ISSN: 1989-9289
DOI: https://doi.org/10.14201/fdp.31990
Ediciones Universidad de Salamanca / CC BY-NC-SA

# EL FRACASO DE LA DEMOCRACIA CRISTIANA EN LAS TRANSICIONES IBÉRICAS HACIA LA DEMOCRACIA. ESPAÑA Y PORTUGAL, UN ANÁLISIS COMPARADO*

*The Failure of Christian Democracy in the Iberian Trasitions to Democracy. Spain and Portugal, a Comparative Analysis*

**Adrián Magaldi Fernández**
*Universidad de Valladolid, España*
https://orcid.org/0000-0002-3241-8802 | adrian@magaldi.es

Fecha de recepción: 07/01/2025
Fecha de aceptación: 03/06/2025
Acceso anticipado: 12/01/2026

**Resumen:** El fracaso electoral de la democracia cristiana portuguesa y española durante los procesos de transición a la democracia de los años 70 resulta uno de los grandes interrogantes que sobrevuelan la compleja vertebración del centro-derecha en ambos países. En contra de todos los pronósticos realizados en la época, las marcas políticas identificadas con el proyecto democristiano nunca llegaron a representar el papel que desempeñaron en otros países europeos. Para comprender dicha peculiaridad, pretende analizarse la evolución del catolicismo político en ambos países, la vertebración de los diferentes partidos que aspiraron a representar a la democracia cristiana, los programas ideológicos defendidos ante unos países en proceso de cambio, la actitud de la Iglesia católica y la jerarquía eclesiástica, o la composición de sus bases electorales y los resultados obtenidos en los primeros comicios. En definitiva, el propósito de este artículo es trazar un recorrido comparado entre las experiencias democristianas de España y Portugal para, a través de sus similitudes y diferencias, comprender los motivos de esa singular transición del centro-derecha portugués y español. A través de fuentes primarias —documentos internos y material de prensa—, así como de

* Esta investigación se enmarca dentro del Proyecto «Religión en transición: el factor religioso en la construcción de la democracia española (1968-1992)» (PID2022-139462NB-I00).

**Cómo referenciar este artículo / How to reference this article:**
Magaldi Fernández, A. (2026). El fracaso de la democracia cristiana en las transiciones ibéricas hacia la democracia. España y Portugal, un análisis comparado. *El Futuro del Pasado, 17*, pp. 763-802. https://doi.org/10.14201/fdp.31990

la numera bibliografía existente a partir de la historiografía de ambos países, pretende alcanzarse un mejor conocimiento sobre el fracaso de la democracia cristiana como alternativa política en España y Portugal.

**Palabras clave:** Historia política; democracia cristiana; transición democrática; España; Portugal.

**Abstract:** The electoral failure of Christian democracy in Portugal and Spain during the transition to democracy in the 1970s is one of the great questions surrounding the complex structure of the centre-right in both countries. Contrary to all predictions made at the time, the political brands identified with the Christian democratic project never came to play the role they played in other European countries. To understand this peculiarity, the aim is to analyse the evolution of political Catholicism in both countries, the structure of the different parties that aspired to represent Christian democracy, the ideological programmes defended in that countries undergoing change, the attitude of the Catholic Church and the ecclesiastical hierarchy, and the composition of their electoral bases and the results obtained in the first elections. In short, the purpose of this article is to draw a comparative path between the Christian democratic experiences of Spain and Portugal in order, through their similarities and differences, to understand the reasons for this singular transition of the Portuguese and Spanish centre-right. Through primary sources —internal documents and press material— as well as the extensive bibliographical material existing from the historiography of both countries, the aim is to achieve a better understanding of the failure of Christian democracy as a political alternative in Spain and Portugal.

**Keywords:** Political history; Christian democracy; democratic transition; Spain; Portugal.

**Sumario:** 1. Introducción; 2. Los grupos democristianos de Portugal y España; 2.1. Los primeros democristianos: dificultades, divisiones y conflictos; 2.2. La vertebración de las opciones democristianas en la hora del cambio; 3. Las bases ideológicas de los democristianos peninsulares: entre la contención y la presión; 4. La jerarquía eclesiástica ante la democracia cristiana: un pragmatismo disfrazado de neutralidad; 5. Esperanzas truncadas: militancia y bases sociales de la democracia cristiana ante las primeras elecciones; 6. A modo de conclusión; 7. Referencias bibliográficas.

## 1. INTRODUCCIÓN

Cuando a mediados de la década de 1970 se iniciaron los procesos de transición hacia la democracia en Portugal y España, uno de los grandes interrogantes giraba en torno a la forma en que iban a vertebrarse las nuevas alternativas de centro-derecha después de largas décadas de dictaduras conservadoras. Si en 1974 se producía en Portugal la Revolución de los Claveles provocando la caída del Estado Novo, vigente desde 1933 —aunque ya desde 1926 existía una realidad dictatorial—, en España era la muerte del dictador Francisco Franco en 1975 la que iniciaba un proceso de cambio respecto al régimen vigente desde su triunfo en la Guerra Civil en 1939. Ante ese interrogante, todos los análisis de la época especularon con que ese

nuevo espacio de un centro-derecha democrático sería ocupado por opciones de signo democristiano, que, según Juan José Linz (1967), estaban llamadas a desempeñar un papel clave.

La democracia cristiana se trató de una de las grandes alternativas políticas en la Europa posterior a la Segunda Guerra Mundial al combinar los principios del humanismo cristiano, el catolicismo liberal y la doctrina social de la Iglesia (Fogarty, 1964; Mayer, 1980). Pese a ello, carecía de un manifiesto o corpus doctrinal que dotara a dicha ideología de la homogeneidad típica de otros proyectos políticos de la época. Las diferentes formaciones democristianas consiguieron asentarse en el contexto postbélico favorecidas por la necesidad de regenerar el espacio de la derecha tras el auge de los fascismos y plantear una alternativa sólida al comunismo que estuviera desprovista de acusaciones de colaboracionismo. Así fueron vertebrándose partidos de signo democristiano que contaron con el respaldo crucial de la jerarquía eclesiástica, dotados de unos liderazgos que conectaban con las formaciones de signo cristiano previas a la guerra, y con una militancia procedente de movimientos de apostolado laico como Acción Católica. Así, la democracia cristiana logró ejercer un papel clave en diferentes países, siendo los casos más significativos los de la DC italiana (Democracia Cristiana), la CDU alemana (Unión Demócrata Cristiana) o el MRP francés (Movimiento Republicano Popular) durante la IV República. Igualmente, desempeñaron el papel de principal alternativa de la derecha en países como Austria, Países Bajos, Bélgica y Luxemburgo (Corduwener, 2023). Todas estas formaciones colaboraban y compartían espacios de debate, reflexión y actuación a través de la Unión Mundial Demócrata Cristiana y, a escala europea, mediante la influyente NEI (*Nouvelles Équipes Internationales*), rebautizada en los años 60 con el nombre de Unión Europea Demócrata Cristiana (UEDC). Ante esta situación, analizada la realidad sociológica y política de los países ibéricos, parecía lógico pensar que, en el momento en que se produjera el fin de sus sistemas dictatoriales, la democracia cristiana desempeñaría un papel análogo al jugado en otros países de la Europa occidental. Sin embargo, cuando en Portugal y España tuvieron lugar sus primeras elecciones democráticas, aquellos pronósticos no tardaron en mostrarse erróneos. En Portugal, tras celebrarse las elecciones de abril de 1975, la democracia cristiana representada por el Centro Democrático Social (CDS) quedó relegada a la cuarta posición, a gran distancia del resto de opciones políticas. En España, los comicios de junio de 1977 supusieron una derrota aún mayor, pues el Equipo de la Democracia Cristiana no consiguió ni un solo diputado, tan solo alcanzando una reducida representación aquellos democristianos que habían renunciado a la pureza de los ideales integrándose en la ecléctica Unión de Centro Democrático (UCD).

El objetivo de este artículo es realizar un acercamiento a las razones del fracaso de la democracia cristiana en Portugal y España a través de un análisis comparado. En los últimos años se ha observado un creciente interés por dicha óptica, especialmente en España por parte del grupo de la Universidad de Sevilla. Ángeles González

Fernández (2022) o Gregorio Sabater (2022) han estudiado el centro-derecha en las transiciones peninsulares y las denominadas sinergias ibéricas, aunque primando el análisis de las fuerzas que resultaron victoriosas en la pugna por dicho espectro, es decir, Unión de Centro Democrático en España y el Partido Social Demócrata (PSD) en Portugal —en un primer momento conocido como Partido Popular Democrático (PPD)—. Más relegado ha quedado el análisis de aquellos grupos del centro-derecha que, pese a las amplias expectativas, fracasaron, tal y como fue el caso de los democristianos. Las fuerzas de este signo durante los años del cambio de régimen apenas han sido estudiadas en España por Natalia Urigüen (2017) y Adrián Magaldi (2023), mientras que en Portugal ha recibido menor interés, tan solo destacando las recientes aproximaciones de André Paris (2014). Ahora, este artículo pretende entrelazar la historia de ambos fracasos para comprender sus razones, similitudes, diferencias e influencias. Se trazará así un recorrido paralelo a través del análisis de la vertebración de los grupos y líderes que apelaron a dicho espectro, sus bases ideológicas, sus apoyos y militancia y, finalmente, sus resultados electorales. Para ello se recurrirá al diverso material bibliográfico existente para los casos portugués y español, así como a diferentes fuentes primarias, como documentos internos de las formaciones democristianas. Será así un recorrido histórico que permitirá arrojar luz sobre el fracaso de la democracia cristiana en las transiciones ibéricas de los años 70.

## 2. LOS GRUPOS DEMOCRISTIANOS DE PORTUGAL Y ESPAÑA

El primer elemento indispensable a la hora de trazar un acercamiento a la historia de la democracia cristiana portuguesa y española es identificar a los grupos o partidos que asumieron dicha identidad. En ambos casos van a surgir desde una realidad muy diferente a los grandes partidos democristianos europeos, herederos de unos grupos católicos previos a la guerra que se reformularon tras la experiencia antifascista. El contexto portugués y español va a derivar en un origen y evolución distinto a tales grupos, imprescindible de analizar para conocer su evolución y dificultades en el momento de la democratización.

### 2.1. *Los primeros democristianos: dificultades, divisiones y conflictos*

Tanto en Portugal como en España, la democracia cristiana surgió en un contexto de amplias dificultades. Los grupos católicos que a comienzos de siglo XX podían haberse convertido en el núcleo de una futura democracia cristiana —como en Italia sucedió con el *Partito Popolare* o en Francia con el *Parti Démocrate Populaire*—, se vieron truncados por la deriva de ambos países. Las movilizaciones católicas de comienzos de siglo frente a las políticas anticlericales acabaron canalizándose hacia

unos sistemas dictatoriales que hicieron de la identidad religiosa uno de sus pilares, frustrando lo que hubiera podido ser su evolución hacia la democracia cristiana, que se vio obligada a emerger desde minúsculos grupos de la clandestinidad. Así, el camino recorrido por el catolicismo político hasta los años de ambas transiciones supone una historia imprescindible para comprender la situación en que la democracia cristiana llegó a los procesos transicionales.

En Portugal, la historia de la democracia cristiana se vio truncada por la experiencia salazarista. En una fecha tan temprana como 1901 apareció en Coimbra el denominado Centro Académico de Democracia Cristã, una organización que, pese a la utilización de dicho apelativo, todavía se encontraba lejos de lo que esta ideología supondría. Se trataba de un grupo de carácter intelectual y de signo confesional, subordinado a las directrices de la jerarquía eclesiástica, cuyo mayor interés residía en el estudio de la doctrina social de la Iglesia católica (Cruz, 1980, pp. 269-270). Fue después de la proclamación del régimen republicano en 1910 cuando, en respuesta a las políticas anticlericales, nació el Centro Católico Português (CCP), pequeña formación liderada por António Lino Neto con un proyecto conservador nutrido de principios tradicionalistas y nacionalistas, suponiendo una formación de signo más confesional que proto-democristiano (Almeida, 2011). No obstante, dicho grupo desapareció después del Golpe de Estado que en 1926 puso fin a la democracia y, especialmente, cuando el nuevo régimen dictatorial se vertebró en torno al Estado Novo, definido por quien sería su jefe de Gobierno, António de Oliveira Salazar. Hombre procedente del CCP, Salazar construyó una dictadura autoritaria, nacionalista, conservadora, corporativista y maurrasiana con un claro signo católico en todas sus directrices políticas, aunque nunca se asumió la confesionalidad del Estado (Cruz, 1988). Los grupos católicos previos acabaron integrados en el partido único, la União Nacional, más tarde rebautizado como Ação Nacional Popular. De este modo, el catolicismo político de comienzos de siglo se disolvió en una experiencia autoritaria imposible de conectar con un modelo democristiano.

El auténtico germen de la primera experiencia democristiana portuguesa llegó en la década de los 50. En esta coyuntura, ciertos jóvenes vinculados al mundo católico empezaron a rechazar la mortecina vida del régimen, sintiéndose atraídos por el pensamiento de filósofos católicos progresistas del extranjero como Jacques Maritain o Emmanuel Mounier pero, también, por las emergentes formaciones democristianas que estaban protagonizando el proceso de unidad europea. Ese sentimiento se visualizó de forma abierta durante el congreso de la *Juventude Universitária Católica* de 1953, así como en su primera gran iniciativa colectiva, la revista *Encontro*. Nacida en 1956, los promotores de *Encontro* abordaban en sus páginas los problemas del país desde un punto de vista sociológico tras el que se dejaba entrever su crítica al régimen y su defensa de una implicación más directa de los católicos frente a las injusticias de la política portuguesa (Gomez, 2005). Dispuestos a una mayor intervención en la vida pública, cuando en 1958 se celebraron elecciones

presidenciales, estos grupos juveniles respaldaron la candidatura independiente de Humberto Delgado frente al oficialismo representado por Américo Tomás, aunque todo estaba organizado para que este ganara los comicios y accediera a la Jefatura del Estado. El sentimiento de disconformidad fue en aumento entre una juventud católica que, impulsada por João Bénard da Costa (2003), pareció alumbrar la idea de crear un partido de signo democristiano en torno a los sectores pronto conocidos como los católicos progresistas. El impulso definitivo llegó durante las elecciones parlamentarias de 1961, cuando en los frustrados intentos de las listas opositoras concurrieron por primera vez reconocidos católicos, como Francisco Lino Neto, Francisco Sousa Tavares o António Alçada Baptista (Figueiredo, 1994, p. 173). Este último sería el que para muchos apareció como hipotético líder de un nuevo catolicismo político.

