

**UNIVERSITAT DE VALÈNCIA**  
**FACULTAD DE DERECHO**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO,**  
**MORAL Y POLÍTICA**  
**DOCTORADO EN DERECHOS HUMANOS,**  
**PAZ Y DESARROLLO SOSTENIBLE**



**TESIS DOCTORAL**  
**“PERSONA, JUSTICIA ECONÓMICA Y PAZ**  
**EN DOROTHY DAY Y PETER MAURIN”**

Doctoranda: Ana Colomer Segura

Directores: Jesús Ballesteros Llompart, Ernesto Vidal Gil

Valencia, España, 2014



## **AGRADECIMIENTOS**

A la Direcció General de Política Científica de la Conselleria d'Educació de la Generalitat Valenciana, por permitirme dedicarme a tiempo completo a esta tesis, gracias al contrato Vali+d para investigadores en formación.

A mis directores de tesis, Jesús Ballesteros y Ernesto Vidal, por sus recomendaciones, su seguimiento y su apoyo.

A Emilia Bea, por ser la primera persona que me habló de Dorothy Day.

A los profesores de este departamento, por su ejemplo de intelectuales comprometidos.

Al personal de los *archives* de la Universidad Marquette, especialmente Phil Runkel, por su cálida acogida y su ayuda durante mi estancia.

A Juan Biosca, por su empeño en poner en práctica las ideas de Dorothy Day y Peter Maurin.

A mis padres y mi familia, por creer en mí, por su abnegación y sus consejos.

A mis amigos y amigas, por su confianza y optimismo.

A Maximilian, por su tranquilidad, su paciencia y su amor incondicional.

A todos ellos pertenece parte de la autoría de esta tesis.



## ÍNDICE

RESUMEN .....	1
ÍNDICE DE SIGLAS.....	3
METODOLOGÍA .....	4
INTRODUCCIÓN .....	5
<b>CAPÍTULO I. LA HOSPITALIDAD .....</b>	<b>24</b>
1. Introducción: qué es la hospitalidad. ....	24
2. Las casas de acogida y los comedores sociales .....	27
3. La hospitalidad como apertura al diferente.....	47
a) Relación con otras confesiones cristianas.....	47
b) La relación con las minorías .....	54
i. Los judíos.....	63
ii. Los japoneses-americanos .....	76
iii. Los afroamericanos .....	81
iv. Los nativos americanos.....	106
v. Los mexicanos (y otros migrantes) .....	114
<b>CAPÍTULO II. PAZ Y NO-VIOLENCIA .....</b>	<b>122</b>
1. Declaración de principios: periódico y movimiento pacifista .....	122
2. Entre la guerra justa y el pacifismo radical.....	134
a) La Guerra Italo-etíope (1935-1936).....	135
b) La Guerra Civil Española (1936-1939) .....	142
c) La Segunda Guerra Mundial (1939-1945).....	158
i. La “guerra total” .....	171
ii. La objeción de conciencia .....	174
iii. Los nuevos métodos de guerra .....	182

d) La Guerra Fría (1945-1989) .....	190
e) La guerra de Corea (1950-1953).....	201
f) La Guerra de Vietnam (1961-1975) .....	204
3. La no-violencia .....	208
a) Los simulacros de defensa civil .....	212
b) La quema de cartas de alistamiento .....	215
c) La objeción fiscal.....	219
d) Las estancias en prisión .....	222
4. La economía de guerra.....	226
<b>CAPÍTULO III. LA JUSTICIA ECONÓMICA .....</b>	<b>235</b>
1. Críticas a los sistemas económicos imperantes .....	235
a) El capitalismo .....	235
b) El comunismo .....	249
c) Los puntos en común entre capitalismo y comunismo .....	255
2. Reservas hacia el <i>New Deal</i> .....	259
3. Propuesta de un sistema alternativo: el distributismo .....	263
a) La distribución de la propiedad .....	267
b) La vuelta al campo.....	277
c) La filosofía del trabajo.....	282
i. Crítica al industrialismo.....	282
ii. Relativización de la importancia de los salarios .....	284
iii. Defensa de un trabajo bueno y útil .....	286
iv. Integración del trabajo manual e intelectual .....	292
4. La pobreza voluntaria .....	297
a) El consumo responsable.....	310

<b>CAPÍTULO IV. PERSONA Y BIEN COMÚN</b> .....	322
1. El personalismo del <i>Catholic Worker</i> .....	322
a) La dignidad intrínseca de la persona.....	329
i. La defensa de la vida (vs. aborto y pena de muerte).....	330
b. La responsabilidad personal y la importancia de los deberes .....	333
c. La alteridad concreta.....	335
d. La comunidad .....	339
2. La subsidiariedad.....	341
a) Subsidiariedad y anarquismo .....	350
3. Otras ideas de filosofía política y filosofía jurídica.....	362
a) La relación entre religión y política.....	364
b) Patriotismo vs. nacionalismo. Crítica al “destino manifiesto” .....	367
c) Movimiento “revolucionario”.....	378
d) La regla de la mayoría .....	383
e) El bien común.....	387
 APÉNDICE: “LA POSTURA DEL <i>CATHOLIC WORKER</i> ” .....	 398
CONCLUSIONES .....	401
BIBLIOGRAFÍA .....	414

## RESUMEN

La presente tesis analiza el pensamiento de Peter Maurin (1877-1949) y Dorothy Day (1897-1980), dos importantes autores, fundadores del movimiento *Catholic Worker*, que empezó su actividad en 1933 en Nueva York.

Desde un programa de acción de “tres puntos”, el movimiento empezará con la publicación de un periódico dirigido a los obreros y los desempleados. El periódico llegará a ser un foro de discusión sobre temas urgentes como la guerra o la economía, que además acogerá las propuestas del personalismo comunitario francés y del distributismo inglés. El segundo punto consistirá en el establecimiento de casas de hospitalidad. De este modo, el *Catholic Worker* será un foco de hospitalidad hacia los pobres y desfavorecidos, así como de acogida hacia minorías étnicas, religiosas y nacionales. El tercer punto, culminación del programa, favorecerá la vuelta al campo, con el establecimiento de comunas agrarias para lograr una nueva filosofía del trabajo.

Las ideas de nuestros autores y de otros colaboradores en el periódico *Catholic Worker* se caracterizan por una visión crítica de las realidades y contravalores de la sociedad contemporánea, como la avaricia, las desigualdades, la exclusión y la guerra, y a la vez, y más importante, por la propuesta y empeño por poner en práctica valores positivos, como la hermandad, la sencillez y la paz.



## **ABSTRACT**

This thesis analyzes the thought of Peter Maurin (1877-1949) and Dorothy Day (1897-1980), two important twentieth century authors and founders of the Catholic Worker Movement, which began in 1933 in New York City.

