, para algunos, en una religión de dulzura y consuelo, de Nochebuena y vida familiar, de burguesía y redención fácil. Cuando no, en un asunto privado e individual para tratar con Dios (Aumente 1960a: 5).

El artículo constata, una vez más, la *liaison* cristiano-marxista en las líneas de *Praxis*. Una conjugación que focaliza su mensaje –según Fajardo– en la «universalidad del pobre» propia de la visión cristiana (Fajardo 2018: 148). Estamos ante uno de los escritos más comprometidos no solo del psiquiatra cordobés, sino de toda la revista. Su capacidad analítica de los problemas consustanciales de la sociedad franquista muestra un conocimiento y estudio previo a la hora de abordar un tema tan complejo. Para comprender su funcionamiento, José Aumente concibe el cristianismo como una «fuerza revolucionaria». Única herramienta transformadora capaz de emancipar a «las víctimas, oprimidos, los que sufren de hambre y sed de justicia» (Aumente 1960a: 5-6).

5. ¿Y AHORA QUÉ? CONCLUSIONES ACERCA DE UN CAMINO POR RECORRER

Al término de la investigación queda demostrada la *liaison* cristiano-marxista en *Praxis*. Una unión compleja de sobrellevar en el marco teórico, pero de *obligado* cumplimiento en la práctica dadas las condiciones materiales que se atravesaban.

La revista consiguió hablar sobre temáticas que habían sido enterradas bajo un manto de silencio y represión²⁴. Esto fue posible –en parte– gracias a la estima social y estabilidad económica de muchos de sus integrantes; especialmente el párroco de Santa Marina, Martín M.^a de Arrizubieta. Pudieron permitirse –no exentos de riesgo– ciertas licencias que, con las maniobras de disimulo pertinentes para evitar la censura, consiguieron elaborar hasta cinco números en dos años. Autores como Francisco Palomar González (2018: 197) o el propio Rafael Sarazá (Gutiérrez 2017: 166) llegaron a hablar de la existencia de seis entregas de *Praxis*, en lugar de cinco. Tras una recopilación completa de todos y cada uno de los números, se con-

24. Véase el editorial del tercer número (1960): «El campo español en cifras» o los artículos de Arijia y Aumente criticando la actitud de una Iglesia que había olvidado su componente social y operaba como una institución del gobierno franquista más.

cluye que tal propuesta puede ser fruto de la confusión. Es decir, cuando describen el último número de *Praxis* siempre se hace alusión a su brevedad (siete páginas) y a los tachones que aparecen con motivo de la censura que sufrió. En este sentido hay que señalar que dicha entrega aparece con el número cinco signado en su parte inferior como el resto de ejemplares. Así pues, ese «sexto número» pudo haber sido confundido con el suplemento de José Aumente a la segunda entrega (Aumente 1960b); el cual se presentaba de forma independiente con una generosa extensión que igualaba prácticamente en proporciones a la revista.

En definitiva, *Praxis* supuso la creación de un espacio para la «colaboración efectiva entre comunistas, opositores al régimen y cristianos comprometidos» (Gutiérrez 2017: 167). Su éxito le llevó a establecerse en el panorama nacional como una «revista de ideología avanzada» (Hermet 1986: 323) con gran aceptación en los ámbitos universitarios de Madrid y Valencia. Una situación que, más adelante con el cierre definitivo de la revista debido a la censura, llegaría a situar a Córdoba a la vanguardia del antifranquismo andaluz con la fundación, a manos del propio Aumente y un grupo de curas obreros, del Círculo Cultural «Juan XXIII». Principal baluarte de la oposición democrática a nivel autonómico en el que se daban cita un sinfín de agrupaciones y personalidades de muy variada índole: Felipe González (PSOE), Gregorio Peces Barba (PSOE), Enrique Tierno Galván (PSP), Marcelino Camacho (CCOO), Joaquín Ruiz Jiménez (UCD), Fernando Claudín (PCE), Alejandro Rojas Marcos (PSA), Raúl Morodo (PSP), Alfonso Guerra (PSOE), Óscar Alzaga (UCD), Javier Rupérez (UCD), Cristina Almeida (PCE), Julio Anguita (PCE)...