António Alçada Baptista era un célebre abogado que también ejercía como jefe de la editorial Moraes, el cual logró capitalizar en torno a su persona el sentir de gran parte de los jóvenes católicos progresistas. Su gran iniciativa colectiva sería una nueva publicación, *O Tempo e o Modo. Uma revista de pensamento e acção*, cuyo primer número apareció en 1963. Con António Alçada Baptista como director y João Bénard da Costa como redactor jefe, la revista declaró nacer para hacer frente a «un estado de crisis de conciencia colectiva» y luchar contra la realidad existente desde «una concepción liberadora y progresista de la historia y de la persona humana»[1]. Las páginas de *O Tempo e o Modo* no tardaron en convertirse en un foro de encuentro y discusión de las ideas democristianas en oposición al régimen, publicando en sus páginas figuras como Francisco Sá Carneiro, Alberto Vaz da Silva, Pedro Tamén o José Pedro Pinto Leite, aunque también dio cabida a personas no situadas en la órbita del pensamiento católico, como Mario Soares, u otras que habiéndolo estado evolucionaron hacia posiciones de izquierda revolucionaria, como Nuno Bragança (Figueiredo, 1994). Aquella unidad conseguida en torno a la revista hizo pensar en su posible evolución hacia una democracia cristiana clandestina. El propio António Alçada Baptista viajó al exterior y mantuvo contactos con grupos democristianos europeos, especialmente de Italia. Además, parecían surgir los primeros grupúsculos ocultos al amparo de ley de cooperativas, como fueron las asociaciones Confronto en Oporto o Pragma en Lisboa, cuyo catolicismo disidente se camuflaba bajo la supuesta identidad de una «Cooperativa de Difusión Cultural y Acción Comunitaria» que acabó siendo ilegalizada (Paris, 2014, p. 56). Pese a su progresiva actividad, la incapacidad y retrasos para pasar a una auténtica militancia política fueron devaluando y desintegrando a un grupo en el que muchos jóvenes católicos solo parecieron encontrar respuesta a sus demandas saltando a formaciones de izquierda. Una última oportunidad pareció llegar cuando, en 1968,

[1] Ideas recogidas en el «Editorial» publicado en el primer número de O Tempo e O modo, 1, janeiro 1963.

el estado de salud de Salazar obligó a desplazarlo del gobierno, siendo sustituido por Marcello Caetano.

Tras su llegada al poder, Caetano inició una pequeña apertura política conocida como la «primavera caetanista». Cuando su gobierno convocó elecciones parlamentarias en 1969, amplios sectores de la oposición confiaron en las posibilidades de cambio, y algunos católicos de la oposición como António Alçada Baptista concurrieron en la candidatura de la *Comissão Eleitoral de Unidade Democrática*. Sin embargo, el arrollador triunfo oficialista, consiguiendo todos los representantes en juego, pronto diluyó las promesas realizadas (Paris, 2014, p. 58). En ese momento, la oposición pareció perder cualquier esperanza en la apertura, aunque algunos se mantuvieron dispuestos a confiar y colaborar, como fue el caso de António Alçada Baptista. En una cierta mezcolanza de pragmatismo y posibilismo, depositó sus esperanzas en las promesas de cambio de Caetano, llegando a acercarse a su círculo y publicar junto a él un libro de conversaciones difundiendo su pensamiento (Baptista, 1973). Aquel posicionamiento dinamitó la unidad de los que todavía permanecían unidos en torno a su liderazgo, diluyendo los cada vez más debilitados lazos de un catolicismo progresista que se difuminó en diversas opciones y militancias (Barreto, 2004). De esta manera, a mediados de la década de los 70, la democracia cristiana que parecía estar formándose en Portugal acababa de perder a su hipotético líder y a sus principales cuadros.

Similar a la experiencia portuguesa fue el origen y evolución de los democristianos españoles. Las primeras referencias a dicha identidad aparecieron en 1919 con el Grupo de la Democracia Cristiana de Severino Aznar, un proyecto de mayor contenido académico que político promovido por antiguos tradicionalistas interesados por la renovación del catolicismo que supuso la doctrina social de la Iglesia (Orella, 1999). En el terreno político, el primer grupo asimilable a la democracia cristiana fue el efímero Partido Social Popular. Fundado en 1922 en torno a un catolicismo popular y social, su futuro se vio truncado con la llegada de la dictadura de Miguel Primo de Rivera un año después. El catolicismo político solo reapareció con la Segunda República en torno a la Confederación Española de Derechas Autónomas (CEDA) de José María Gil-Robles, cuya reacción frente a las políticas laicistas y anticlericales republicanas la situaron más cerca de un proyecto confesional que proto-democristiano (Tusell, 1986). Cualquier posible evolución se vio truncada tras el golpe de Estado de 1936 y el inicio de una Guerra Civil en la que los sectores católicos quedaron alineados con el vencedor bando franquista. Aunque Gil-Robles se desmarcó de la dictadura surgida, las bases católicas fueron un pilar fundamental de la nueva España de Francisco Franco, un régimen caudillista cuyo partido único, FET de las JONS —más tarde conocido con el difuso nombre del Movimiento Nacional— aunó el pensamiento conservador, falangista, tradicionalista y nacionalcatólico, sirviendo así a una dictadura que asumió la confesionalidad del Estado. El colaboracionismo desarrollado por el catolicismo político con el régimen franquista frustró su posible

deriva hacia la democracia cristiana, por mucho que algunos de sus miembros trataran de identificarse con ella desde una visión desideologizada con escasos referentes doctrinales (Tusell, 1990). Solo durante los momentos finales de la dictadura, algunos de estos católicos colaboracionistas evolucionaron hacia auténticos postulados identificables con una democracia cristiana de signo conservador.

Pese a esa vinculación con la dictadura, desde el comienzo surgieron ciertas críticas en algunos sectores católicos, aunque inicialmente con un sentido conservador discrepante con las políticas estatistas del falangismo. Las críticas desde un catolicismo democrático solo llegaron a finales de los años 40, promovidas por jóvenes procedentes del mundo universitario y los movimientos de apostolado laico. Estos sectores mostraron un creciente interés por el pensamiento de filósofos extranjeros como Maritain y Mounier, así como por el referente de los partidos democristianos europeos de posguerra, lo que permitió que pronto surgieron iniciativas que, a diferencia de Portugal, tuvieron una mayor vocación política (Barba, 2001). Las esperanzas despertadas por la caída de unas dictaduras del Eje con las que el franquismo había colaborado, generaron después de 1945 la esperanza de un inminente fin de la dictadura. Surgieron iniciativas que alumbraron pequeñas formaciones clandestinas de inspiración democristiana, como la Democracia Social Cristiana (DSC) de José María Gil-Robles o la Izquierda Demócrata Cristiana (IDC) de Manuel Giménez Fernández (Barba, 2001, pp. 69-96). Pese a todo, su escasa proyección y las disputas personalistas por su liderazgo dividieron a su mermada militancia entre ambas opciones, incapaces de unir fuerzas más allá de su colaboración en torno a un Equipo de la Democracia Cristiana de mayor operatividad en sus intentos de reconocimiento exterior que en su actividad interior. Sus opciones reales solo parecieron aumentar con la aparición de una figura asumida como la única capaz de dar proyección a la democracia cristiana española: Joaquín Ruiz-Giménez.

Ruiz-Giménez se trataba de un abogado y profesor universitario que había desempeñado diversos cargos en los primeros años del franquismo, llegando a ocupar la cartera de Educación entre 1951 y 1956. Durante ese período, intentó emprender un proceso de apertura cultural que no tardó en provocar su destitución (Muñoz Soro, 2006a, pp. 268-275). El fracaso de su colaboración con la dictadura y la renovación del pensamiento católico tras el Concilio Vaticano II le hicieron distanciarse del régimen, comenzando a defender la necesidad de un cambio político desde fórmulas identificadas con el pensamiento democristiano. Reacio a saltar a una militancia antifranquista, decidió actuar desde el campo editorial, motivo por el que en 1963 fundó la revista *Cuadernos para el Diálogo*, en cuyas páginas se mezclaba lo político con lo cultural (Muñoz Soro, 2006b). En su primer número, la nueva publicación decía nacer «con el honrado propósito de facilitar la comunicación de ideas y sentimientos entre hombres de distintas generaciones, creencias y actitudes» que solo estaban obligados a compartir «un mutuo respeto personal, una alerta sensibilidad para todos los valores que dan sentido y nobleza a la vida

humana, y un común afán de construir un mundo más libre, más solidario y más justo»[2]. A su iniciativa atrajo a numerosos jóvenes democristianos a los que había conocida en sus labores docentes, como Pedro Altares, Gregorio Peces-Barba, Javier Rupérez, Eugenio Nasarre y Óscar Alzaga, pero también a figuras procedentes de aquellas primeras iniciativas democristianas de finales de los 40, como Fernando Álvarez de Miranda o Íñigo Cavero. En sus páginas también colaboraron personalidades vinculadas a la izquierda, en un intento por desarrollar en clave española el diálogo católico-marxista (Pando, 2004, esp. pp. 175-193). Pese a su creciente relevancia, Ruiz-Giménez parecía resistirse a asumir un auténtico liderazgo político, provocando la evolución de algunos de sus discípulos hacia grupos de izquierda o hacia una visión del catolicismo más próxima al socialismo cristiano, por mucho que mantuvieran la etiqueta democristiana. Así, a finales de los años 60, la democracia cristiana española parecía dirigirse hacia una irrelevancia que se superó cuando, en 1969, Ruiz-Giménez asumió su liderazgo efectivo.

Las razones de su salto definitivo a la política vinieron determinadas por el estado de excepción proclamado en 1969, el cual supuso el arresto de varios de sus colaboradores. Cualquier esperanza de evolución real del franquismo quedaba superada. Fue entonces cuando aceptó la oferta de liderar la antigua formación de Giménez Fernández, desprovista de dirigente desde su reciente fallecimiento. De este modo, asumió la presidencia de un partido que pasó a denominarse Izquierda Democrática (ID), eliminando la referencia cristiana de su nombre como símbolo de la aconfesionalidad posconciliar pese a que mantuviera el humanismo cristiano como su eje fundamental (Ortega, 1995). Su prestigio concedió un nuevo impulso a la democracia cristiana, favorecido por la decisión de dotar a ID de actividad paralegal camuflada como sociedad de estudios: IDSA (Información y Divulgación Sociedad Anónima). Además, consiguió que los círculos democristianos alcanzaran mayor prestigio cuando, en 1972, el Equipo de la Democracia Cristiana fue reconocido como miembro del Bureau político de la UEDC. Esto facilitó que el Equipo evolucionara de una mera plataforma a una auténtica confederación política, aunque sus integrantes mantuvieron la autonomía de sus respectivos grupos. Así, en 1973 quedó vertebrada la alternativa democristiana en torno al Equipo, del que además de ID también formaron parte la DSC de Gil-Robles —rebautizada como Federación Popular Democrática (FPD)— y grupos de carácter subestatal como el Partido Nacionalista Vasco, Unió Democrática de Cataluña y Unió Democrática del País Valencià (Barba, 2001, pp. 214-215). Ruiz-Giménez, aunando su prestigio y la presidencia del grupo mayoritario, aparecía como el gran impulsor de la democracia cristiana española, al permitir que sus principales figuras llegaran aglutinadas y con esperanzas a los momentos finales de la dictadura franquista.

[2] Ideas recogidas en «Razón de ser», editorial publicado en el primer número de Cuadernos para el Diálogo, 1, octubre 1963.

En definitiva, los democristianos portugueses y españoles vivieron una travesía más difícil que sus homólogos europeos. Ante unas dictaduras prolongadas que hacían del catolicismo uno de sus pilares identitarios, los primeros democristianos nacieron desde la clandestinidad, con frecuencia desde iniciativas no plenamente políticas, sino ocultas como asociaciones o publicaciones. No obstante, en España fue posible una mayor vertebración partidista ante una militancia más organizada por sus esperanzas de un rápido fin de la dictadura tras la Segunda Guerra Mundial. En cualquier caso, sus opciones reales solo cristalizaron en los años 60 con la aparición de dos hipotéticos líderes, António Alçada Baptista y Joaquín Ruiz-Giménez. Mientras el español consagró su proyección y conservó un grupo de fieles en torno a su persona, la unidad alcanzable por su correligionario se vio frustrada cuando este atendió a las promesas aperturistas del régimen portugués, algo que Ruiz-Giménez no parecía creer posible en España después de sus propios fracasos en los años 50. Así, la situación a la que llegaban ante el fin del régimen parecía más favorable a los democristianos españoles.

### 2.2. *La vertebración de las opciones democristianas en la hora del cambio*

Cuando ambos regímenes dictatoriales llegaron a su fin a mediados de la década de los 70, los grupos católicos afrontaban su futuro inmediato en diferentes condiciones. Mientras en Portugal surgió una nueva democracia cristiana ante un centro-derecha que aparecía desprovisto de hombres y oportunidades tras su reciente crisis, en España los democristianos llegaban en unas mejores condiciones, pronto diluidas ante las disputas generadas por un preciado espacio político.