Based on a “three point” program of action, the Movement started with the edition of a newspaper directed to workers and the unemployed. The newspaper became a forum of discussion about urgent topics such as war or economics, and gave voice to the ideals of French communitarian personalism and English distributism. The second point consisted of the establishment houses of hospitality. Thus, the Catholic Worker Movement would be a center of hospitality for the poor and disfavored, as well as ethnic, religious and national minorities. The third point, considered the culmination of the program, favored going back to the land, through the establishment of farming communes to foster a new philosophy of work.

The ideas of our authors, as well as other collaborators in the Catholic Worker newspaper, are characterized by a critical vision of realities and negative values of contemporary society, such as greed, inequality, exclusion and war. Even more importantly, and at the same time, they devoted themselves to the proposal and implementation of positive values, such as brotherhood, thrift and peace.

## ÍNDICE DE SIGLAS

*CE*: VV.AA., *Dorothy Day and the Catholic Worker Movement: Centenary Essays* (libro).

*CW*: *Catholic Worker* (periódico)

“DaD”: *Day After Day* (columna de Dorothy Day en el periódico).

*HH*: DAY, Dorothy, *House of Hospitality* (libro)

*LS*: DAY, Dorothy, *La Larga Soledad* (libro)

“OP”: *On Pilgrimage* (columna de Dorothy Day en el periódico).

*PP*: DAY, Dorothy, *Panes y peces* (libro)

S. f.: artículos sin firmar en el periódico *Catholic Worker*

*USR*: DAY, Dorothy, *From Union Square to Rome* (libro)

*RN*: Encíclica *Rerum Novarum*, 15 de mayo de 1891.

*QA*: Encíclica *Quadragesimo Anno*, 15 de mayo de 1931.

*GS*: Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965.

RAE: Diccionario de la Real Academia Española.

## METODOLOGÍA

Al tratarse la presente de una tesis de autor (autores en este caso), la metodología a seguir ha consistido en la revisión de la totalidad de los textos escritos por Dorothy Day y Peter Maurin, que consisten fundamentalmente en artículos en el periódico *Catholic Worker*, algunos de ellos publicados posteriormente en compilaciones.

Pese a que muchos de los escritos se encuentran transcritos en la página <http://catholicworker.org/>, para una revisión completa de los textos fueron necesarias dos estancias de investigación en la Universidad Marquette de Milwaukee, EEUU, en cuya biblioteca está el archivo general del movimiento *Catholic Worker*, donde se contienen tanto la colección completa de los ejemplares del periódico, como manuscritos no publicados de nuestros autores, así como la práctica totalidad libros y trabajos de investigación relativos a ellos, que también revisamos y citamos ampliamente en la presente tesis.

El pensamiento de Peter Maurin es, en cierto modo, ordenado y sistemático, no así el de Dorothy Day, quien expresó sus ideas mayormente en sus artículos en el periódico *Catholic Worker*, donde intercalaba noticias del momento, anécdotas personales y reflexiones sobre los grandes temas que hemos destacado: la hospitalidad, el pacifismo, la economía y la persona. Por ello, ha sido necesario un esfuerzo de selección y ordenación de los textos de nuestra autora, para lograr una exposición sistemática (en la medida en que ha sido posible), acorde con los requerimientos de una tesis doctoral.

Además de la bibliografía específica, hemos consultado ampliamente el material disponible en la biblioteca de la Universidad de Valencia, así como numerosos recursos electrónicos tanto sobre temas y autores históricos como relativos a movimientos, personajes y publicaciones actuales.

## INTRODUCCIÓN

### Perfiles biográficos

#### Peter Maurin (1877-1949)<sup>1</sup>

Peter Maurin nació el 9 de mayo de 1877 en Oultet, un pequeño pueblo de la región francesa de Languedoc. Se crió en un ambiente católico, en una familia muy numerosa dentro de una sociedad rural. A los catorce años se trasladó a Mende, un pueblo cercano, a una escuela de La Salle. A lo largo de este tiempo decidió hacerse maestro y hermano de La Salle. Aprendió las técnicas de enseñanza de Felipe Neri (1515-1595) y Juan Bautista de la Salle (1651-1719), de quienes sacaría el impulso por acercarse a las clases bajas y enseñar en los ambientes informales.

Después de varios años formándose como *frère lasallien* y dando clases en escuelas de París y pueblos cercanos, no se sentía satisfecho del todo, así que empezó a interesarse por los movimientos sociales. En concreto, estuvo asociado a *Le Sillon*, un grupo fundado por Marc Sangnier (1873-1950), un importante intelectual católico. En 1903, Peter abandonó la congregación de La Salle definitivamente y se dedicó al estudio y la difusión de las ideas que se discutían en *Le Sillon*, cuyo propósito fundamental era reconciliar el catolicismo y el republicanismo democrático. Sin embargo, abandonó este grupo poco tiempo después, cuando este, en sus palabras, “se volvió político”<sup>2</sup> (Sangnier decidió presentarse a unas elecciones parlamentarias).

Entonces empezó a rumiar la idea de mudarse al nuevo continente, cosa que al final hizo en 1909, estableciéndose en Canadá con la idea de poner en funcionamiento una granja. Esta empresa acabó siendo un fracaso, principalmente por las malas condiciones climatológicas, así que en los años diez y veinte Peter se dedicó a trabajar como asalariado

---

<sup>1</sup> Para un relato biográfico más detallado, me remito al libro COLOMER, Ana (BIOSCA GONZÁLEZ, epíl.), *Peter Maurin*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2013.

<sup>2</sup> MAURIN, Peter, *Catholic Radicalism. Phrased Essays for the Green Revolution*, Nueva York, NY, Catholic Worker Books, 1949, p. iii.

en empleos precarios e inestables. Por este tiempo cruzó la frontera a Estados Unidos, donde siguió con el mismo estilo de vida, trasladándose continuamente en función de los empleos que encontraba.

Estando en Chicago, empezó a dar clases de francés, lo cual le granjeó una cierta estabilidad y comodidad económica. Unos meses después se trasladó al estado de Nueva York, donde siguió con la misma ocupación. En este tiempo, durante la segunda mitad de los años veinte, Peter sufrió una suerte de conversión, pues decidió abogar por una vida mucho más sencilla y dejar de cobrar por sus clases, y renació en él el impulso de transformar la sociedad. Por estos años, hacia 1927, es cuando escribió la mayor parte de sus *ensayos sencillos*, los cuales son el único legado escrito que dejó<sup>3</sup>. Consistían en ideas sobre política, economía, sociedad y religión expuestas en forma de prosa poética, de manera clara y simple. Muchos contenían críticas a la sociedad de su momento, pero la mayoría de ellos presentaban iniciativas positivas. En ellos demostraba el gran bagaje cultural que había adquirido a lo largo de los años: citaba a Aristóteles, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Marx, Proudhon, Kropotkin, Chesterton, Maritain y muchos otros pensadores de su momento. Como explica Dorothy Day, “[é]l enfatizaba verdades simples y fundamentales, tan simples que parecían obvias, y tan poderosas que contenían la energía para cambiar la vida de la gente, si se difundían por personas que creyeran en ellas”<sup>4</sup>.