Concluimos el presente trabajo haciendo alusión a la necesidad de seguir profundizando en esta línea carente de un estudio pormenorizado hasta ahora. Para que así sea y que cualquier investigador pueda acceder a la revista en todo momento, se procederá a la donación de *Praxis* (digitalizada) al recientemente creado Archivo Histórico de Movimientos Sociales²⁵. Con esta iniciativa se busca la puesta en marcha de un debate al calor de las primeras hipótesis que aquí se lanzan. De igual manera, se pone a disposición de cualquier interesado en la materia el acceso permanente y gratuito a la que consideramos es una pieza fundamental a la hora de comprender la génesis del antifranquismo moderno en la ciudad califal.

En definitiva, la experiencia *praxista* supone un eje vertebrador del antifranquismo cordobés, indispensable para la comprensión de la realidad política de la ciudad. No solo despertó nuevas inquietudes jamás planteadas como la «revolución social» de un «cristianismo socialmente encarnado», sino que, además, fue capaz de trasladar este debate al conjunto de la sociedad, no solo de Córdoba, sino de todo un país. Es por ello por lo que hoy volvemos a recuperar, «mostrar, hacer ver» (*deixis*) una pieza fundamental de la historia reciente de Córdoba que regresa de entre las sombras historiográficas.

25. Real Decreto 880/2021, de 11 de octubre, por el que se crea el Archivo Histórico de los Movimientos Sociales, tomado de: <https://www.boe.es/eli/es/rd/2021/10/11/880> [15/10/21].

6. BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ BOLADO, Alfonso (1976): *El experimento del nacional-catolicismo (1939-1975)*. Madrid: Cuadernos para el Diálogo.
- ARIJA, José Manuel (1960): «Identificación cristiana». *Praxis*, 1, pp. 6-7.
- AUMENTE BAENA, José (1960 a) «En la punta de la revolución social», *Praxis*, 4, pp. 4-6.
- AUMENTE BAENA, José (1960 b): «Nuestro esquema dialéctico», *Praxis*, 2, p. 2.
- AUMENTE BAENA, José (1960 c): «Aspectos de la actitud reaccionaria», *Praxis*, 3, p. 6.
- BOURDIEU, Pierre (2002): *Campo de poder, campo intelectual*. Barcelona: Montessor.
- CASTILLA DEL PINO, Carlos (2004): *Casa del Olivo. Autobiografía (1949-2003)*. Barcelona: Tusquets.
- CHOMSKY, Noam (2020): *La responsabilidad de los intelectuales*. Madrid: Sexto Piso.
- CONTRERAS BECERRA, Javier (2017): «La construcción del «Califato Rojo». El movimiento vecinal en Córdoba (1963-1986)», en D. GONZÁLEZ; M. ORTIZ y J. PÉREZ (coords.): *La Historia, lost in translation? Actas del XIII Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*. Albacete: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 1485-1498.
- CUENCA TORIBIO, José Manuel (1993): *Historia de Córdoba*. Córdoba: Ed. Librería Luque.
- CUENCA TORIBIO, José Manuel (2016): *Marx en España. El marxismo en la cultura española del siglo XX*. Córdoba: Almuzara.
- FAJARDO PASCAGAZA, Eduardo (2018): «Crítica marxista de la religión», *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 119, pp. 137-151. <https://doi.org/10.15332/25005375.5054>.
- FERNÁNDEZ, María (2013): «Una lectura de Heidegger en la España franquista. El caso de Manuel Sacristán», *Sociología Histórica*, 2, pp. 75-76. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4598402.pdf>.
- GÓMEZ-GUTIÉRREZ, Juan José y ANCHÚSTEGUI-IGARTUA, Esteban (2020): «Gramsci: sobre la delimitación entre estética y política», *Revista Filosofía us*, 19, pp. 88. <https://doi.org/10.18273/10.18273/revfil.v19n2-2020005>.
- GONZÁLEZ CUEVAS, Pedro Carlos (2007): «La derecha tecnocrática», en Fernando DEL REY REGUILLO (COORD.): *Las derechas: tecnócratas, liberales y neocons*. Madrid: UNED, pp. 23-48.
- GRAMSCI, Antonio (1986): *Introducción a la filosofía de la praxis*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- GRAMSCI, Antonio (1974): *La formación de los intelectuales*. Barcelona: Grijalbo.
- GRAMSCI, Antonio (1975): *Quaderni del carcere*. Turín: Einaudi.
- GUTIÉRREZ LÓPEZ, Antonio (2017): *Dinámica sindical y política durante el franquismo y la transición en Córdoba (1960-1980)*. Córdoba: Universidad de Córdoba.
- GUTIÉRREZ LÓPEZ, Antonio (2007): «Movilizaciones obreras y represión de la oposición en Córdoba (1966-1970)», *Ámbitos. Revista de estudios de ciencias sociales y humanidades*, 18, pp. 43-49. Tomado de: <https://helvia.uco.es/xmlui/handle/10396/12775> [8/10/21].
- HERMET, Guy (1986): *Los católicos en la España franquista. Crónica de una dictadura*. Madrid: CIS.
- JURADO ARROYO, Rafael (2003): «La cultura como vía de escape y resistencia al régimen franquista: los cineclubs en Córdoba», en Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur: *Actas del III Congreso de Historia de Andalucía*, vol. 4. Córdoba: pp. 433-450.
- LEIVA RUBIO, Gabriel (2021): «El hegelianismo y Kierkegaard», *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 124: pp. 1-35. <https://doi.org/10.15332/25005375.5855>.
- MAURI, Marta (2012): «Los movimientos obreros católicos bajo el franquismo ¿una oposición tolerada?», en Alejandra IBARRA AGUIREGABIRIA (COORD.): *No es país para jóvenes*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, pp. 1-20.