El fin de la dictadura portuguesa llegó el 25 de abril de 1974 con la Revolución de los Claveles protagonizada por el Movimiento de las Fuerzas Armadas, que derrocó al gobierno de Marcello Caetano. Comenzó entonces un proceso de transición con el general António de Spínola situado en una jefatura del Estado desde la que contemplaba con preocupación la creciente radicalización y poder de los grupos de izquierdas (Maxwell, 1999). Pese a los antiguos pronósticos sobre la aparición de una gran fuerza que cubriera el centro-derecha tras el fin de la dictadura, dicho espacio aparecía desierto tras el desmembramiento de aquella incipiente democracia cristiana. Incluso un antiguo católico progresista como Sá Carneiro pasó a liderar un Partido Popular Democrático (PPD) que, pese a su proyección sobre un centro-derecha sociológico, apeló a una socialdemocracia a la portuguesa que buscaba el ingreso en la Internacional Socialista (Silva, Silva, 2019, pp. 19-20). El espectro del centro-derecha solo comenzó a recomponerse mediante la iniciativa de nuevas figuras que no tardaron en buscar en el referente democristiano una forma de asimilarse con el espacio que estos grupos ocupaban en Europa. Sin embargo, a diferencia de los democristianos europeos, en este caso no fue promovida por miembros de la oposición y la resistencia a la dictadura, sino por sectores

procedentes del colaboracionismo reformista que parecían partir de una idea más desideologizada del proyecto. La primera referencia apareció en torno al Partido da Democracia Cristã (PDC), fundado en mayo de 1974 por un desconocido Nuno Calvet de Magalhaes. Aunque el PDC decía nacer para agrupar a democristianos liberales y conservadores procedentes del antisalazarismo, lo cierto es que en sus filas militaban diversos colabores con el régimen, situando a la formación más cerca de un conservadurismo católico que de una auténtica democracia cristiana (Marchi, 2012). Tras la ilegalización de diversas fuerzas de extrema derecha tras las movilizaciones del 28 de septiembre de 1974 contra el Proceso Revolucionario en Curso, el PDC se situó como la fuerza más conservadora del espectro político portugués. El partido trató de sobrevivir a las dificultades ofreciéndole su liderazgo al mayor José Sanches Osório —uno de los militares que protagonizaron la Revolución de los Claveles—, quien otorgó al partido una mayor proyección y buscó el reconocimiento de la Unión Europea Demócrata Cristiana. Sin embargo, la formación parecía, de facto, situarse como refugio sustitutivo de la extrema derecha (Marchi, 2012). En realidad, el grupo que se hizo con el dominio de la etiqueta democristiana fue el Partido do Centro Democrático Social (CDS).

El origen del CDS aparece vinculado a la acción de Diogo Freitas do Amaral y Adelino Amaro da Costa, ambos procedentes del tardocolaboracionismo reformista en lo que se conoció como la *nova direita marcelista*. Freitas do Amaral se trataba de un profesor universitario próximo a los ambientes académicos de Marcello Caetano. Aunque se había negado a asumir cargos políticos en el régimen —rechazó la cartera de Justicia— aceptó integrarse en la cámara corporativa, donde promovió un ala reformista caracterizada por un discurso liberal y europeísta que decía tomar como referente el pensamiento giscardiano (Paris, 2014). Por su parte, Amaro da Costa se movía en un reformismo influido por el humanismo cristiano que había difundido a través de una actividad periodística que, incluso, le llevó a ser interrogado por la policía política, la PIDE (*Polícia Internacional e de Defesa do Estado*). Sin embargo, llegada la primavera marcelista, accedió a colaborar como director de la Oficina de Estudios y Planificación del ministro de Educación, José Veiga Simão, principal promotor del aperturismo caetanista (Meneses, 2021, pp. 17-20). Cuando el 25 de abril se produjo la caída del Estado Novo, estos sectores de la *nova direita marcelista* parecieron quedar relegados del mapa político. Fue el general Spínola quien rescató a estos jóvenes colaboracionistas al buscar en ellos unos aliados con los que agrupar un nuevo centro-derecha, por entonces desaparecido del país, que pudiera contener a los partidos de izquierdas y los excesos revolucionarios (Rodrigues, 2010, pp. 296-297). Bajo dicho amparo, en julio de 1974 fue anunciada la creación del CDS, presidido por Freitas do Amaral y con Amaro da Costa como secretario general, promovidos como líderes por la escasa proyección de su pasado colaboracionismo, pero también con el lastre de ser poco conocidos por la opinión pública. Aunque Spínola trató de remediarlo nombrando a Freitas

do Amaral miembro del Consejo de Estado, esto apenas tuvo valor para un CDS que contempló con frustración cómo otras fuerzas ocupaban carteras en el gobierno provisional y aprovechaban dicha proyección para asentar la imagen de sus líderes. Tras su formación, el CDS declaró su vocación política de centro y su intención de representar a una derecha moderada y reformista que aunase el referente liberal y el humanismo personalista de inspiración cristiana[3]. De esta manera, en sus orígenes el CDS no nacía con el propósito de ser una formación puramente democristiana, aunque en su directiva destacara alguien tan influido por dicho pensamiento como Amaro da Costa (Robinson, 1996; Paris, 2014). El acercamiento pragmático del CDS a la democracia cristiana solo llegó después de los sucesos del 28 de septiembre, cuando la ilegalización de numerosas formaciones conservadoras y el abandono de la jefatura del Estado por parte del general Spínola, los llevó a buscar fórmulas que garantizaran su supervivencia.

El CDS contrató entonces los servicios de una consultoría política holandesa dirigida por Max Beauchez. Fue este quien les aconsejó asimilarse a los proyectos de formaciones europeas a través de la vinculación con agrupaciones internacionales que les proporcionaran una imagen de homologación y respaldo externo. Su principal referencia era la posible integración en la Unión Europea Demócrata Cristiana, tesis aceptada por Amaro da Costa y, también, por Freitas do Amaral, después de despejar algunas dudas sobre la confesionalidad o el conservadurismo al que temía verse arrastrado por una opción cuyos principios admitía desconocer (Amaral, 1996, p. 261). Con su aprobación, Beauchez y Amaro da Costa emprendieron los primeros contactos con la UEDC, tarea en la que contaron con la ayuda externa de António Alçada Baptista, quien puso a su disposición muchos de los contactos que había establecido con los democristianos europeos durante los años 60. Incluso acompañó a Amaro da Costa en algunos de sus viajes al exterior para contactar con dirigentes democristianos alemanes e italianos. Fue así como el 22 de noviembre de 1974, el CDS fue admitido como miembro observador de la UEDC, asumiendo desde entonces una explícita referencia democristiana que divulgó a través de las páginas de su órgano de prensa oficial —*Democracia 74*— y desde unos manifiestos ideológicos delegados en Amaro da Costa como auténtico promotor nutrido por el humanismo cristiano. Pese a la salvaguarda alcanzada con el referente democristiano, el temor ante las inminentes elecciones era creciente, sobre todo ante unos líderes poco reconocidos. A finales de 1974, solo un 1 % de los portugueses decía conocer a Freitas do Amaral. En esta situación, dada la compartida apelación al espacio democristiano por el PDC, desde el CDS pensaron en unir fuerzas y promover una coalición con un más conocido Sanches Osório, quien aceptó la propuesta a cambio de que su grupo también fuera admitido como miembro observador de la UEDC (Paris, Marchi y Raimundo, 2019, p. 24). Después de que el CDS lograra alcanzar

[3] «Declaração de principios do CDS», en Amaral (1995, pp. 98-105).

las demandas del PDC, ambos partidos formalizaron en febrero de 1975 una alianza electoral bajo el nombre de União do Centro e Democracia Cristã. Aparecida como la gran representante de la democracia cristiana en Portugal, el problema se presentó cuando Sanches Osório huyó del país tras respaldar el fallido golpe de Estado del 11 de marzo de 1975, lo que provocó la ilegalización de su partido y empañó la imagen democristiana (Marchi, 2020). El CDS logró sobrevivir, desvinculándose de aquella acción y acentuando sus referencias a una democracia cristiana europea que sería incompatible con ese tipo de acciones. Pese a todo, su proyecto quedó seriamente perjudicado. El origen colaboracionista de sus promotores, unido a la deriva izquierdista del cambio y las progresivas ilegalizaciones, situaron a los democristianos portugueses como la opción más a la derecha del mapa político luso. De este modo, el CDS afrontaba las elecciones de abril de 1975 alejado de las posiciones que sus socios europeos representaban en sus respectivos países.

Mientras tanto, los democristianos españoles parecían afrontar en mejores condiciones el cambio iniciado cuando, en noviembre de 1975, se produjo la muerte de Franco y la llegada de la monarquía de Juan Carlos I. Aunque todavía con incertidumbres sobre el alcance de la reforma, los democristianos permanecían unidos en torno a Joaquín Ruiz-Giménez y la confederación del Equipo de la Democracia Cristiana, con unas opciones que parecían corroborar las primeras encuestas de opinión realizadas en el país. Sin embargo, esas mismas esperanzas complejizaron el mapa democristiano, pues los elevados pronósticos despertaron en muchos el deseo por identificarse con dicha opción (Martín de Santa Olalla, 2011). En la oposición, figuras como Jesús Barros de Lis o José Luis Lacruz promovieron grupos democristianos ajenos al Equipo, aunque nunca trascendieron el carácter de grupúsculos de tono personalista. Donde realmente pareció cobrar fuerza una marca democristiana alternativa a la representada por el Equipo fue entre católicos reformistas procedentes del colaboracionismo franquista. Estos sectores promovieron en 1975 la asociación Unión Democrática Española (UDE), la cual pretendían convertir en la representante de una democracia cristiana conservadora. Aunque carecía de reconocimiento por parte de los democristianos europeos, contaba con gran proyección social gracias a las redes clientelares construidas durante la dictadura. Sus principales promotores fueron el exministro franquista Federico Silva y el monárquico Alfonso Osorio, ministro en el primer gobierno de Juan Carlos I (Magaldi, 2018). Sin embargo, ambos tenían concepciones diferentes sobre el futuro de UDE. Silva era un conservador católico orgulloso de su pasado franquista que no tardó en abandonar el grupo para crear una derecha confesional en torno a Acción Democrática Española. Osorio, por su parte, era favorable a buscar vías de entendimiento con los democristianos de la oposición para formar una gran coalición democristiana en la que UDE representara su ala conservadora, mientras los miembros del Equipo supondrían su corriente progresista (Magaldi, 2018, pp. 242-243). Ya en el pasado, Osorio había promovido ciertas colaboraciones a través del Grupo Tácito, una firma

colectiva que, desde 1973, aglutinó a personalidades próximas al pensamiento cristiano —opositoras y colaboracionistas— con el propósito de publicar editoriales en la prensa para demandar una democratización del país (Powell, 1990). La ambición de Osorio era que dicha iniciativa saltara de los periódicos al mapa político que se estaba configurando. Las opciones de su propuesta crecieron cuando, en julio de 1976, se dio un impulso a la democratización con el nombramiento de Adolfo Suárez como presidente. Este designó a Osorio como vicepresidente, posición desde la cual promovió al cargo de ministros a varios dirigentes de UDE o miembros del sector colaboracionista de Tácito, como Andrés Reguera, Eduardo Carriles, Enrique de la Mata, Marcelino Oreja o Landelino Lavilla (Magaldi, 2022, pp. 253-254). Convencido de que Suárez podía liderar esa gran democracia cristiana, las posibilidades de su propuesta quedaron consagradas cuando UDE celebró su primer congreso en diciembre de 1976, asentando unos deseos de unidad que fracturarían a la democracia cristiana de origen antifranquista (Silva, 1993, p. 336).

El inicio de las primeras reformas democratizadoras provocó una crisis interna en el seno del Equipo. Algunos de sus principales hombres, como José María Gil-Robles o Joaquín Ruiz-Giménez, se mantuvieron en unas tesis rupturistas reacias a confluir con aquellos que habían permanecido leales al régimen hasta su final. Incluso Ruiz-Giménez promovió que las formaciones del Equipo se integraran en unas plataformas unitarias de la oposición de las que también formaban parte grupos socialistas y comunistas. Frente a dichas tesis, los miembros más moderados del Equipo, como Fernando Álvarez de Miranda, Íñigo Cavero y Óscar Alzaga, confiaron en las reformas emprendidas por el Gobierno y se mostraron dispuestos a atender a las llamadas a la convergencia realizadas por Osorio. Ante la incapacidad para convencer a sus compañeros, este sector abandonó el Equipo y fundó Izquierda Demócrata Cristiana, pronto rebautizada como Partido Popular Demócrata Cristiano (PPDC) (Álvarez de Miranda, 1985, pp. 101-120). Situado como un eje intermedio entre ambas facciones, sus dirigentes trataron de aprovechar dicha posición para alcanzar la unidad democristiana, pero las disputas por su futuro liderazgo y el rechazo a superar la división entre colaboracionistas y antifranquistas obstaculizó cualquier acuerdo. Además, a esta negativa se sumaba otro conflicto procedente de los sectores más progresistas del Equipo, aquellos aglutinados en torno a Izquierda Democrática. Cada vez más identificados con el socialismo cristiano, muchos de sus integrantes mostraban su predisposición a abandonar una identidad democristiana que ya consideraban superada. Solo la fidelidad a Ruiz-Giménez y los temores a sus consecuencias ante las inminentes elecciones y la necesidad de financiación externa, permitieron que el referente democristiano se mantuviera en dicho partido (Magaldi, 2023, p. 35). Aun así, era obvio que para algunos se había convertido en una etiqueta a la que permanecían vinculados de un modo más pragmático que ideológico. Ante esta realidad, la convergencia de toda la democracia cristiana resultaba imposible, por lo que, en abril de 1977, solo UDE y el PPDC se fusionaron en

el Partido Demócrata Cristiano (PDC), situado en una democracia cristiana moderada dispuesta a convertirse en una alternativa a la deriva izquierdista del Equipo. Mientras UDE ponía las bases sociales y la proximidad al poder, el PPDC aportaba la legitimación democrática que le confería la trayectoria opositora de sus miembros, a los que se concedió la dirección del partido (Orella, Díaz, 2002, p. 554). Pese a su evidente proyección, careció de auténticos líderes y del reconocimiento de la UEDC, aunque los democristianos alemanes —siempre más pragmáticos— mostraron cierto apoyo al PDC ante los riesgos percibidos en el futuro del Equipo (Urigüen, 2018).