Instalado en Woodstock, un pueblo cercano a Nueva York, Maurin empezó a viajar cada vez con más frecuencia a la ciudad en busca de gente que creyera en sus ideas, con las cuales podría poner en marcha un programa de práctico de acción, el “programa de tres puntos”, que estaba ideando. Entre las personas con quien contactó estaba George

---

<sup>3</sup> La mayoría fueron publicados en el periódico *Catholic Worker*, y además se encuentran compilados en varias ediciones: MAURIN, P., *Catholic Radicalism*, op. cit., *The Green Revolution*, Kannapolis, NC, Omega Graphics, 1976, *Easy Essays*, Washington, D. C., Rose Hill Books, 2003 y online:

<http://www.easyessays.org/> y

<http://www.catholicworker.org/roundtable/easyessays.cfm>, 2014.

<sup>4</sup> DAY, Dorothy, cit. en DAY, D. y SICIUS, Francis J., *Peter Maurin, Apostle to the World*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 2004.

Shuster (1894-1977), editor de la revista católica *Commonweal*<sup>5</sup>, para la cual colaboraba Dorothy Day.

### **Dorothy Day (1897-1980)<sup>6</sup>**

Dorothy Day había nacido el 8 de noviembre de 1897 en Brooklyn, Nueva York, en una familia de clase media. La tercera de cinco hermanos, nunca tuvo una relación muy estrecha con los dos mayores, pero sí con su hermana y su hermano menores. En 1904, la familia se mudó a Oakland por motivos laborales, pero tuvieron que marcharse de allí después del terremoto que azotó San Francisco en 1906. Instalados en Chicago, Dorothy empezó a asistir a catequesis en una iglesia episcopaliana, donde se bautizó y confirmó a los doce años.

En 1914 empezó a estudiar periodismo en la Universidad de Illinois, donde, al tiempo que crecía su inquietud por los temas sociales, disminuía su interés por la religión. Le llamaban la atención los relatos de los escritores con conciencia social, como Jack London, Upton Sinclair o Piotr Kropotkin, el mundo de los sindicatos y el movimiento obrero. Conoció el sindicato *IWW (Industrial Workers of the World)*<sup>7</sup>, de tendencia filo-anarquista, con el que se asociaría unos años después. Después de dos años abandonó la universidad y se mudó a Nueva York, donde empezó a escribir para periódicos de talante obrerista y con simpatías hacia el socialismo y el comunismo, como *The New York Call* o *The Masses*.

A nivel personal, esta época fue enormemente inestable para Day: mantuvo una relación sentimental muy tormentosa, quedó embarazada y abortó, se casó con otro hombre y se divorció a los seis meses, y finalmente encontró la paz con Forster Batterham (1894-1984), con quien inició una relación de hecho y tuvo una hija en 1926. Desde que había abandonado la universidad, iba creciendo en ella un anhelo de Dios, y a veces se encontraba rezando inconscientemente. En Staten

---

<sup>5</sup> Cfr. <https://www.commonwealmagazine.org/>, 2014.

<sup>6</sup> Para un relato biográfico más detallado, me remito al libro COLOMER SEGURA, Ana, *Dorothy Day*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2011.

<sup>7</sup> Cfr. <http://www.iww.org/>, 2014.

Island, donde vivía con Forster, empezó a asistir a una iglesia católica cercana y a leer la Biblia y las vidas de los santos. Su conversión interior se hizo definitiva al quedar embarazada. “Yo era feliz, pero mi misma felicidad me hizo ver que de la vida se podía obtener una felicidad mucho mayor”<sup>8</sup>.

Cuando su hija Tamar Teresa nació, Dorothy tuvo claro que la bautizaría en la Iglesia católica, porque para ella era la iglesia de los pobres y los inmigrantes. Ella misma se bautizó también posteriormente, aunque le costó más de un año decidirse, pues este hecho provocaría un enorme distanciamiento de su pareja, ateo y que no creía en el matrimonio. Dorothy Day fue recibida en la Iglesia a la edad de treinta años, y unos pocos meses después se separó para siempre de Forster.

Dorothy dejó de colaborar en periódicos de izquierdas y pasó a escribir para publicaciones católicas, pero su sensibilidad por las clases obreras y desfavorecidas no desapareció. Esta inquietud se acrecentó con la llegada de la crisis en los años treinta. A finales de 1932, fue enviada por *Commonweal* a cubrir una manifestación en Washington y en una iglesia de allí “recé una plegaria, una plegaria que nació con lágrimas y angustia y en la que pedí de manera especial que se me abriera algún camino para poner los talentos que pudiera tener al servicio de mis hermanos, los trabajadores y los pobres”<sup>9</sup>.

Pocos días después de su vuelta a Nueva York, Peter Maurin llamó a su puerta. Al principio él no le causó muy buena impresión, porque su aspecto era algo desaliñado. Sin embargo, estuvo dispuesta a escucharle y descubrió a un hombre de una gran inteligencia y bagaje cultural, y, sobre todo, que le presentó un programa *católico* dirigido a los *obreros*. Peter, enormemente crítico tanto con el capitalismo como con el comunismo, basaba su programa en el personalismo, el distributismo y las encíclicas sociales, teniendo en el horizonte la idea de “crear un mundo donde sea más fácil ser bueno”<sup>10</sup>. Dorothy Day no conocía nada

---

<sup>8</sup> DAY, D., *La Larga Soledad*, Maliñao, Cantabria, Ed. Sal Terrae, 2000, p. 126 (*The Long Loneliness*, Nueva York, NY, Harper Collins Publishers, 1997, original de 1952), en adelante *LS*.

<sup>9</sup> *LS*, p. 177.

<sup>10</sup> MAURIN, P., cit. en *LS*, p. 194.

de estas corrientes, así que durante los siguientes meses Maurin se convirtió en su mentor, y, finalmente, el 1 de mayo de 1933, el primer ejemplar del *Catholic Worker* se empezó a repartir en Union Square, punto de encuentro de los trabajadores y hervidero de movimientos revolucionarios. Peter hubiera preferido llamar al periódico *Catholic Radical*, porque quería “volver a las raíces” del cristianismo, pero Dorothy insistió en que este tuviera una mención directa a los obreros. De todos modos, ella también asumió este “radicalismo” y siempre dio una importancia primordial a los Evangelios a la hora de iluminar su pensamiento y de actuar.

### **La “revolución verde” del movimiento *Catholic Worker* (1933-)**

El periódico, sin embargo, solo era el principio, pues formaba parte de un programa de “tres puntos” que ayudaría a caminar hacia una sociedad más justa. Los tres puntos serían: en primer lugar, editar el periódico y organizar mesas redondas de debate para “la clarificación del pensamiento”<sup>11</sup>; segundo, abrir casas de hospitalidad para “dar al rico la oportunidad de servir al pobre”<sup>12</sup>, y tercero, establecer comunas agrarias “para hacer sabios de los trabajadores y trabajadores de los sabios”<sup>13</sup>.