- MUÑOZ SORO, Javier (2011): «De los intelectuales y su pasado: usos públicos de la cultura antifranquista», *Alcores: revista de historia contemporánea*, 11, pp. 41-64.
- OBREGÓN, Eduardo (1960): «El cristianismo no es un anticomunismo», *Praxis*, 3, pp. 4-5.
- ORTEGA CABRERA, Agustín (2016): *Ética y Antropología en el Pensamiento Social Cristiano. Humanismo Integral desde la Doctrina Social de la Iglesia*. Murcia: Universidad de Murcia.
- OSUNA, Rafael (2003): «La alfabetización en Córdoba», en *Actas del III Congreso de Historia de Andalucía*, vol. 4. Córdoba: Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, pp. 485-506.
- PALOMAR GONZÁLEZ, Francisco (2018): «Juan XXIII, un espacio para la conquista de la libertad», en Luis NARANJO (coord.): *Lugares de Memoria de la ciudad de Córdoba*. Córdoba: Foro por la Memoria de Córdoba: pp. 194-226.
- PEÑA MUÑOZ, Miguel Ángel (2003): «Los cristianos en el movimiento obrero en Córdoba: (1946-1979)», en *Actas del III Congreso de Historia de Andalucía*, vol. 4. Córdoba: Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, pp. 789-805.
- RIVERA GÓMEZ, Andrés Felipe (2019): «Marx, el cristianismo y la violencia de lo sagrado. Hacia una anamnesis de la teología de la liberación», *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 121/140, pp. 109-129. <https://doi.org/10.15332/25005375.5473>.
- SÁNCHEZ MORENO, Manuel (2020): «Memoria, religión y democracia. Problemáticas de las relaciones entre la Santa Sede y España», *Historia Actual Online*, 51, pp. 153-166. <https://doi.org/10.36132/ha0.vi51.1875>.
- SARTORIUS, Nicolás y ALFAYA, Javier (1999): *La memoria insumisa. Sobre la dictadura de Franco*. Madrid: Espasa Calpe.
- SUGRANYES BICKEL, Domingo (2020): «Doctrina Social de la Iglesia y economía: ¿cómo abordar hoy las «cosas nuevas»?», *Razón y Fe*, 1448, pp. 311-321. <https://revistas.comillas.edu/index.php/razonyfe/article/view/14673/13152>. [12/10/21].
- TUSELL, Xavier (1977): *La oposición democrática al franquismo (1939-1962)*. Barcelona: Planeta.
- VÁZQUEZ, Francisco (2009): *La filosofía española: herederos y pretendientes: una lectura sociológica (1963-1990)*. Madrid: Adaba.