Con unas elecciones cada vez más próximas, la otrora potente marca democristiana aparecía dividida y devaluada. Desde su cercanía al poder, Osorio promovió que la gente del PDC se aproximara a la plataforma de centro que se estaba conformando en torno al liderazgo de Adolfo Suárez, cuya popularidad y prestigio se habían disparado gracias a sus reformas democratizadoras. Vistas las confrontaciones en el marco democristiano, el amparo ofrecido por la etiqueta centrista y el carisma de Suárez aparecían como una estrategia pragmática que podía convertirse en un equivalente con el que cubrir el espectro del centro-derecha (Huneeus, 1985, p. 175). Bajo dicho propósito nació la coalición Unión de Centro Democrático (UCD), de la que formaron parte este grupo democristiano, pero, también, reformistas del régimen y grupos liberales y socialdemócratas procedentes de la oposición moderada. La idea de que el centrismo supusiera un equivalente funcional a la democracia cristiana se vio un tanto truncada cuando el centro evolucionó hacia una ecléctica alternativa de difusos perfiles ideológicos. Aunque el PDC promovió un último intento por incorporar a los integrantes del Equipo para reforzar el carácter democristiano de UCD, cuando esto se votó en los órganos internos de la democracia cristiana antifranquista no se alcanzaron los apoyos necesarios. De este modo, los democristianos españoles llegaron a las elecciones de junio de 1977 divididos (Alonso-Castrillo, 1996, p. 175). Mientras el Equipo se presentó bajo una identidad democristiana en la que muchos de sus miembros ya solo confiaban por un pragmatismo interesado en contar con apoyo internacional, el PDC se presentaba bajo una apariencia centrista guiado por el interés de ampararse bajo el paraguas protector del liderazgo suarista y su proximidad a los recursos del poder.

En definitiva, los democristianos portugueses y españoles afrontaron las primeras elecciones de sus respectivos países en una posición muy diferente de la esperada. Las condiciones del cambio y la correlación de fuerzas parecían haber devaluado a la marca democristiana hasta convertirla en una mera etiqueta bajo la cual ampararse o desvincularse en función del rédito electoral que se la pudiera conceder. Si en Portugal la derecha trató de unirse en torno a una identidad asumida en principio con carácter instrumental, sus potenciales representantes en España se dividieron entre quienes permanecían leales a una referencia en la que muchos ya solo confiaban por interés electoral y quienes renunciaron a la misma para

ampararse en la protección de la marca centrista. Desde las esperanzas iniciales, la democracia cristiana había evolucionado hasta aparecer como una mera etiqueta con mayor significado electoral que ideológico. Ante esta realidad, parece imprescindible preguntarse qué idea de la democracia cristiana tuvieron sus promotores en ambos países.

## 3. LAS BASES IDEOLÓGICAS DE LOS DEMOCRISTIANOS PENINSULARES: ENTRE LA CONTENCIÓN Y LA PRESIÓN

Pese a todas las dificultades, resulta evidente que, ante la llegada de las primeras elecciones democráticas, en ambos países existían formaciones que apelaban a la democracia cristiana. Sin embargo, su ideología resulta más confusa y compleja de definir, no solo por las peculiaridades peninsulares, sino también por las propias vaguedades de un proyecto democristiano carente de auténtico corpus teórico-doctrinal más allá de algunos lugares comunes en torno al humanismo y el personalismo cristiano (Invernizzi, 2019). Aunque la Unión Mundial Demócrata Cristiana trató de realizar un manifiesto internacional en estos años, su alcance fue limitado debido a la propia redefinición que el espectro democristiano parecía estar viviendo a escala internacional. Por un lado, se produjo un cambio generacional en los dirigentes de los principales partidos democristianos, con la llegada de unos jóvenes más pragmáticos alejados del idealismo y las necesidades estratégicas de posguerra. Por otro lado, se reflejaron los primeros síntomas de agotamiento del proyecto, con la pérdida del poder en Alemania, Austria y Bélgica, la completa irrelevancia a la que quedó condenada en Francia o, incluso, el retroceso electoral y la crisis interna que dividió a los democristianos de Italia. La Democracia Cristiana italiana afrontó sus problemas en el XIII Congreso de 1976 dividida en dos opciones: la corriente *dorotei* (conservadora y anticomunista, vinculada al mundo empresarial y la jerarquía católica) y la corriente *morotei* (situado en un catolicismo progresista y social partidario de una política de pactos con el Partido Comunista Italiano en torno al *compromesso storico*) (Leonardi, Wertman, 1989). La importancia de aquel congreso atrajo a numerosos invitados internacionales, ocupando un lugar especial los dos representantes procedentes de Portugal y España: Adelino Amaro da Costa y Joaquín Ruiz-Giménez. Cuando ambos tuvieron ocasión de pronunciarse respecto a las dos alternativas en disputa, evidenciaron sus diferentes concepciones de lo que debía de ser la democracia cristiana. Mientras Amaro da Costa mostró su simpatía por el candidato *dorotei*, Ruiz-Giménez mostró su deseo del triunfo del candidato *morotei*. Ante las dos vías que la democracia cristiana en Italia tenía planteadas para su futuro, resultaba evidente que portugueses y españoles partían de concepciones y modelos diferentes, marcados por las condiciones en las que el cambio político de sus respecticos países los había situado. Mientras los democristianos

portugueses desarrollaron desde la derecha un programa de contención frente a los cambios revolucionarios, los democristianos españoles —o, al menos, su mayoría— proyectaron desde la izquierda un programa de presión frente al programa de reformas del Gobierno.

En Portugal, la democracia cristiana ocupó un espacio más conservador del que era habitual en estas formaciones. El PDC siempre estuvo situado en un conservadurismo católico en el que, más allá de alguna referencia al personalismo cristiano y la doctrina social de la Iglesia, no llegó a realizarse un auténtico esfuerzo por asumir una identidad democristiana más allá del marco nominativo de sus siglas (Marchi, 2012). Un mayor esfuerzo se realizó desde el CDS, aunque, en sus primeras declaraciones, el referente democristiano fue marginal y, entre sus grandes dirigentes, su influencia parecía reducirse a la figura de Adelino Amaro da Costa. Cuando el principal promotor del CDS, Diogo Freitas do Amaral, anunció su propósito de crear un nuevo partido durante una entrevista concedida a la *Emissora Nacional* en mayo de 1974, indicó que su propósito era construir un partido de centro abierto a todos los demócratas identificados con el 25 de abril (Nunes, 2007). Este indicó que el CDS pretendía erigirse como un partido de carácter centrista, social y europeísta, que aglutinara a las diferentes corrientes del centro-derecha —de tipo neoliberal—, del centro —con un perfil más tecnocrático— y del centro-izquierda —procedentes del republicanismo histórico— (Frederico, 2001, pp. 385-386). Según manifestó el propio Freitas do Amaral (1996, p. 180), «yo era como Giscard, centrista, liberal y europeísta», y esa parecía ser la auténtica impronta que pretendía otorgar al partido más allá de las declaraciones realizadas. Incluso Amaro da Costa, pese a sus referencias al humanismo y al personalismo cristiano en una serie de artículos publicados en *Diário Popular* y *O Século*, asumía que el partido se situaba en un centrismo desprovisto de auténtico corpus doctrinal, definiéndolo como «una filosofía política de síntesis» dirigida a poner un equilibrio en la defensa de la democracia y la libertad[4]. Entre sus propuestas para el futuro inmediato, el CDS defendía la construcción de una democracia liberal y pluralista asimilable a las existentes en el mundo occidental, así como el reconocimiento de la iniciativa privada y la economía de mercado frente al creciente dominio de los postulados socialistas en Portugal[5]. No obstante, decía admitir una intervención del Estado que corrigiera las desigualdades sociales, favoreciera la redistribución de la riqueza y garantizara el acceso de los ciudadanos a unos servicios públicos esenciales. Respecto a los postulados de influencia católica, estos se limitaban a unas imprecisas referencias al humanismo personalista de tradición cristiana como vía para garantizar la dignidad de las personas y superar las

[4] Idea recogida en el artículo de Adelino Amaro da Costa publicado el 1 de julio de 1974 bajo el título «A força política necessária», disponible en Amaral (1995, pp. 79-82).

[5] «Declaração de principios do CDS», en Amaral (1995, pp. 98-105).

explotaciones que sufren los hombres[6]. Resultaba evidente el carácter marginal o secundario del componente democristiano en el ideario inicial del CDS.

La situación en el Centro Democrático Social comenzó a cambiar tras los sucesos de septiembre de 1974 y su posterior ingreso en la UEDC. Desde ese momento, las referencias a la democracia cristiana pasaron a ser habituales en las declaraciones de sus dirigentes, aunque internamente admitían que su acercamiento a dicha ideología «se produce más por la necesidad de contar con apoyo externo […] que a través de medios intelectuales o de lecturas» (Paris, 2018, p. 21). Sus referencias se acentuaron de forma definitiva después de la celebración de su primer congreso en el Palacio de Cristal de Oporto, el 25 de enero de 1975, cuando el encuentro hubo de suspenderse después de los ataques recibidos desde grupos de la izquierda radical, los cuales les mantuvieron allí retenidos durante cerca de 12 horas. Tras las muestras de solidaridad internacional recibidas desde círculos extranjeros, el CDS retomó a finales de febrero dicho congreso a puerta cerrada y consagró su giro democristiano a través de un ideario actualizado del que su principal teórico fue Amaro da Costa (Paris, Marchi, Raimundo, 2019, pp. 9-10). Así, el CDS definió el humanismo personalista de inspiración cristiana como la «filosofía básica de nuestra acción», la cual estaría «en armonía con las profundas convicciones e ideales del pueblo portugués»[7]. A las referencias generales a la democratización, ya presentes en sus orígenes, se sumaron numerosas ideas que tomaban como base una democracia cristiana conservadora dirigida a contener las «desviaciones revolucionarias» de una izquierda socialista dominante. Entre estas incorporaciones al ideario del CDS destacaron ideas con un trasfondo ético y moral de inspiración católica. El partido pedía garantizar «la protección de la familia como célula fundamental de la sociedad» y el deber del Estado para asistirla[8]. También incorporó una referencia a la necesidad de reconocer la libertad de enseñanza debido al derecho de los padres a elegir el tipo de educación que darían a sus hijos de acuerdo con sus convicciones, pero también como vía para proteger una educación privada favorable a los centros de titularidad religiosa[9]. El CDS llegó a incorporar a su ideario una defensa de la libertad de creencias como vía para garantizar la libre acción de la Iglesia y la plena autonomía en su propio orden, algo que según Amaro da Costa estaría en peligro debido al ascenso de los grupos comunistas. Incluso en el terreno económico, pese a mantenerse en la vía de un modelo de libre mercado corregido, el CDS aseguró en su ideario que toda libertad económica debía de orientarse de acuerdo con unos principios de justicia social basados en «el amor al prójimo y traducidos

[6] «Declaração de principios do CDS», en Amaral (1995, pp. 98-105).

[7] «Relatório do Secretário-Geral do CDS, Adelino Amaro da Costa (25-1-75)», en Amaral (1995, pp. 215-245).

[8] «Programa do CDS, 1975», en Amaral (1995, pp. 288-325).

[9] «Programa do CDS, 1975», en Amaral (1995, pp. 288-325).

en la mejora decidida de las condiciones de vida de los más necesitados», entroncando así con los postulados de la doctrina social de la Iglesia[10]. Llegada la campaña electoral, Diogo Freitas do Amaral haría suyo ese nuevo mensaje democristiano y, durante su intervención televisiva, aseguró: «El CDS es un partido en el sentido europeo, admitido dentro de la Unión Europea de la Democracia Cristiana. Esto significa que lo que el CDS pretende para Portugal es la misma política que, después de la guerra, los partidos democristianos europeos conocieron y ejecutaron con tanta brillantez y tanto éxito, especialmente en Italia y Alemania» (Amaral, 1996, p. 375). En definitiva, el CDS había evolucionado desde un ecléctico centro-derecha hasta un proyecto democristiano construido desde su dimensión más conservadora, guiado por las condiciones de una realidad política portuguesa que llevaron a los dirigentes del partido a desarrollar un programa de contención frente a los excesos revolucionarios y el auge de unas fuerzas de la izquierda de las que se consideraban víctimas.

Frente a dicho caso, la democracia cristiana española se situó en un espacio más progresista del que cabía esperar en una fuerza de dicho signo. El Equipo de la Democracia Cristiana se había mantenido en una evidente imprecisión respecto a su programa político debido a su carácter de confederación, en cuyo seno coexistían diversos partidos. Cuando en 1973 formalizaron dicha unidad, sus principios ideológicos parecían limitarse a una defensa del reconocimiento de los derechos y libertades que permitieran que el país evolucionara hacia un sistema democrático (Ortega, 2015, pp. 470-472). Más allá de una escueta referencia a «los valores del humanismo personalista y comunitario» que guiarían la acción de sus miembros, no se recogieron mayores referencias al pensamiento democristiano (Gil-Robles, 1976, p. 95). Durante el tardofranquismo y los inicios de la Transición fue habitual que los grupos opositores apenas desplegaran un programa ideológico-doctrinal, reduciendo su proyecto a unas tesis democratizadoras transversales cuya singularidad parecía limitarse a ciertas referencias a las familias ideológicas europeas de las que se sentían parte, como si la imagen proyectada por dicha denominación significara suficiente *per se*. En el caso democristiano, esto se acentuaba por su condición de coalición y las discrepancias sobre un desarrollo programático compartido. Todavía en enero de 1976, cuando ya muerto Franco los miembros del Equipo lograron celebrar sus primeras jornadas públicas, su Declaración Final continuaba centrándose en alcanzar la ruptura mediante el inicio de un proceso constituyente, la formación de un gobierno provisional, una amnistía de los delitos políticas, el reconocimiento de las libertades públicas y la celebración de elecciones libres (Magaldi, 2023, p. 30). Esto no impedía que sus diferentes formaciones desplegaran, de forma independiente, un ideario más detallado. Aunque tanto la FPD de Gil-Robles como la ID de Ruiz-Giménez defendían un programa progresista con el que pretendían presionar al ejecutivo para superar las desigualdades y la falta de libertades existentes,

[10] «Programa do CDS, 1975», en Amaral (1995, pp. 288-325).