Más allá de la doctrina católica, el distributismo y el personalismo, que iluminarán todo el pensamiento de nuestros dos autores, para la elaboración de este programa concreto Peter Maurin se basó primordialmente en los misioneros irlandeses, cuya historia era completamente desconocida, y aun hoy lo es en gran parte. Por este hecho, y por la importancia que tuvo en la propuesta de Maurin, merece el pequeño análisis que le dedicamos a continuación.

---

<sup>11</sup> MAURIN, P., cit. en DAY, D., “Maurin’s Program” en el periódico *Catholic Worker* (en adelante *CW*), junio 1933, p. 2.

<sup>12</sup> MAURIN, P., “Some Institutions” en *CW*, diciembre de 1935, p. 1.

<sup>13</sup> MAURIN, P., “Communes” en *CW*, marzo de 1934, p. 1.



Nuestro autor solía decir: “Lo que hicieron los misioneros irlandeses tras la caída del Imperio romano podemos hacerlo hoy durante y después de la caída de los imperios modernos”<sup>14</sup>. Fruto de sus numerosas lecturas, Peter Maurin había descubierto que la historia de Irlanda en los siglos V a VIII podía ser una inspiración para los tiempos que tocaba vivir a los estadounidenses del siglo XX. Diversos historiadores defienden la idea de que el pueblo irlandés, tras la caída del Imperio romano, fue nada menos que el preservador de la cultura grecorromana que de otro modo se habría perdido, así como el difusor del cristianismo en una Europa asolada por los bárbaros paganos<sup>15</sup>.

Irlanda nunca fue invadida por los romanos, pero sí lo fue la mayor parte de la Gran Bretaña, con quien había compartido el comercio, el aprendizaje y las tradiciones de Roma cuando esta todavía estaba en su esplendor. Así que cuando los pueblos del norte de Europa, principalmente de la zona de Alemania, se expandieron y arrasaron todo lo que pertenecía al imperio, no se les pasó por la cabeza viajar hasta Irlanda. En estos siglos en que todo estaba cambiando, se dio un fenómeno curioso, como apunta Thomas Cahill: “Mientras los territorios romanos pasaban de la paz al caos, las tierras de Irlanda lo hacían con más rapidez del caos a la paz”<sup>16</sup>.

En el momento de la caída del Imperio romano, el cristianismo ya estaba enteramente aceptado y arraigado en la cultura, hasta el punto de que ya no se recordaba el tiempo en que había sido un culto minoritario y que los que lo practicaban habían arriesgado sus vidas. Con el abrazo del poder, el cristianismo, romanizado, perdió el impulso valiente de los mártires. Sin embargo, este fenómeno no se iba a dar en toda la región que hoy es Europa. Irlanda estaba gobernada por jefes de pequeños clanes que se encontraban en guerra constante. Analfabeta y pagana, con unas costumbres y creencias prehistóricas, estaba libre del

---

<sup>14</sup> MAURIN, P., “Agricultural Centers” en *CW*, diciembre de 1940, p 4.

<sup>15</sup> Cfr., por ejemplo, FITZPATRICK, Benedict, *Ireland and the Making of Britain*, Nueva York, NY, Funk & Wagnalls Company, 1921, DAWSON, Cristopher, *The Making of Europe*, Nueva York, NY, MacMillan, 1932, BISHOP, Patrick, *The Irish Empire*, Londres, Macmillan, 1999 o CAHILL, Thomas, *De cómo los irlandeses salvaron la civilización*, Barcelona, Verticales de bolsillo, 2007 (*How the Irish Saved Civilization*, Nueva York, NY, Doubleday, 1995).

<sup>16</sup> CAHILL, T., *De cómo los irlandeses salvaron la civilización*, *op. cit.*, p. 138.

constantinismo. La cristianización de Irlanda se debe enteramente a san Patricio (aprox. 377 - aprox. 461), quien, como veremos, era mucho más irlandés que romano.

Patricio, nacido en la Gran Bretaña, había recibido una educación romana y cristiana. Capturado por los irlandeses cuando era un niño, pasó once años como esclavo de estos. Consiguió escapar de su cautiverio, pero pronto volvería como sacerdote, y más tarde obispo, a la tierra que lo había capturado como esclavo, pero también donde había crecido y realmente había nacido su fe en el Dios de los cristianos. En la tradición pagana primitiva se consideraba que el mundo físico y el espiritual estaban en una unión íntima que llegaba en ocasiones hasta un cierto panteísmo. En el mundo romano, cuando se había producido la recepción del cristianismo, se había fundido con elementos del mundo clásico, como la consabida separación platónica de alma y cuerpo, en parte recibida por san Agustín y que ha llegado hasta nuestros días. Como afirma Cahill, Patricio “obsequió a los irlandeses con el primer cristianismo desromanizado en la historia de la humanidad”<sup>17</sup>.

En efecto, Patricio evangelizó su tierra adoptiva, pero sin eliminar por entero las costumbres, la mentalidad y el idioma anteriores, aunque sí se afanó en alfabetizar el país<sup>18</sup>. Esta evangelización “a la irlandesa” tuvo una repercusión muy importante a los efectos que nos ocupan, pues, si bien por un lado hizo nacer un cristianismo singularmente irlandés, también provocó que los conversos siguieran abiertos a otros relatos y tradiciones. El monje, cuya ocupación por excelencia era la de copiar manuscritos, sería permeable a diferentes culturas, idiomas y modos de escribir. Antes de Patricio ya había escuelas de druidas y bardos que transmitían la cultura pagana enseñando historia, poesía y derecho, pero la aportación del santo fue fundamental para que el trabajo de aquellos que se dedicaban a transmitir el conocimiento perdurara a través de los siglos.

En Irlanda se produjo un hecho feliz, pero que también traería algunas paradojas: el cristianismo se había introducido sin

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 167.

derramamiento de sangre, pero los irlandeses se habían convertido escuchando las heroicas vidas de los cristianos y los mártires, admirando el “martirio rojo”, color que hace referencia a la sangre derramada. Los conversos querían parecerse a sus héroes, pero en Irlanda no se perseguía a los cristianos. Así que optaron por lo que vinieron a llamar el “martirio verde”. Cahill describe de este modo a los mártires verdes: serían “aquellos que, dejando atrás las comodidades y placeres de la vida humana en sociedad, se retiraban a los bosques o a una alta montaña, o a una isla desierta, alguna de esas verdes tierras de nadie, ubicadas fuera de toda jurisdicción tribal, a estudiar las escrituras y a entrar en comunión con Dios”<sup>19</sup>. En este martirio verde está el origen de los monasterios irlandeses, que aparecieron sin ninguna planificación: los eremitas, casi sin quererlo, empezaron a reunir pequeñas comunidades de hombres que se sentían inspirados por su estilo de vida y querían seguirlo.