había diferencias entre ambas. La Federación Popular Democrática abogaba por la difusión de soluciones democráticas inspiradas en los principios del humanismo cristiano con el propósito de facilitar la incorporación de España al proceso de unidad europea[11]. En el terreno económico, apostaba por una economía social de mercado en torno a un Estado de Bienestar asimilable al defendido por sus homólogos en la Europa occidental, aunque incidía en algunas particularidades que consideraban necesarias atender en España, como una reforma fiscal o una reforma agraria que potenciara formas de propiedad colectiva de la tierra. También en el terreno moral mostraba obvias peculiaridades, pues si por un lado recogía principios típicos de los grupos democristianos como era el derecho de los padres a elegir la educación de sus hijos, también incluía principios no habituales en fuerzas de este signo, como la defensa de que el Estado reconociera «exclusivamente el matrimonio civil con posibilidad de divorcio»[12]. Si en FPD se observaban claras singularidades en un grupo democristiano de querencias progresistas, esto era aún más nítido en ID. Izquierda Democrática mantenía una referencia democristiana que, en su desarrollo programático, parecía quedar superada. Según el propio Ruiz-Giménez, el objetivo de ID no debía limitarse a alcanzar una mera democracia participativa que reconociera las libertades públicas, sino una democracia integral basada en los principios de igualdad y solidaridad. En realidad, ID siempre estuvo más influida por el modelo democristiano de América Latina que por el referente europeo, asumiendo ideas de la teología de la liberación o el socialismo comunitario que desde Chile defendía Radomiro Tomic. Además, Ruiz-Giménez hizo constantes concesiones a los sectores más progresistas para evitar su marcha del partido, lo que acabó desviándolo hacia una izquierda social no marxista o, como algunos afirmaban, un «socialismo apto para cristianos» (Santamarina, 1977, p. 89). En el terreno económico, ID defendía un modelo de socialismo autogestionario que permitiera una ordenación comunitaria de la economía y una socialización de la riqueza. Por todo ello, se apostaba por una reforma fiscal que garantizase la construcción de un Estado Social de Derecho, una reforma agraria apoyada en sistemas cooperativos y la supresión de toda forma de propiedad que conllevase explotación y acaparamiento[13]. En el terreno moral, se trascendían aún más los marcos esperados en un grupo de signo democristiano, pues defendía el derecho al divorcio e, incluso, llamaba a superar el modelo de familia tradicional. Una especial atención dedicaba a mejorar la situación de la mujer, con referencias a poner fin a su rol supeditado al varón en el ámbito doméstico o al carácter opresivo que la maternidad podía llegar a suponer para su pleno desarrollo (Santana, 2017, pp. 587-588).

[11] En «Programa de la FPD» en Gil-Robles (1977, pp. 27 y ss).

[12] «Programa de la FPD» en Gil-Robles (1977, p. 32).

[13] «Programa de Izquierda Democrática», en Antuña, Bru, Cortezo, y Nasarre (1977, pp. 71-80).

Con tales principios, las dos principales formaciones del Equipo quedaban situadas en unos postulados alejados de una democracia cristiana europea. Esta fue otra de las razones que guiaron la escisión de los sectores más moderados partidarios de los acuerdos con los católicos colaboracionistas, considerando que Ruiz-Giménez estaba escorando la democracia cristiana demasiado a la izquierda, quizás con el propósito de borrar su pasado franquista (Ortega, 2015, pp. 484-488; Alzaga, 2021, p. 366). Cuando, guiados por Fernando Álvarez de Miranda, abandonaron el Equipo y crearon el PPDC, este grupo incidió en que su proyecto se mantendría fiel a la visión clásica de una democracia cristiana moderada de corte europeo, la cual promovería un programa de reformas políticas basado en los valores del humanismo cristiano e inspirado en el modelo de las formaciones integradas en la UEDC. Aunque consideraban necesaria la implantación de reformas sociales, económicas y tributarias, se movían en los marcos de una economía social de mercado típicamente occidental (Álvarez de Miranda, 1985, p. 112). Estos principios les facilitaron el acercamiento a los postulados más conservadores en los que se movían los antiguos católicos colaboracionistas de Unión Democrática Española, la cual decía nacer para «lograr, de acuerdo con los principios de la ética cristiana, una ordenación de nuestra convivencia en libertad, justicia y solidaridad» (Magaldi, 2018, p. 237). En su programa, UDE incluía la defensa de reformas políticas democratizadoras y un modelo económico inspirado en la doctrina social de la Iglesia, «que implica una socialización personalista y comunitaria que se opondrá tanto a la estatización del proceso productivo, como a la admisión de una economía liberal clásica» (Magaldi, 2018, p. 246). La mayor proximidad de sus postulados permitió que ambas formaciones se fusionaran en el Partido Demócrata Cristiano, asentado en unos postulados que quedaron un tanto diluidos tras su pragmática entrada en UCD, donde la convivencia entre democristianos, liberales y socialdemócratas hizo del reformismo su auténtica base ideológica (Hopkin, 1999). En definitiva, los democristianos españoles habían quedado divididos entre aquellos integrados en un Equipo con unos postulados de izquierdas asumidos como forma de presionar para que se superasen los marcos heredados del franquismo, y aquellos otros más moderados situados en un difuso centro-reformista antepuesto a su condición democristiana.

Analizados los grupos que desde Portugal y España apelaron a la democracia cristiana, se observa cómo en ambos casos se movieron por unas referencias un tanto desideologizados o desplazadas de las propuestas habitualmente defendidas por los partidos democristianos europeos. Su conflictividad ideológica vino determinada por las condiciones del cambio. En Portugal, frente al rupturismo revolucionario, la democracia cristiana vertebró un discurso dirigido a contener a la izquierda, lo que la llevó a incidir en sus postulados más conservadores. En España, frente al reformismo gubernamental, la democracia cristiana vertebró un proyecto progresista orientado a avanzar en las reformas y superar los marcos heredados del franquismo, lo que provocó una escisión de su sector más moderado y posibilista

que se diluyó en el centrismo suarista. En cualquiera de los casos, resulta evidente que los procesos transicionales condujeron a los democristianos portugueses y españoles hacia un programa alejado de los marcos habituales de la democracia cristiana, algo que determinaría los apoyos que recibió.

## 4. LA JERARQUÍA ECLESIÁSTICA ANTE LA DEMOCRACIA CRISTIANA: UN PRAGMATISMO DISFRAZADO DE NEUTRALIDAD

Los democristianos europeos de posguerra encontraron un apoyo fundamental para sus éxitos electorales en el respaldo recibido por parte de la Iglesia y la jerarquía eclesiástica, de forma muy especial en Italia. El Papa Pío XII, en su mensaje navideño de 1944, mostró su apoyo a las fórmulas que imbricaran el pluralismo democrático y el humanismo cristiano, proyecto que hicieron suyo las nuevas formaciones democristianas. Estos grupos lograron crecer a la sombra del apoyo de las jerarquías eclesiásticas nacionales y su difusión a través de las parroquias, obispados o pastores desplegados por todo el país, mientras que encontraron sus cuadros en las estructuras del movimiento de apostolado laico que representaba Acción Católica (Gehler, Kaiser, 2004). Todo ello resultó fundamental para su triunfo en las primeras elecciones que los países de la Europa occidental celebraron durante la segunda mitad de los años 40. Sin embargo, la situación en Portugal y España fue diferente. Cuando en ambos países se inició su camino hacia la democracia, el mundo católico había vivido un importante proceso de *aggiornamento* que, tras el Concilio Vaticano II, ponía fin a la implicación política de la Iglesia y al amparo de una determinada opción (Sánchez, 2012). A estas nuevas consignas de inhibición, se sumó otra peculiaridad en clave nacional procedente de las cúpulas religiosas portuguesa y española, pues su colaboración con los respectivos regímenes dictatoriales las obligó a afrontar —o, al menos, proyectar— un proceso de despolitización al que no se vieron condenadas en otros países como Alemania o Italia, donde habían acabado situadas al margen de sus dictaduras o, incluso, sufriendo a las mismas. Ante esta realidad, las jerarquías eclesiásticas difundieron un mensaje de equidistancia respecto al mapa político que se estaba configurando, motivo por el que rechazaron conceder cualquier tipo de apoyo a las fórmulas democristianas. Sin embargo, esta aparente neutralidad resulta más compleja, pues en ambos casos ocultó una actuación pragmática en favor de sus propios intereses que perjudicó a las opciones democristianas.

En Portugal, durante la dictadura del Estado Novo había existido una importante vinculación entre la Iglesia y un salazarismo que hizo del catolicismo, en su versión más integrista, uno de sus pilares fundamentales. A pesar de ello, cuando Salazar firmó el Concordato de 1940 se negó a asumir una posición confesional, manteniendo una separación formal de los ámbitos de actuación del Estado y la

Iglesia (Simpson, 2014). Esto siempre permitió que la esfera religiosa mantuviera una cierta autonomía, facilitando la aparición de algunas voces críticas. El ejemplo más claro fue el de António Ferreira Gomes, obispo de Oporto, quien tras las fraudulentas elecciones presidenciales de 1958 remitió una carta crítica a Salazar pidiendo mayores libertades, algo que le condenó al exilio durante una década. Su actuación movilizó y fue un detonante en la organización de los católicos progresistas y en las primeras discrepancias surgidas entre las bases de la Acción Católica portuguesa (Almeida, 2008). No obstante, esta se encontraba condenada a una mera actividad de apostolado laico centrado en actividades religiosas y caritativas, orientación que dificultó que ese descontento en las bases de Acción Católica pudiera evolucionar en un sentido político y nutriera a una futura democracia cristiana (Paris, 2018, pp. 4-5). La disconformidad de las altas jerarquías portuguesas —todavía larvada y minoritaria— solo se desencadenó por completo tras las cruentas guerras descolonizadoras y el creciente descontento con el fallido aperturismo de la primavera caetanista. Durante los momentos finales del régimen, la jerarquía católica acrecentó las declaraciones y medidas con las cuales proyectar la independencia y separación de la Iglesia respecto a la dictadura. En 1972, con motivo del décimo aniversario de la encíclica *Pacem in Terris*, los obispos portugueses emitieron una carta pastoral que, de forma pública, mostraba su rechazo a la dictadura y demandaba un cambio democratizador que supusiera el reconocimiento de los derechos fundamentales de la persona, el pluralismo político y la libertad de participación y asociación (Cruz, 1999, p. 523). Iban así marcando distancias con un régimen que no tardó en llegar a su fin.

Cuando el 25 de abril de 1974 se produjo la Revolución de los Claveles, los obispos se encontraban reunidos en una Asamblea Plenaria en Fátima. Desde allí, emitieron un primer comunicado en el que mostraron sus confianzas en un cambio que, consideraban, contribuiría a mejorar la realidad de la sociedad portuguesas. Unos días después, el 4 de mayo, la cúpula religiosa portuguesa hizo pública la *Carta Pastoral sobre la contribución de los cristianos a la vida social y política*. En ella desarrollaban las esperanzas que se habrían despertado para conseguir la libertad, la concordia y la paz, e incluían una abierta muestra de arrepentimiento por su vinculación al Estado Novo. Junto a ello, se referían por primera vez a la nueva pluralidad de opciones políticas, llamando a que los cristianos participaran en la vida pública de acuerdo con sus principios. No obstante, exponían sus reparos hacia aquellos grupos políticos que reivindicaran la autoridad de la Iglesia o hicieran una referencia explícita a representar los intereses de la comunidad cristiana (Cruz, 1999, p. 524). Con esta posición, la Iglesia portuguesa trataba de proyectar su independencia y desmarcarse de cualquier formación de signo democristiano que pudiera ser percibida como un instrumento de la jerarquía eclesiástica para intervenir en la nueva realidad surgida. Tan solo unos días después, durante la II Asamblea Libre de Cristianos —con asistencia de sacerdotes y laicos— se aprobó una moción por la cual

se rechazaban los partidos que asumieran en sus siglas la denominación cristiana o católica (Nunes, 2007). Finalmente, el 16 de julio la Iglesia portuguesa reafirmó su independencia asegurando que ningún partido político podía invocar la autoridad de la Iglesia católica. Parecía ser una forma de marcar distancias con el naciente Partido da Democracia Cristã, que se temía que fuera percibido como una formación al servicio de sus intereses para influir en la vida pública. La jerarquía portuguesa rechazó y mostró así su distancia con las fórmulas que utilizaran la expresión democristiana. Cuando poco después el CDS inició su giro democristiano, Adelino Amaro da Costa mantuvo reuniones con diferentes obispos que, en todos los casos, le recomendaron no asumir dicha denominación en su nombre oficial (Paris, 2018, p. 18). De esta forma, la Iglesia se negó a proteger la marca democristiana para garantizar su imagen de neutralidad en el nuevo juego político, aunque las constantes declaraciones en contra de dicha fórmula acabaron por aparentar un rechazo hacia la misma.

La Iglesia portuguesa trató en todo momento de mostrar su inhibición política con la intención de evitar cualquier confrontación con las nuevas autoridades (Franco, 1989). Sin embargo, la cuestión comenzó a complicarse cuando sectores de la izquierda radical desplegaron una política anticlerical que parecía poner en riesgo la libertad religiosa. El hecho más relevante se produjo en marzo de 1975 con la ocupación de la emisora oficial de la Iglesia, *Rádio Renascença*, por parte de sus trabajadores (Ribeiro, 2000, pp. 290-295). Este episodio fue seguido de diversos ataques a medios de la prensa católica o la ocupación de parroquias y centros educativos de titularidad religiosa. Esa creciente presión contra la Iglesia culminó el 18 de junio de 1975 en la gran manifestación frente a la sede del Patriarca de Lisboa, promovida por las principales formaciones de la izquierda revolucionaria. A pesar de unas crecientes tensiones que provocaron la movilización popular de las bases católicas, la jerarquía eclesiástica continuó negándose a promover o dar su apoyo a un partido de corte democristiano que pudiera servir a sus intereses y protegerla ante el Proceso Revolucionario en Curso. La cúpula religiosa mantuvo su retórica de neutralidad debido a dos razones. En primer lugar, la Iglesia consideraba que los ataques sufridos no se insertaban en un mero peligro a la libertad religiosa, sino que suponían un elemento más de la deriva revolucionaria del país. En este sentido, la amenaza a los intereses de la Iglesia y la comunidad católica no habría conformado un auténtico *clivaje* del debate político, sino que habría sido un simple componente de un riesgo mayor referido al tipo de sistema y el modelo de sociedad que se construiría (Paris, 2018). En segundo lugar, dada la amenaza revolucionaria, cualquier formación que rechazara la misma podía ser de valor para los intereses de la Iglesia, por lo que mostró su apoyo a todas las formaciones percibidas como democráticas desde el enfoque occidental, lo que incluía al CDS, pero también al Partido Popular Democrático y, de un modo muy especial, a un moderado Partido Socialista que, desde un enfoque pragmático, aparecía como la formación mejor

situada para frenar a las fuerzas del marxismo revolucionario (Paris, 2018). De este modo, la Iglesia portuguesa se negó a respaldar a las formaciones democristianas desde una retórica de equidistancia y neutralidad que, en realidad, servía a sus intereses. Si en un primer momento vino determinada por un pragmatismo dirigido a mostrar su desvinculación con la política y romper con el pasado, en una segunda etapa fue fruto de un pragmatismo que, ante las derivas revolucionarias, la llevaron a respaldar al conjunto de fuerzas democráticas no marxistas y, en especial, a aquella mejor situada.