Peter Maurin no recoge en sus escritos la idea específica de “martirio verde”, pero sí propuso la idea de “revolución verde” como revolución “a la irlandesa”, opuesta a la “revolución roja”, que, además de referirse a cualquier revolución sangrienta, a principios del siglo XX se refería específicamente a la revolución rusa bolchevique. La revolución verde sería, como la de los irlandeses, una revolución pacífica, sin derramamiento de sangre, hecha desde pequeñas comunidades centradas en el estudio y la hospitalidad. “El único modo de prevenir una revolución roja es promover una revolución verde. El único modo de evitar que la gente admire la Rusia Roja del siglo veinte es hacer que admiren la Irlanda Verde del siglo siete”<sup>20</sup>.

La “familia” monástica irlandesa era extensa, no solo incluía a los monjes, sino que entraban dentro sacerdotes, diáconos y laicos, todos bajo el mandato del abad<sup>21</sup>. Con el tiempo se recibió la regla de san Benito y a lo largo de los años los monasterios se fueron pareciendo más a lo que hoy en día distinguimos como tales.

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>20</sup> MAURIN, P., “Red and Green” en *CW*, diciembre de 1934, pp. 1, 3.

<sup>21</sup> FITZPATRICK, B., *Ireland and the Making of Britain*, *op. cit.*, p. 36.

Peter Maurin cuenta: “sucedió que, en la llamada edad oscura, que no fue tan oscura, los irlandeses fueron la luz”<sup>22</sup>. Para nuestro autor había dos aspectos esenciales en los que los monasterios irlandeses habían sido, y podían seguir siendo, la luz en unos tiempos oscuros: en primer lugar, como focos de hospitalidad, y en segundo lugar, como focos de conocimiento. Estas dos labores se habían dado simultáneamente, de modo que eran complementarias y necesarias para entender la valiosa aportación de Irlanda al mundo.

Sobre el aspecto de la hospitalidad, Maurin resaltaba que en los monasterios se acogía a todo el mundo sin distinción, y que los monjes se aseguraban de que el hospedado se sintiera como en casa<sup>23</sup>. En efecto, como apuntan los historiadores, en Irlanda el viajero era acogido como huésped por tanto tiempo como necesitaba. Tratar de dar una compensación por el alojamiento se veía como una ofensa. Desde tiempos antiguos se registra la existencia de *bruideans*, que eran casas de hospitalidad situadas en los cruces de caminos, con varias puertas siempre abiertas a los viajeros<sup>24</sup>. El cristianismo dio un sentido nuevo a esta práctica ancestral. El abad se aseguraba de que los monasterios estuvieran en lugares visibles y accesibles para los viajeros, llegando incluso a cambiarlos de lugar por esta circunstancia. En primer lugar, los anfitriones se preocupaban de que el invitado viera cubiertas sus necesidades de comida, bebida, aseo y vestido; si el día en que llegaba era un día de ayuno, este se relajaba y los hermanos podían compartir la comida con el invitado<sup>25</sup>.

El segundo aspecto que Maurin admiraba de los monasterios irlandeses era que se habían convertido en centros de conocimiento y difusión de la cultura: “Mediante el establecimiento de centros culturales, es decir, mesas redondas de debate, llevaron el pensamiento a la gente”<sup>26</sup>. En efecto, como resaltan muchos autores, los monasterios

---

<sup>22</sup> MAURIN, P., “Salons de Culture” en *CW*, diciembre de 1940, p. 4.

<sup>23</sup> MAURIN, P., “Reconstruction” en *CW*, septiembre de 1934, p. 6.

<sup>24</sup> MacMANUS, Seumas, *The Story of the Irish Race. A Popular History of Ireland*, Nueva York, NY, The Devin-Adair Company, 1977, p. 288.

<sup>25</sup> RYAN, John, *Irish monasticism; origins and early development*, Dublín, The Talbot Press Limited, 1931, pp. 318-320.

<sup>26</sup> MAURIN, P., “Reconstructing the Social Order” en *CW*, noviembre de 1933, p. 7.

irlandeses eran grandes centros de conocimiento y actividad intelectual<sup>27</sup>.

En la Irlanda de la Alta Edad Media no existían las ciudades, así que las primigenias instituciones monásticas se convirtieron pronto en los centros más poblados del país y en focos de arte y conocimiento, a los que la gente acudía para aprender lo que los monjes transmitían<sup>28</sup>. La evolución de muchos monasterios fue la que Cahill describe: “los monjes construyeron lo que con el tiempo se convertiría en una especie de ciudad universitaria a la que se acercaban miles de esperanzados estudiantes, primero de toda Irlanda, más tarde de Inglaterra y por último de toda Europa”<sup>29</sup>. Efectivamente, por el siglo VII, Irlanda ya era cuna de grandes centros de estudio, donde jóvenes ingleses y de otras partes iban a formarse y a la vuelta transmitían lo aprendido, a la vez que dejaban su huella en Irlanda.

Teniendo en cuenta que el país había sido alfabetizado solo recientemente, la ocupación principal de los monjes fue la de copiar todos los textos a los que pudieran echar mano: los Evangelios y otros textos de la Biblia, las vidas de los mártires y los ascetas, los sermones y comentarios de los padres de la Iglesia, así como la literatura griega y romana. Unido a esto, los monjes también se encargaron de transcribir las leyendas irlandesas que habían recibido por tradición oral<sup>30</sup>.

Mientras que Cahill resalta la labor de los monasterios como centros de copia de grandes manuscritos, otros historiadores hacen hincapié en la variedad de estudios que allí se realizaban y en que no solo eran los varones consagrados los que participaban en ellos. Benedict Fitzpatrick hace un elenco de los estudios que abarcaban la formación en los monasterios, donde la lengua vehicular era el irlandés: se estudiaba teología, filosofía, matemáticas, retórica, poesía, hagiografía, ciencias naturales, gramática, cronología, astronomía, agricultura, griego, latín e incluso hebreo<sup>31</sup>. Además, ampliaban los

---

<sup>27</sup> FITZPATRICK, B., *Ireland and the Making of Britain*, op. cit., p. 36 y DAWSON, C., *The Making of Europe*, op. cit., p. 199.

<sup>28</sup> CAHILL, T., *De cómo los irlandeses salvaron la civilización*, op. cit., pp. 173-174.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>31</sup> FITZPATRICK, B., *Ireland and the Making of Britain*, op. cit., p. 37.

conocimientos tanto como podían: en gramática entraba irlandés, latín y griego; en dialéctica entraba la lógica; en retórica entraba derecho; en geometría entraba geografía, historia natural y las propiedades medicinales de las plantas<sup>32</sup>. Como apunta Patrick Bishop, en los monasterios, por tanto, no se encontraban solo monjes, sino una amalgama de “sabios, filólogos, poetas, juristas e historiadores” que por allí se habían establecido<sup>33</sup>. Como resume Cahill, durante los siglos IV y V, cuando el mundo clásico se desmoronaba, Irlanda se dedicó a “copiar con frenesí”, convirtiéndose “en la casa editorial de Europa”<sup>34</sup>. Posteriormente, durante los siglos VI y VII, en “una hora luminosa, Irlanda [...] representó un faro del aprendizaje y la civilización en un continente oscurecido”<sup>35</sup>.

Además de esta labor de aprendizaje y difusión de la cultura, hay un aspecto de la manera de trabajar en los monasterios que a Peter Maurin le resultaba especialmente llamativo y que consideraba muy importante rescatar: “los sabios irlandeses hicieron sabios de los trabajadores y trabajadores de los sabios”<sup>36</sup>. Unido a esto, también resaltaba que los sabios irlandeses, en sus “centros agrícolas”, habían aprendido a combinar “culto, es decir, liturgia, con cultura, es decir, literatura, y con cultivo, es decir, agricultura”<sup>37</sup>.

Maurin admiraba el hecho de que los monjes irlandeses hubieran sido capaces de encontrar un equilibrio entre el trabajo manual e intelectual, y el de estos con la vida espiritual y la práctica de la hospitalidad. Es probable que esto se diera más como resultado de las circunstancias que por una decisión fundamentada en razones teológicas o en un mejor funcionamiento del monasterio. En una sociedad eminentemente rural, el trabajo manual, especialmente el de campo, sencillamente no se podía abandonar. Además, recordemos que estos grupos habían surgido en un lugar sin ningún contacto con el mundo romano y griego, que en general consideraban el trabajo manual

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>33</sup> BISHOP, P., *The Irish Empire, op. cit.*, p. 23.

<sup>34</sup> CAHILL, T., *De cómo los irlandeses salvaron la civilización, op. cit.*, p. 202.

<sup>35</sup> BISHOP, P., *The Irish Empire, op. cit.*, p. 23.

<sup>36</sup> MAURIN, P., “Communist Ideal” en *CW*, abril de 1935, p. 8.

<sup>37</sup> MAURIN, P., “Agricultural Centers” en *CW*, diciembre de 1940, p. 4.

como la ocupación más baja<sup>38</sup>. Las comunidades monásticas eran autosuficientes y no contaban con sirvientes ni empleados, así que el principio *ora et labora* se daba de una manera natural<sup>39</sup>.

Resaltados estos rasgos de los monasterios irlandeses que tanto admiraba Peter Maurin, a saber, la hospitalidad y el amor por el conocimiento, sin desdeñar el trabajo manual, hay un último aspecto crucial que conviene destacar: los monjes irlandeses empezaron a emigrar y a difundir sus conocimientos. En palabras de Maurin, tras la invasión del Imperio romano, “los misioneros irlandeses fueron por toda Europa y sentaron los cimientos de la Europa medieval”<sup>40</sup>.

En el siglo VI, los monasterios irlandeses habían recibido ya a miles de estudiantes extranjeros que, con el conocimiento adquirido en Irlanda, volvían a sus lugares de origen. Ahora, además, monjes nativos irlandeses empezarían, como explica Cahill, a “colonizar” una Europa barbarizada con sus conocimientos<sup>41</sup>.

Maurin destacaba de esta “colonización” que los irlandeses habían confiado en “el poder de la palabra” en lugar de en “el poder de la espada” y habían pensado “en términos de cultura” en lugar de “en términos de imperio”<sup>42</sup>. Al contrario de lo que era la tendencia en aquellos siglos, en que cuando un pueblo migraba era para imponerse de manera violenta, los irlandeses, con su “revolución verde” supieron *conquistar* Europa de manera pacífica<sup>43</sup>.

---

<sup>38</sup> Como explica Jean Lacroix, “[e]l espiritualismo clásico [...] implica la condena de la carne y el desprecio de la acción. Por tanto, el trabajo manual se considera inferior y degradante. [...] La sociedad se encuentra, de este modo, dividida en dos categorías: los ‘espirituales’, que viven una vida considerada superior, una vida puramente intelectual, y los ‘carneles’, que se ocupan en las tareas más bajas”, LACROIX, Jean, *Itinéraire spirituel*, París, Bloud & Gay, 1937, p. 84.

<sup>39</sup> RYAN, J., *Irish monasticism*, *op. cit.*, p. 361.

<sup>40</sup> MAURIN, P., “Reconstructing the Social Order” en *CW*, noviembre de 1933, p. 7.

<sup>41</sup> CAHILL, T., *De cómo los irlandeses salvaron la civilización*, *op. cit.*, p. 203.

<sup>42</sup> MAURIN, P., “Soldiers and Scholars” en *CW*, mayo de 1938, p. 1.

<sup>43</sup> Entre estos sabios emigrantes destacan Collumcille, también conocido como san Columba de Iona (521-597) y Columbanus (540-615), entre muchos otros. Peter Maurin nos brinda otro ejemplo de estos sabios viajeros: Deodato de Nevers (m. 679), que fundó un “centro agrícola” (el monasterio de Jointures) en Saint-Dié, Francia. Según Maurin, este sabio fue el primero en tener una intuición del continente americano. Cfr. MAURIN, P., “Agricultural Centers” en *CW*, diciembre de 1940, p. 4.

La aportación de los irlandeses a la cultura de la Alta Edad Media es tal que Seumas MacManus afirma que durante el reinado de la dinastía carolingia (siglos VIII y IX), casi todas las escuelas de Europa tenían un irlandés a la cabeza, e incluso, que todos los estudiosos que sabían griego eran o bien irlandeses o discípulos de irlandeses<sup>44</sup>.

Peter Maurin afirmaba que la labor de evangelización y alfabetización de los misioneros irlandeses había llegado “tan lejos como Constantinopla”. Lo cierto es que en no hemos encontrado mención a esta ciudad tan remota, pero no sería difícil que alguno de estos aventureros hubiera llegado allí, o, al menos, que alguno de sus escritos acabara en manos de los estudiosos del imperio romano de oriente. Cahill nos brinda un mapa con los “centros más importantes de influencia cristiano-irlandesa”. Estos centros forman una columna en diagonal de noroeste a sureste, desde Irlanda hasta el sur de Italia, pasando por la Gran Bretaña, Alemania, Francia, Suiza y Austria<sup>45</sup>.

La inmensa labor de los misioneros irlandeses, por tanto, no fue tanto elaborar una nueva filosofía o teología, o promover avances en la ciencia o la técnica, sino que fueron el “peldaño” que logró “reconectar [...] a Europa con su propio pasado”. La “Irlanda escribana” logró “llevar de nuevo la civilización antigua a su antiguo hogar”<sup>46</sup>.

Llegados a este punto, pueden surgir dos preguntas. La primera: por qué se sabe tan poco de esta enorme aportación de Irlanda a la civilización occidental. Cahill achaca este silencio de la mayoría de tratados de historia al hecho de que están escritos por los WASP (*White, anglo-saxon, protestant*), ingleses y estadounidenses. Así, el hecho diferencial irlandés y su importante aportación a la cultura occidental han sufrido el mismo destino que los relatos de las mujeres o de los afroamericanos, que solo en las últimas décadas del siglo pasado han empezado a cobrar el protagonismo que merecen<sup>47</sup>.