Similar, pero con obvias peculiaridades, fue la situación de España. Durante la dictadura franquista, la Iglesia fue uno de sus pilares fundamentales desde que quedara ligada a la figura de Franco mostrándole su apoyo durante la Guerra Civil. Dicha alianza quedó consagrada cuando el Concordato de 1953 estableció la confesionalidad del Estado (García de Cortázar, 2007). Durante el régimen, la jerarquía eclesiástica mantuvo un respaldo inquebrantable al dictador, lo que acabó provocando una crisis en sus bases más progresistas integradas en los movimientos especializados de Acción Católica. Este organismo había sido uno de los pocos que había sobrevivido a las políticas estatizadoras del primer franquismo, evolucionando de un modelo general (parroquial) a otro especializado (por ambientes), permitiendo la integración de sus bases en grupos como la Hermandad Obrera de Acción Católica o las Juventudes Obreras Católicas. Este cambio de modelo favoreció un mayor contacto con problemas reales desde los cuales desarrollar una nueva conciencia social que alejó a las bases de las autoridades eclesiásticas. Cuando en 1966 la cúpula religiosa trató de frenar esta deriva, muchos de sus miembros decidieron alejarse de la esfera religiosa para acercarse a grupos de izquierdas más próximos a los problemas sociales (Montero, 2002). De este modo, la prolongación del vínculo de la Iglesia y el Estado franquista provocó una crisis en la Acción Católica española que dinamitó los posibles cuadros de una futura democracia cristiana. Los aires democratizantes solo parecieron llegar a la jerarquía eclesiástica, de forma limitada, cuando el cardenal Vicente Enrique y Tarancón asumió la presidencia de la Conferencia Episcopal en 1971. Desde un tono moderado comenzó a mostrar su respaldo a unas mayores libertades políticas y a la separación Iglesia-Estado. No obstante, la lealtad al franquismo continuaba viva y, cuando intentó marcar distancias sometiendo a votación un rechazo a la Carta Colectiva con la que la Iglesia había tomado posiciones en la Guerra Civil, no se alcanzaron los apoyos necesarios (Martín de Santa Olalla, 2021, pp. 36-37). Las voces realmente críticas fueron mínimas y solo aparecieron en los momentos finales del franquismo, con casos puntuales como los de Antonio Palenzuela —obispo de Segovia— o Antonio Añoveros —obispo de Bilbao que, en 1974, provocó una crisis tras su homilía en favor de las singularidades vascas—. Así, hasta el final del régimen, la Iglesia española continuó vinculada a la realidad política existente, con escasas voces contestatarias.

Apenas unos días después de producirse la muerte del dictador y atisbarse los primeros síntomas de cambio, el cardenal Tarancón comunicó la intención de la Iglesia de mantenerse en una estricta neutralidad en el nuevo contexto político, con lo que renunciaba también a las muestras de apoyo explícito al modelo democrático-liberal. De forma clara, como muestra de su inhibición, durante una homilía pronunciada el 28 de noviembre de 1975 aseguró que, entre los deberes de la Iglesia, no se encontraba el de «presentar opciones o soluciones concretas de gobierno en los campos temporales», por lo que «no patrocina ninguna forma ni ideología política» (Martín, 1982, p. 298). Desde el primer momento, se hacía expreso que la jerarquía eclesiástica española no patrocinaría ninguna fuerza de signo cristiano y, como señal de su neutralidad, se negaría a dar su bendición a los grupos democristianos. Pese a ello, ciertas personalidades intentaron ganar su apoyo a una opción de centro-derecha que defendiera los principios del humanismo cristiano y capitalizara el voto de la gran masa católica española. Esto se intentó, de un modo más destacado, desde los círculos católicos procedentes del régimen aglutinados en torno a la Unión Democrática Española de Alfonso Osorio. En un encuentro que este celebró con Tarancón en 1976, el cardenal rechazó de forma tajante la posibilidad de apoyar cualquier alternativa política que asumiera como propio el apelativo cristiano (Osorio, 1980, pp. 194-195). Para la jerarquía eclesiástica española, respaldar una fórmula democristiana implicaba grandes riesgos. Por un lado, los democristianos del Equipo se encontraban situados en unas posiciones progresistas cuyas declaraciones sobre el divorcio o la familia imposibilitaban cualquier respaldo por parte de la Iglesia. Por otro lado, los democristianos procedentes del régimen conllevaban el riesgo de que dicho apoyo se percibiera como una actuación de la Iglesia sobre la política en connivencia con antiguos representantes del régimen, lo que podía hacer peligrar su posición. Como dejaría constancia el cardenal Tarancón en una serie de cartas publicadas con el título *Los cristianos y la política*, reunir a todos los católicos en torno a un único partido identificado con el mundo cristiano resultaba contraproducente, mostrando mayor predisposición a una alianza de todas aquellas formaciones de inspiración cristiana que garantizaran la senda reformista e hicieran frente a los peligros del ateísmo y el materialismo. Según declaró, «si no es conveniente que existan partidos confesionales, con el apellido cristiano, [...] sí es lícito, conveniente y hasta puede ser necesario la constitución de partidos de inspiración cristiana» (Enrique y Tarancón, 1977, p. 118). Esto permite comprender que, aunque rechazara patrocinar una formación democristiana, en cambio se mostrase favorable a un apoyo implícito hacia esa fórmula de centro suarista que, llegado el momento, pudiera servir a los intereses de la Iglesia sin ser acusada de connivencia con la misma. Según aseguró Íñigo Cavero (1995, p. 28), «un partido de centro lo contemplaban con buena disposición». Así, mientras la Iglesia desplegaba una retórica de neutralidad al negar su apoyo a la democracia cristiana, simultáneamente promovía fórmulas equivalentes adaptadas a las nuevas necesidades del

catolicismo español. Esa implicación se acrecentó con la llegada de las primeras elecciones democráticas.

Entre los días 20 y 22 de abril de 1977, la comisión permanente de la Conferencia Episcopal se reunió para emitir un pronunciamiento público ante unas inminentes elecciones que atisbaban con el temor del ascenso de las fuerzas de izquierdas. Asentado un proceso reformista hacia un modelo democrático de corte occidental, en el debate político comenzaron a estar presentes referencias a cuestiones que podían poner en riesgo la influencia social de la Iglesia y los valores cristianos, lo que llevó a que se pronunciaran de forma más nítida. En aquella reunión fue aprobado un comunicado con el título *Ante las próximas elecciones*, en el cual se instaba a la comunidad de creyentes a votar en conciencia, pero sin olvidar la necesaria defensa de los valores y principios católicos como el respeto a la vida, la estabilidad de la familia o la defensa de la educación religiosa. Desde tales premisas se rechazaban aquellas ideologías que se consideraban contrarias a la fe, como el marxismo y el liberalismo, pero también «ciertas democracias cristianas» que estarían colaborando con dichas ideologías y defendiendo postulados alejados de los principios de la Iglesia, como el divorcio. Esto suponía una crítica directa a los democristianos del Equipo, tanto por algunas de sus propuestas en el terreno moral, como por su política de pactos para el Senado con grupos liberales y socialistas. La Iglesia advertía de los riesgos de esa democracia cristiana, negándola su apoyo mientras señalaban que «no hay ningún partido representativo de la Iglesia» (González, 2006, pp. 17-18; Rodríguez, 2007, pp. 183-185). Sin embargo, aclarados los grupos cuyo apoyo se rechazaba, se pedía el voto para candidaturas que pudieran representar unos valores morales acordes con el pensamiento católico, de los que UCD sería el grupo más representativo (Santana, 2017). Tales conclusiones se difundieron a través de un tríptico que, con el título *El cristiano ante las elecciones*, fue repartido por todas las parroquias del país, editándose más de 80 mil ejemplares. De este modo, puede concluirse que la Iglesia española trató de propagar una imagen de neutralidad negándose a respaldar fórmulas democristianas en un intento por proyectar su propia transición al desvincularse de fórmulas en apariencia confesionales. No obstante, su rechazo a la democracia cristiana tampoco resultó difícil debido a los planteamientos progresistas del Equipo, no tardando en buscar y promover de forma subterránea equivalentes que, en torno a una etiqueta centrista, pudiera llegar a defender los proyectos e intereses de la Iglesia.

Abordada la evolución y posicionamiento de la Iglesia en ambos países, podemos concluir que su actitud determinó los malos resultados de la democracia cristiana. Su colaboración con los regímenes dictatoriales fue clave en las crisis de una Acción Católica que no pudo servir de cantera para los futuros cuadros de la democracia cristiana, bien por quedar reducida a su dimensión religiosa, bien por un modelo especializado que derivó en una politización que alejó a sus miembros de la esfera católica. Además, esa misma colaboración conllevó que la Iglesia hubiera

de abordar su propia transición desde un discurso de aparente neutralidad política por el que negaron ese respaldo clave a grupos identificados como cristianos. Sin embargo, esa neutralidad fue más compleja y ocultó un claro pragmatismo. En Portugal, los temores revolucionarios diluyeron el *clivaje* religioso pese a los ataques sufridos por la Iglesia, lo que llevó a la jerarquía a respaldar a toda fórmula que pudiera frenar a la izquierda radical. En España, acabó habiendo una implicación más nítida —la tradición confesional lo hacía más fácil—, pues la senda reformista y el consenso sobre el modelo democrático occidental permitieron un mayor debate en el terreno moral. Así, mientras negaba su apoyo a la democracia cristiana, abogaba por fórmulas equivalentes trazadas desde unas premisas que apenas podían observarse en UCD. De este modo, los intereses de las Iglesias primero privaron de cuadros, y después de un apoyo esencial, a las fórmulas democristianas.

## 5. ESPERANZAS TRUNCADAS: MILITANCIA Y BASES SOCIALES DE LA DEMOCRACIA CRISTIANA ANTE LAS PRIMERAS ELECCIONES

Cuando después de la Segunda Guerra Mundial fueron convocadas elecciones libres en la mayoría de los países de la Europa occidental, las nuevas fuerzas democristianas resultaron las claras vencedoras, permitiendo que gran parte de sus líderes llegaran al poder. Estos alcanzaron la victoria electoral en Italia, Alemania, Austria, Bélgica, Países Bajos, Luxemburgo y, efímeramente, en Francia. Los grupos católicos de preguerra, con el apoyo de las Iglesias cristianas y un proyecto político moderado de centro-derecha, vertebraron unas formaciones de corte interclasista que lograron atraer con facilidad el voto de una gran mayoría de las masas populares en esos primeros comicios, configurando a la democracia cristiana como una de las grandes alternativas de gobierno ante el renacer del modelo democrático. En Portugal y España, los problemas ya apuntados —dificultades y complejidades en la evolución del catolicismo político, desideologización del proyecto democristiano, falta de apoyo de la Iglesia y sus bases, etc.—, colocaron a los grupos de corte democristiano en una difícil situación cuando llegaron las primeras elecciones democráticas, vertebrados como un proyecto cuyas militancias y bases electorales tenían poco que ver con lo que se había pronosticado.

Al convocarse en Portugal las primeras elecciones democráticas para el 25 de abril de 1975, los democristianos del CDS aparecían de forma clara como la menor de las grandes formaciones. Cuando se hicieron públicos los datos de militancia a comienzos de 1975, resultaba evidente su debilidad. Por entonces, los comunistas reconocían tener 100 mil afiliados, los socialistas 80 mil, el Partido Popular Democrático 20 mil y el CDS tan solo 123 (Paris, Marchi, Raimundo, 2019, p. 77). Con unas cifras que apenas superaban el centenar de integrantes, su fragilidad orgánica era manifiesta, lo que incluso originó dificultades para cerrar las listas

electorales. Además, esta militancia tenía escasa proyección social, al proceder en su mayoría de esa *nova direita marcelista* surgida de los segundos cuadros de la administración política del caetanismo. Esos eran los casos de Diogo Freitas do Amaral —su cabeza de lista— y Adelino Amaro da Costa, pero también de algunos de sus principales nombres, como Valentin Xavier Pintado —secretario de Estado de Comercio entre 1969 y 1972—, Augusto Athayde —subsecretario de Estado de Juventud y Deportes en 1970—, Duarte Ivo Cruz —subsecretario de Pensiones en 1973—, Miguel Puppo Correia —subsecretario de Estado de Transportes en 1974—, o Alberto Pinheiro Xavier —secretario de Estado de Planificación en 1974— (Paris, 2018, pp. 120-121). Más allá de estos cuadros, el CDS apenas logró atraer a sus filas a contadas personalidades de corte conservador procedentes de las profesionales liberales, el mundo universitario o altos cargos de la administración. Un singular apoyo recibió desde el ámbito empresarial, con personalidades que en esos momentos aparecían ligadas a los principales grupos de interés y que veían en el perfil económico liberal del CDS un foco de atracción frente al predominio estatista del resto de fuerzas. Ejemplo de ello fueron las incorporaciones de Basilio Horta, Luis Barbosa o João Morais Leitão, vinculados a la Confederação da Industria Portuguesa o al Movimiento Dinamizador Empresa/Sociedad (Paris, Silveira, 2021, p. 72). Aunque el perfil político del CDS hubiera podido permitir que atrajera a antiguos cuadros del partido único con importantes redes clientelares, estos casos fueron anecdóticos, y entre sus candidatos apenas aparecen ejemplos aislados como los de Henrique Rocha Ferreira, antiguo dirigente de la União Nacional en Setúbal. En realidad, el gran heredero de las estructuras del partido único fue el Partido Popular Democrático, cuya pronta aparición y la incorporación de prestigiosos miembros del antiguo Ala Liberal de la asamblea del Estado Novo, lo convirtió en un foco de atracción para las élites locales del régimen y sus redes de influencia (Paris, Silveira, 2021, pp. 78-79).