La segunda pregunta que cabría hacerse es qué provocó la caída de la corriente civilizatoria protagonizada por Irlanda. Los historiadores son unánimes en la respuesta: las invasiones vikingas, que empezaron

---

<sup>44</sup> MacMANUS, S., *The Story of the Irish Race*, p. 258.

<sup>45</sup> CAHILL, T., *De cómo los irlandeses salvaron la civilización*, *op. cit.*, p. 215.

<sup>46</sup> *Ibid.*, pp. 202 y 207.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 14.



por el siglo VIII y de las que la isla no se libró hasta el siglo XI, supusieron un revés para Irlanda del que no se recuperaría jamás. Los monasterios se veían sometidos constantemente a saqueos e incendios, así que la tendencia de los monjes de emigrar y de llevarse sus libros con ellos se generalizó, pues temían que se perdieran para siempre los manuscritos a los que habían dedicado sus vidas<sup>48</sup>. Aunque finalmente los vikingos acabaron asimilándose a los pueblos que conquistaron, incluso adoptando el cristianismo, Irlanda jamás recuperaría el liderazgo cultural de Europa. Sin embargo, su aportación como “levadura de la civilización medieval” quedaría para siempre<sup>49</sup>.

Maurin se lamentaba de que esta aportación de Irlanda hubiera quedado olvidada, y lo más grave era que los propios irlandeses, de los que había una colonia muy grande en Nueva York, no conocieran nada de sus orígenes y fueran famosos por su afición a beber y a pelearse. En el pasado, “cuando un irlandés se encontraba con un irlandés, empezaban una escuela”. En Estados Unidos en el siglo veinte, sin embargo, “cuando un irlandés se encuentra con un irlandés, ya sabéis lo que empiezan”<sup>50</sup>.

Nuestro autor aspiraba a que los inconformistas de su tiempo jugaran el mismo papel que habían jugado los irlandeses en la “edad oscura”, y quería que el *Catholic Worker* fuera la levadura, ese elemento invisible que dejara una huella imborrable y positiva en el tiempo oscuro en el que vivía. Él ponía toda su confianza en la capacidad de las personas para iniciar el cambio, cada uno desde su pequeño espacio y reunidos en pequeñas comunidades que fueran al mismo tiempo centros de estudio y de hospitalidad. Él y cuantos quisieran seguirle podrían ser ese elemento que devolviera las cosas a un orden más amable para todos los hombres.

Aunque, como hemos visto, el germen de la creación del *Catholic Worker* como periódico y como movimiento se debe a Peter Maurin, fue Dorothy Day quien le imprimió un carácter especial, pues ella tenía

---

<sup>48</sup> COOHILL, Joseph, *Ireland: A Short History*, Oxford, Oneworld Publications, 2000, p. 12.

<sup>49</sup> CAHILL, T., *De cómo los irlandeses salvaron la civilización*, op. cit., p. 233.

<sup>50</sup> MAURIN, P., “Entonces y ahora” en *CW*, diciembre de 1934, p. 3 CR 55

un carisma, una capacidad de comunicar y una sensibilidad únicas. Además, en el periódico él solamente colaboró con sus *ensayos sencillos*, mientras que ella escribía como mínimo una extensa columna mensual, donde reflexionaba sobre los avatares del momento intercalando experiencias personales y reflexiones más teóricas<sup>51</sup>.

Peter Maurin dejó de publicar nuevos ensayos en 1941. Poco después sufrió una embolia y en 1949 falleció. La popularidad de Day como activista social creció mucho desde los años cincuenta, primero en las manifestaciones contra los simulacros de defensa civil y después contra la Guerra de Vietnam. Es por eso que la figura de Dorothy Day es mucho más conocida que la de Maurin, aunque ella siempre recordó que, de no ser por él, el *Catholic Worker* jamás habría existido<sup>52</sup>. A su muerte en 1980, Dorothy Day fue considerada “la persona más significativa, interesante e influyente en la historia del catolicismo americano”<sup>53</sup>, en 2000 fue declarada “sierva de Dios”, el primer paso en el camino hacia la canonización, y en 2013 fue mencionada en el último discurso del papa emérito Benedicto XVI como importante testimonio de “búsqueda de la verdad” y “vida dedicada a los desheredados”<sup>54</sup>. En nuestro país es relativamente desconocida<sup>55</sup>, pero

---

<sup>51</sup> Cfr., por ejemplo, las columnas “Day After Day” (en adelante “DaD”) y “On Pilgrimage” (en adelante “OP”) en el *Catholic Worker*. La mayoría se encuentran *online*: <http://dorothyday.catholicworker.org/>, 2014.

<sup>52</sup> “DaD”, febrero de 1943, pp. 1,4.

<sup>53</sup> O’BRIEN, David J., “The pilgrimage of Dorothy Day: Not On the Fringe but at the Church’s Center” en *Commonweal*, 19 de diciembre de 1980, p. 711.

<sup>54</sup> BENEDICTO XVI, Audiencia general, 13 de febrero de 2013, edición *online*: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/audiencias/2013/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20130213\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiencias/2013/documents/hf_ben-xvi_aud_20130213_sp.html), 2014.

<sup>55</sup> De las pocas obras escritas en español, podemos señalar, de Dorothy Day, su autobiografía (*La Larga Soledad*, *op. cit.*) y la historia del *Catholic Worker* (*Panes y peces*, Maliñao, Cantabria, Ed. Sal Terrae, 2002; *Loaves and Fishes*, New York, NY, Harper & Row Publishers, 1983, en adelante *PP*), un estudio sobre las raíces intelectuales y espirituales del *Catholic Worker* escrito por Mark y Louise Zwick, fundadores de la casa de hospitalidad de Houston, Texas, y traducido recientemente al español (*El Movimiento del Trabajador Católico. Orígenes intelectuales y espirituales*, Trabajador Católico de Houston, 2013; *The Catholic Worker Movement. Intellectual and Spiritual Origins*, Mahwah, NJ, Paulist Press, 2005) y algunos artículos y capítulos de publicaciones españolas que hablan de nuestros autores: ESCUDERO IMBERT, José, “El personalismo de Peter Maurin en el proyecto social del ‘Catholic Worker Movement’” en SARMIENTO, Augusto [et al.], XVII *Simposio*

en el mundo anglosajón, especialmente en Estados Unidos, se le han dedicado numerosos trabajos, reseñas, tesis y biografías.