En estas condiciones, la campaña electoral comenzó para los democristianos portugueses con escasas expectativas. En un sondeo realizado en marzo de 1975 apenas parecía alcanzar un 2 % de los votos. Su relegación resultó evidente cuando ningún miembro del partido fue invitado al debate organizado por RTP1. Sin embargo, la formación logró una pequeña remontada. Bajo el lema *O voto certo*, el partido apeló al voto del miedo, defendiendo un proyecto que decía estar en línea con los principios de la UEDC frente a los propósitos de homogeneidad revolucionaria en una política y sociedad portuguesa donde peligrarían las libertades fundamentales (Santana, Ribeiro, 2021, pp. 138-139). Pese a todo, cuando los portugueses acudieron a las urnas, el resultado de los democristianos tuvo poco que ver con el de sus homólogos europeos. Aunque se evidenció un crecimiento durante la campaña, el CDS fue la cuarta fuerza política con apenas un 7,61 % de los votos y 16 diputados en un cámara de 250 miembros. Los votantes de centro-derecha se habían dirigido a un más difuso Partido Popular Democrático que, en cambio, apareció como refugio

del voto útil para los partidarios de dicho espectro político (Lisi y Freire, 2015, pp. 60-61). Lejos de atraer a un electorado interclasista como hacían los partidos democristianos europeos, los principales apoyos del CDS procedían de las clases alta o media-alta, concentrando el voto de grandes propietarios, empresarios, comerciantes e industriales, pero con escasa influencia sobre estudiantes, obreros y trabajadores del mundo rural (Nunes, 2007, p. 123). Además, todos sus diputados fueron conseguidos en el norte del país, siempre más rico y conservador. En el fondo, ante la ilegalización de los grupos conservadores, el CDS quedó situado como la fuerza más a la derecha del mapa político, vertebrado como un partido refugio de una determinada clientela política procedente de las clases más altas. Sus resultados configuraron a los democristianos del CDS como un partido «con cabeza» pero «sin cuerpo» (Stock, 1986, p. 189).

Por su parte, las primeras elecciones en España fueron convocadas para el 15 de junio de 1977. Al acercarse los comicios, los democristianos del Equipo se encontraban ya lejos de los altos pronósticos en que habían sido situados en el pasado. En ese momento, los grupos con mayor respaldo eran los comunistas con 200 mil afiliados, los socialistas con 50 mil y los centristas de Suárez con algo más de 10 mil (Montero, 1981, p. 43). Frente a ello, se desconocen los datos de militancia del Equipo dada su condición de confederación, aunque disponemos de información de sus dos principales formaciones nacionales: Izquierda Democrática y Federación Popular Democrática. En abril de 1977, ID contaba con solo 1.092 militantes y FPD con apenas 690. En varias provincias, ninguno de los dos partidos contaba con un solo afiliado. Sus miembros procedían de sectores ilustrados, dedicados a las profesiones liberales y el mundo universitario. Entre ellos había una predominancia de figuras del ámbito del derecho, con abogados y juristas como Jaime Cortezo, Carlos Bru, Manuel Villar Arregui o Mario García-Oliva. No obstante, había alguna excepción destacada a dichos perfiles, como la activista Mabel Pérez-Serrano —promotora de la Asociación de Mujeres Separadas— o el trabajador industrial Isidro Gandía —líder del frente obrero de ID y dirigente de las Vanguardias Obreras Católicas— (García-Barbón, 1977). La mayoría de sus militantes se habían unido al Equipo por la relación y proximidad a sus dos principales dirigentes y, en especial, por el prestigio y el respeto despertado por Joaquín Ruiz-Giménez. En definitiva, la democracia cristiana del Equipo aparecía con un evidente componente elitista alejado de su vocación popular. Frente a ello, los democristianos del PDC aparentaban una mayor proyección social. Aunque se desconocen las cifras de militancia —diluidas en el seno de UCD—, gozaba de mayor difusión gracias a las redes y clientelas aportadas por el sector procedente del catolicismo colaboracionista. Muchos de sus miembros habían concurrido a las elecciones al tercio familiar durante la dictadura, desplegando en sus provincias una serie de contactos y lealtades que permitieron dotar a su grupo de mayores adhesiones. Estas procedían de forma mayoritaria del mundo rural, con especial predominio entre los pequeños propietarios de la mitad

norte del país (Magaldi, 2018, pp. 240-241). En este sentido, el PDC y la marca centrista alcanzaron un mayor trasfondo popular.

Cuando comenzó la campaña electoral, ya nadie confiaba en que los democristianos españoles ocuparan la posición de principal alternativa del centro-derecha. El PDC se presentaba diluido en el seno de la coalición centrista, con un proyecto que concentraba su imagen y proyecto en Adolfo Suárez, aunque los democristianos intentaron preservar su identidad con una campaña propia bajo el lema *El centro que construyó Europa*. Al prepararse las listas electorales de la coalición, los democristianos solo contaron con 39 candidatos al Congreso y 14 al Senado (Huneeus, 1985, p. 165). Aunque la mayoría de las encuestas pronosticaban una clara victoria de UCD, era evidente que no todos los aspirantes democristianos alcanzarían el puesto. Aún peor era la situación del Equipo de la Democracia Cristiana. Con unos pronósticos que lo situaban como la sexta fuerza nacional por debajo del 6 % en intención de voto, el grupo no consiguió presentar candidaturas en todas las circunscripciones o hubo de buscar alianzas con otras formaciones, en especial para el Senado. Bajo el difuso mensaje *Tenemos que ser honestos*, el Equipo mantuvo en campaña su carácter confederal, diluyendo liderazgos y permitiendo actuaciones independientes de los grupos vascos y catalanistas, para quienes el referente democristiano ya resultaba menos atractivo que sus demandas nacionalistas. Al final, los resultados demostraron que la democracia cristiana no tendría en España un papel relevante (Ramírez, 1977). El Equipo solo obtuvo un 2,28 % de los votos sin conseguir ningún diputado en el nuevo Congreso —pese a la representación alcanzada por nacionalistas vascos y catalanes, estos no tardaron en abandonar el ámbito democristiano—. En el Senado tuvieron un mejor resultado al conseguir 5 senadores, aunque todos procedentes de las candidaturas conjuntas formadas con liberales y socialistas, por lo que todo indicaba que su éxito no respondía a méritos propios. Los principales apoyos conseguidos por el Equipo procedían de ambientes intelectuales y urbanos, de clase media-alta, que admitían sin reparos que la razón de su voto al Equipo respondía más al respeto que les despertaba Ruiz-Giménez que a la marca democristiana. Mejor suerte corrieron los democristianos de UCD. La coalición centrista fue la fuerza más votada y consiguió 165 diputados —de los 350 en juego— y 106 de senadores —de los 207 alcanzables—. Pese a dicha victoria, los representantes del PDC se limitaron a 17 diputados y 12 senadores que no tardaron en diluirse en una coalición transformada en un único partido (Huneeus, 1985, p. 170). Los apoyos de UCD procedieron de las clases medias, con especial importancia en el mundo rural y las pequeñas capitales de provincia. En términos sociológicos se ha llegado a señalar al centrismo como un equivalente funcional de la democracia cristiana, aunque su éxito residiera más en el liderazgo suarista que en un mensaje equiparable al desplegado por los democristianos europeos.

El fracaso electoral de la democracia cristiana resultó evidente en Portugal y España. En ningún caso lograron convertirse en la principal alternativa del centro-

derecha como muchos habían pronosticado en el pasado. Las singularidades que venían arrastrando las marcas democristianas de ambos países los condenó a un espacio sociológico caracterizado por una militancia y un electorado alejados del perfil popular e interclasista que había concedido la victoria a los democristianos europeos de posguerra. En Portugal, los democristianos acabaron por suponer una marca conservadora que representó a una clientela política asentada en las clases altas del norte del país. En España, con su división, mientras el Equipo supuso un referente de tono elitista que atrajo a votantes progresistas de ambientes intelectuales atraídos por el respeto a su líder, el PDC se diluyó en una marca centrista convertida en un auténtico equivalente sociológico de la democracia cristiana, pero, también, en una alternativa política a la misma con unos perfiles ideológicos más complejos.

## 6. A MODO DE CONCLUSIÓN

A lo largo de estas páginas ha tratado de realizarse un acercamiento histórico al fracaso de la democracia cristiana portuguesa y española abordando las similitudes y diferencias de ambos casos para comprender la frustración de una alternativa que pareció alejar a Portugal y España del mapa político que se había esperado y que existía en la mayoría de los países de la Europa occidental. A partir del recorrido de estas excepcionalidades, han podido observarse una serie de factores compartidos que nos aportan una explicación a dicho fenómeno:

- Las singularidades de la trayectoria y evolución del catolicismo político peninsular ante la longevidad de los sistemas dictatoriales salazarista y franquista. La prolongada duración de unos regímenes que hicieron del catolicismo una de sus bases identitarias generó unas sinergias que llevaron a que el catolicismo político de comienzos de siglo, que en otros países funcionó como germen de la democracia cristiana, acabara diluido en una experiencia autoritaria. Los primeros grupos democristianos de Portugal y España tuvieron así un carácter minoritario al nacer desde las difíciles condiciones de la clandestinidad, careciendo de una tradición histórica en la cual insertarse. Esa clandestinidad obligó a que la esfera democristiana se vertebrara, no tanto desde iniciativas políticas, sino diluida en asociaciones o publicaciones, de forma especial en Portugal, pues las mayores esperanzas en el fin de la dictadura española permitieron una más temprana configuración de partidos. Además, estas condiciones clandestinas acentuaron el personalismo de las opciones democristianas, quedando excesivamente identificadas y condicionadas a la acción y decisiones de sus dirigentes.
- Los problemas de proyección y liderazgo de las formaciones democristianas durante las transiciones peninsulares, elemento compartido, pero con singularidades determinadas por la vía rupturista portuguesa y la senda reformista española.

Pese a las altas expectativas, la marca democristiana careció en ambos países de proyección política suficiente, pues los principales partidos que aspiraron a representar dicha opción estuvieron desplazados del poder, sin capitalizar los éxitos del cambio ni aprovechar la proyección ante la opinión pública de tales cargos. Tan solo pueden señalarse como excepción aquellos católicos colaboracionistas del franquismo que pasaron a identificarse con la democracia cristiana en los momentos del cambio. Además, los partidos democristianos acabaron por caracterizarse por un singular problema de liderazgo, pues los pronósticos existentes generaron más de una marca democristiana en los dos países. Así, se dio un exceso de posibles dirigentes, pero, al mismo tiempo, una cierta falta, pues su multiplicación significaba un escaso reconocimiento de su liderazgo entre sus iguales e implicaba unos problemas de identificación entre sus posibles votantes.

- La desideologización del referente democristiano, convertido en una identidad más nominativa que ideológica. En ninguno de los dos países, las principales formaciones democristianas se identificaron con el tradicional espacio de un centro-derecha moderado y reformista que otorgó el triunfo a estos grupos en la Europa de posguerra. Sin embargo, las condiciones del cambio les dirigieron en posiciones contrapuestas. En Portugal se acentuó su tono conservador como reacción a un proceso rupturista. En España se acentuó su tono progresista como reacción a un proceso reformista. Aunque los más posibilista en España sobrevivieron desde ese tono reformista, este acabó por sobreponerse a la propia identidad democristiana. La doctrina de los grandes pensadores del humanismo cristiano europeo quedó relegada. Mientras los más progresistas —españoles antifranquistas— miraron al referente latinoamericano, los más conservadores —portugueses y colaboracionistas españoles— mantenían ancladas sus referencias en las coordenadas de la doctrina social de la Iglesia. Se producía así una devaluación y deformación de la ideología democristiana, convertida en una etiqueta que abrazar, conservar o abandonar en función de su valor, siendo mantenida por mero pragmatismo desde los sectores más necesitados de un apoyo externo, tanto de imagen como económico, que garantizara su supervivencia.
- El posicionamiento de la jerarquía eclesiástica, con su falta de apoyo a la democracia cristiana durante los procesos transicionales ante la necesidad de proyectar una nueva imagen tras su respaldo a las dictaduras. La actitud adoptada por la Iglesia durante los regímenes dictatoriales y las transiciones marcó doblemente el fracaso democristiano. Por un lado, su anterior colaboracionismo fue fuente de conflictos entre las bases de unos movimientos de apostolado laico que se vieron anulados o acabaron por distanciarse del mundo católico, privando de cuadros a las futuribles formaciones democristianas. Por otro lado, la necesidad de la Iglesia de proyectar una transición interna llevó a que sus jerarquías construyeran un relato de inhibición política por las que se negaron a respaldar a todas las fuerzas que utilizaran el referente cristiano. Sus constantes muestras de distanciamiento con la democracia cristiana acabaron por aparentar una crítica concreta a dicha alternativa. Además, su neutralidad fue más retórica que real, pues en ambos países —aunque, en mayor grado, en España— respaldaron a otras formaciones que, ante las singularidades creadas por el cambio, pudieran servir a sus intereses

y necesidades políticas mejor que una fórmula democristiana que despertara sospechas de implicación en la vida pública.

- La configuración de los grupos democristianos como partidos de clientelas políticas, alejados de su prevista condición popular e interclasista. Todos los factores que marcaron a los democristianos durante los procesos transicionales acabaron por situar a sus formaciones como grupúsculos personalistas representantes de unas reducidas clientelas políticas con un nítido tono elitista, bien desde el punto de vista económico (Portugal), bien desde el punto de vista intelectual (España). Dicha tendencia los alejó del carácter interclasista y popular que fue indispensable para el éxito democristiano en los años 40 y su posición como opción dominante en el centro-derecha. Las condiciones del cambio hicieron que ese papel fuera asumido por otras alternativas políticas que, en términos sociológicos, podían representar un equivalente al papel pronosticado para la democracia cristiana y partían de condiciones más favorables, como fueron el PPD en el caso portugués y la UCD en el caso español.

En definitiva, las singularidades de Portugal y España durante los procesos transicionales determinaron el fracaso de la democracia cristiana como principal alternativa del centro-derecha en ambos países. Pese a sus malos resultados, en un primer momento los democristianos lucharon por sobrevivir e influir en el seno de grandes coaliciones (Unión de Centro Democrático y Coalición Popular en España; Aliança Democrática en Portugal), pero acabaron relegados al quedar posicionadas como simples corrientes internas (los democristianos del Partido Popular de España) o como formaciones testimoniales condenadas a meras muletas de otros grupos dominantes en el espectro conservador (como le ocurrió al CDS en Portugal). El fracaso electoral sufrido por los democristianos de Portugal y España tras el fin de las dictaduras resultó fundamental para la singular configuración de las alternativas conservadores en ambos países, así como para la difícil y sinuosa vertebración de la derecha política peninsular.

## 7. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Almeida, J. M. (2008). *A Oposição Católica ao Estado Novo 1958-1974*. Lisboa: Nelson de Matos.

Almeida, J. M. (2011). O Centro Católico Português e a revisão da Lei Moura Pinto (1919-1926): o debate interno na Igreja Católica. *Lusitania Sacra, 24*, pp. 111-122.

Alonso-Castrillo, S. (1996). *La apuesta del centro. Historia de la UCD*. Madrid: Alianza.

Álvarez de Miranda, F. (1985). *Del contubernio al consenso*. Barcelona: Planeta.

Alzaga, Ó. (2021). *La conquista de la transición (1960-1978). Memorias documentadas*. Madrid: Marcial Pons.

Amaral, D. F. (1995). *Documentos básicos para a história do CDS*. Lisboa: Diogo Freitas do Amaral.

Amaral, D. F. (1996). *O antigo regime e a revolução. Memórias políticas I (1941-1975)*. Venda Nova: Bertrand.

Antuña, J., Bru, C., Cortezo, J., Nasarre, E. (1976). *Izquierda Democrática*. Barcelona: Avance.

Baptista, A. (1973). *Conversas con Marcello Caetano*. Lisboa: Moraes.

Barba, D. (2001). *La democracia cristiana: 1936-1977*. Madrid: Encuentro.

Barreto, J. (2004). O marcelismo, a igreja e os católicos. En F. Rosas, P. A. Oliveira (coords.), *A transição falhada. O marcelismo e o fim do Estado Novo* (pp. 137-170). Lisboa: Notícias.

Cavero, Í. (1996). ¿Por qué no fue posible una democracia cristiana? *XX Siglos, 26*, pp. 18-29.

Costa, J. B. (2003). *Nós os vencidos do catolicismo*. Coimbra: Tenacitas.

Corduwener, P. (2023). *The Rise and Fall of the People's Parties: A History of Democracy in Western Europe since 1918*. Oxford: Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oso/9780192843418.001.0001

Cruz, M. (1980). *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*. Lisboa: Presença.

Cruz, M. (1988). *O partido e o Estado no Salazarismo*. Lisboa: Presença.

Cruz, M. (1999). A Igreja na transição democrática portuguesa. En M. Cruz (ed.), *Transições históricas e reformas políticas em Portugal* (pp. 99-119). Lisboa: Bizâncio.

Enrique y Tarancón. V. (1977). *Los cristianos y la política*. Madrid: Servicio Editorial Arzobispado de Madrid-Alcalá.

Figueiredo, N. E. (1994). O Tempo e o Modo. Revista de Pensamento e Acção (1963-1967): repercussões eclesiológicas de uma cultura de diálogo. *Lusitania* Sacra, 6, pp. 129-294.

Fogarty, M. (1964). *Historia e ideología de la democracia cristiana*. Madrid: Tecnos.

Franco, A. S. (1989). A igreja e o poder: 1974-1987. En M. Coelho (ed.), *Portugal: o sistema político e constitucional, 1974-1987* (pp. 403-425). Lisboa: ICS.

Frederico, R. A. (2001). Evolução político-ideológica do CDS-PP. Do centro social, federalista e regionalizante à direita popular, intergovernamental e unitarista, 1974-1998. En AA. VV., *A reforma do Estado em Portugal. Problemas e perspectivas* (pp. 384-414). Lisboa: Bizâncio.

García-Barbón, J. (1977). *Fulgor y cenizas de Izquierda Democrática*. Madrid: García-Barbón.

García de Cortázar, F. (2007). La Iglesia. En P. Preston (coord.), *La época de Franco* (pp. 499-558). Madrid: Espasa.

Gehler, M., Kaiser, W. (2004). *Christian Democracy in Europe Since 1945 Volume 2*. London: Routledge.

Gil-Robles, J. (1976). *Federación Popular Democrática*. Barcelona: Avance.

Gil-Robles, J. M. (1977). *Federación Popular Democrática (Democracia Cristiana)*. Bilbao: Albia.

Gomez, A. (2005). A JUC, o Jornal Encontro e os primeiros inquéritos à juventude universitária. *Sociologia, problemas e prácticas, 49*, pp. 95-115.

González, Á. (2022). El centroderecha en las transiciones a la democracia en la Europa del Sur: entre la acomodación y la (re)implantación de culturas políticas europeas (1974-1981). *Historia y Política, 48*, pp. 25-54. https://doi.org/10.18042/hp.48.02

González, M. (2006). *Escritos sobre la Transición Política Española (1977-1984)*. Toledo: Instituto Teológico San Ildefonso.

Hopkin, J. (1999). *El partido de la transición. Ascenso y caída de la UCD*. Madrid: Acento

Huneeus, C. (1985). *La Unión de Centro Democrático y la transición a la democracia en España*. Madrid: CSIC.

Invernizzi, C. (2019). *What is Christian Democracy? Politics, Religion and Ideology*. Londres: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/9781108368162

Leonardi, R., Wertman, D. (1989). *Italian Christian Democracy: The Politics of Dominance*. Londres: Palgrave Macmillan.

Linz, J. J. (1967). The party system of Spain: past and future. En S. M. Lipsetm, S. Rokkan (eds.), *Party Systems alignments: cross-national perspectives* (pp. 197-282). Nueva York: The Free Press.

Lisi, M., Freire, A. (2015). Os anos de transição: as eleições para a Assembleia Constituinte. En M. Lisi (coord.), *As eleicoes legislativas no Portugal democrático, 1975-2015* (pp. 45-64). Lisboa: Assembleia da República.

Magaldi, A. (2018). Alfonso Osorio y la Unión Democrática Española (UDE): un proyecto democristiano en transición. *Aportes, 37*, pp. 233-266.

Magaldi, A. (2022). *El arte de perder. Alfonso Osorio, una biografía en transición*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Magaldi, A. (2023). La democracia cristiana y la transición española: Problemas y estrategias de una difícil convivencia (1975-1977). *Historia Actual Online*, 61, pp. 27-42.

Marchi, R. (2012). As direitas radicais na transição democrática portuguesa (1974-1976). *Ler história, 63*, pp. 75-91. https://doi.org/10.4000/lerhistoria.366

Marchi, R. (2020). *À Direita da Revolução. Resistência e contrarrevolução no PREC (1974-1975)*. Lisboa: Objectiva.

Martín, J. L. (1982). *Tarancón. El cardenal del cambio*. Barcelona: Planeta.

Martín de Santa Olalla, P. (2011). La democracia cristiana española y los inicios de la transición a la democracia. Una explicación de la división interna ante las primeras elecciones generales. En R. Quirosa Cheyrouze, L. C. Navarro, M. Fernández (coords.), *Las organizaciones políticas* (pp. 413-426). Almería: Universidad de Almería.

Martín de Santa Olalla, P. (2012). *El Rey, la Iglesia y la Transición*. Madrid: Sílex.

Mayer, J. (1980). *Des partis catholiques à la Democratia chrétinme XIX-XX siécles*. París: Armand Collin.

Maxwell, K. (1999). *A construção da democracia em Portugal*. Lisboa: Presença.

Meneses, F. (2021). *Adelino Amaro da Costa. Biografía parlamentar*. Lisboa: Assembleia da República.

Montero, F. (2002). *La Acción Católica y el franquismo. Auge y crisis de la Acción Católica especializada en los años sesenta*. Madrid: UNED.

Montero, J. R. (1981). Partidos y participación política. Algunas notas sobre la afiliación política en la etapa inicial de la transición española. *Revista de estudios políticos, 23*, pp. 33-72.

Muñoz Soro, J. (2006a). Joaquín Ruiz-Giménez o el católico total: apuntes para una biografía política e intelectual hasta 1963. *Pasado y Memoria, 5*, pp. 259-288. https://doi.org/10.14198/PASADO2006.5.13

Muñoz Soro, J. (2006b). *Cuadernos para el diálogo (1963-1976): una historia cultural del segundo franquismo*. Madrid: Marcial Pons.

Nunes, A. (2007). O CDS e a democracia-cristã, 1974-1992. *Polis, 13/16*, pp. 101-136. https://doi.org/10.7476/9788575415306.0002

Orella, J. L. (1999). Los orígenes carlistas de la Democracia Cristiana. *Aportes, 40*, pp. 103-116.

Orella, J. L., Díaz, J. (2002). La derecha franquista en la transición. En C. Navajas (ed.), *Actas del III simposio de historia actual. Logroño, 26-28 de octubre de 2000* (pp. 549-566). Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.

Ortega, J. A. (1995). Ruiz-Giménez y la Democracia Cristiana. *XX Siglos, 26*, pp. 30-46.

Ortega, J. A. (2015). *Memorial de transiciones (1939-1978): la generación de 1978*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Osorio, A. (1980). *Trayectoria política de un ministro de la Corona*. Barcelona: Planeta.

Pando, M. P. (2004). *Los Democristianos y el proyecto político de «Cuadernos para el Diálogo», 1963-1969*. (Tesis inédita de doctorado). Universidad de Salamanca, Salamanca.

Paris, A. (2014). *A direita possível: uma análise sobre o impacto do processo revolucionário na formação e evolução do partido do Centro Democrático Social*. Lisboa: ISCPS.

Paris, A. (2018). O CDS a democracia cristã: uma reinterpretação à luz do contexto histórico da democratização portuguesa. En AA. VV., *IX Congresso da Associação Portuguesa de Ciência Política*. Braga: Universidade do Minho.

Paris, A., Marchi, R., Raimundo, F. (2019). *Breve História do CDS-Partido Popular*. Lisboa: 100Folhas.

Paris, A., Silveira, E. (2021). Um legado en forma de assim: a gestao do pasado autoritário na ausencia de um partido sucesor. En F. Raimundo, J. Cancela (eds.), *As eleições de 1975: eleições fundadoras da democracia portuguesa* (pp. 63-84). Lisboa: Assembleia da República.

Powell, C. (1990). The Tácito group and the transition to democracy, 1973-1977. En F. Lannon, P. Preston (eds.), *Elites and power in twentieth century Spain: essays in honour of sir Raymond Carr* (pp. 249-268). Oxford: Claredon Press.

Ramírez, Pedro J. (1977). *Así se ganaron las elecciones*. Barcelona: Planeta.

Ribeiro, N. (2000). A Rádio Renascença na transicao de régimen: do 25 de abril ao 25 de novembro. *Lusitania Sacra, 12*, pp. 267-314.

Robinson, R. A. (1996). Do CDS ao CDS-PP: O partido do Centro Democrático e Social e o seu papel na política portuguesa. *Análise Social, 138*, pp. 951-973.

Rodrigues, L. N. (2010). *Spínola*. Lisboa: A Esfera dos Livros.

Rodríguez, J. A. (2007). Las relaciones España-Santa Sede: del tardofranquismo a la democracia. En C. Powell, J. C. Jiménez (eds.), *Del autoritarismo a la democracia. Estudios de política exterior española* (pp. 171-190). Madrid: Sílex.

Sabater, G. (2022). La UCD y el PSD: sinergias ibéricas en un centroderecha en transición. *Historia y Política, 48*, pp. 55-77. https://doi.org/10.18042/hp.48.03

Sánchez, J. (2012). Entre *Mater et Magistra* y *Pacem in Terris*. La Iglesia que generó el Vaticano II. *Sociedad y Utopía. Revista de Ciencias Sociales, 40*, pp. 114-137.

Santamarina, Á. (1977). *Joaquín Ruiz-Giménez*. Madrid: Cambio16.

Santana, J. A. (2017). La neutralidad política de la Iglesia en la transición: del distanciamiento de la democracia cristiana a la bendición del centro-derecha, 1975-1977. En O. Luján, L. Calarias (coords.), *Los embates de la modernidad, Actas del V Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea* (pp. 581-594). Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.

Santana, J., Ribeiro, V. (2021). Do principio da incertezà vitória dos moderados: as campanhas dos partidos para as eleições fundadoras de 25 de abril de 1975. En F. Raimundo, J. Cancela (eds.), *As eleições de 1975: eleições fundadoras da democracia portuguesa* (pp. 129-151). Lisboa: Assembleia da República.

Silva, F. (1993). *Memorias*. Barcelona: Planeta.

Silva, P., Silva, T. (2019). *Breve História do Partido Social Demócrata*. Lisboa: 100Folhas.

Simpson, D. (2014). *A Igreja Católica e o Estado Novo Salazarista*. Lisboa: Almedina.

Stock, M. J. (1986). *Os partidos do poder dez anos depois do 25 de Abril*. Évora: Universidade de Évora.

Tusell, J. (1986). *Historia de la democracia cristiana en España*. Madrid: Sarpe.

Tusell, J. (1990). *Franco y los católicos*. Madrid: Alianza.

Urigüen, N. (2017). UCD y la ideología demócrata cristiana: ¿estrategia calculada? *Historia del Presente, 30*, pp. 69-82. https://doi.org/10.5944/hdp.30.2017.40482

Urigüen, N. (2018). *A imagen y semejanza: la democracia cristiana alemana y su aportación a la transición española*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.