Todos cuantos conocieron tanto a Day como a Maurin estaban convencidos de que eran personas extraordinarias (muchos dirían unos “santos”), por la belleza de sus ideas, por sus juicios críticos y su valentía para exponerlos, pero sobre todo por su enorme coherencia: ambos mostraron toda su vida un impulso infatigable por poner en práctica aquello en lo que creían. No solo escribieron sobre mesas redondas, sino que las organizaron y participaron continuamente en ellas; ni sobre casas de hospitalidad y comunas agrarias, sino que las establecieron y vivieron en ellas, e inspiraron a que la gente las fundara en todo el mundo (hoy en día hay unas doscientas comunidades *Catholic Worker*, la mayoría en Estados Unidos<sup>56</sup>).

Sin desmerecer las ideas de nuestros autores, que, como veremos, son muchas y muy valiosas, y ofrecen enfoques interesantes sobre temas urgentes aun en la actualidad, Robert Ellsberg resume esta importancia del *testimonio* que ellos representan (se refiere a Day, pero la afirmación es extensiva a Maurin): “No era el hecho de que lo que escribía fuera extraordinario, ni siquiera lo que creía, sino el hecho de que no había absolutamente ninguna distinción entre lo que creía, lo que escribía y el modo en que vivía”<sup>57</sup>.

---

*Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1997, pp. 691-708, BEA PÉREZ, Emilia, “Dorothy Day” en *Testimonis del segle XX*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2001, pp. 57-59 y IZUZQUIZA, Daniel, *Revolución desde abajo, descenso revolucionario: La política espiritual de Dorothy Day*, Cuaderno nº 136 de Cristianisme i Justícia, septiembre de 2005. A nivel de acción social, en la actualidad existen dos casas de acogida para inmigrantes que llevan los nombres de Dorothy Day y Peter Maurin, asociadas al Instituto Social del Trabajo de Valencia. Cfr. <http://www.isotrabajo.org/>, 2014.

<sup>56</sup> Cfr. <http://www.catholicworker.org/communities/index.cfm>, 2014.

<sup>57</sup> ELLSBERG, Robert, “Introduction” en DAY, D., (ELLSBERG, R., ed.), *Selected Writings*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 2005, p. xvii.

## Resumen de los capítulos

El **primer capítulo** de esta tesis trata la idea de la hospitalidad. Tras una introducción sobre los conceptos de hospitalidad, anfitrión y huésped, el capítulo se divide en dos grandes apartados. El primero se dedica a los comedores sociales y las casas de acogida como expresión concreta de la hospitalidad, inspirada en Benito de Nursia y el legado los monasterios benedictinos medievales, además de en el concepto de las “obras de misericordia”, presente en la doctrina católica. El segundo apartado se dedica a la hospitalidad en sentido amplio, entendida como apertura, solidaridad y disposición al diálogo con otras tradiciones, confesiones, religiones y minorías raciales y culturales en Estados Unidos. Esta hospitalidad bebe, entre otras ideas, del concepto tradicional católico del Cuerpo Místico de Cristo, que se entiende como hermandad universal.

El **segundo capítulo** se ocupa de un tema que, aunque no estaba en el “programa de tres puntos” de Maurin, nace directamente de la *radicalidad* que nuestros autores buscaban: el pacifismo y la no-violencia. Basándose en los Evangelios y el testimonio de los primeros cristianos, el *Catholic Worker* se erigirá en el primer y más importante representante del pacifismo católico en Estados Unidos. En el periódico también se recogerá la reflexión sobre la guerra justa, pero con una visión muy crítica por el desarrollo de los medios modernos de guerra. El análisis que realizamos en este apartado sigue un orden cronológico, pues las reflexiones van muy pegadas a las vicisitudes del momento concreto. Fiel a su pacifismo, Dorothy Day, junto con otros colaboradores, será un importante testimonio de defensa de la paz y la justicia por medios no-violentos. En este punto su pensamiento será iluminado, además de por los Evangelios, por importantes autores y activistas de los siglos XIX y XX, como Henry D. Thoreau, Mohandas K. Gandhi o Martin Luther King. El capítulo concluye con la crítica a la “economía de guerra”, lo cual se traduce en la necesaria complementariedad entre el trabajo por la paz y por la justicia económica.

El **tercer capítulo** se dedica a la economía. Comienza con la crítica que nuestros autores hacen a los sistemas económicos imperantes, el capitalismo y el comunismo, y a los puntos que ambos tienen en común. Aquí se inspiran, entre otras, en las reflexiones de Nikolái Berdiáyev. El capítulo continúa con la presentación del distributismo como modelo económico alternativo que responda a las necesidades humanas y respete la dignidad de las personas. Las ideas distributistas que nuestros autores resaltan, inspirados sobre todo en Gilbert K. Chesterton, Hilaire Belloc y Eric Gill, son la distribución de la propiedad, la vuelta al campo y la propuesta de una nueva filosofía del trabajo. El capítulo finaliza con la reflexión en torno a la idea de la pobreza; nuestros autores defienden la idea de pobreza voluntaria, inspirados en Francisco de Asís, pero la distinguen claramente de la miseria. Con base en esto, critican el consumismo y proponen el consumo responsable.

El **cuarto capítulo** se ocupa de la reflexión filosófica, política y jurídica en Peter Maurin y Dorothy Day. Resaltamos la centralidad del personalismo francés en el pensamiento de nuestros autores, inspirados sobre todo por la visión de Emmanuel Mounier (aunque Jacques Maritain también influirá mucho en el movimiento, su aportación no fue tan grande en el personalismo como en otros temas variados, por lo que aparecen menciones a él en todo el trabajo). Los cuatro puntos que destacan del personalismo son: la defensa la vida y la dignidad humanas, la responsabilidad personal, la alteridad concreta y la importancia de la comunidad. El segundo apartado se dedica a la subsidiariedad, por la que el *Catholic Worker* apuesta basándose en las encíclicas sociales, y que además se liga al anarquismo propuesto por autores como Tolstói, Kropotkin o Proudhon. El capítulo finaliza con diversos apartados relativos a temas no absolutamente centrales en el movimiento pero que sí resultan interesantes a nivel filosófico-jurídico y filosófico-político, como son el papel de la religión en la esfera pública, los conceptos de patriotismo y nacionalismo, la idea de “revolución”, la regla de la mayoría o el bien común.

Finalmente, se incluye un apéndice, “La postura del *Catholic Worker*”, un artículo publicado en 1949 que resume elocuentemente muchos de los principios comentados a lo largo de este trabajo.

La presente tesis doctoral trata, por tanto, de dos autores: Dorothy Day y Peter Maurin. Por las razones que hemos expuesto, ocuparán muchas más páginas las reflexiones y los relatos de aquella que los de este. Esta tesis también se ocupa de lo que nuestros autores crearon juntos, por lo que en algunos fragmentos se dará voz a colaboradores y miembros del *Catholic Worker*, que con sus análisis y testimonios también enriquecieron el importante foco de pensamiento y activismo que fue este movimiento. Aunque el *Catholic Worker* sigue vivo en la actualidad, como periódico y como movimiento con casi doscientas casas repartidas por el mundo, el marco temporal que hemos acotado es desde la fundación del periódico (1933) hasta el fallecimiento de Dorothy Day (1980), y el geográfico es el su sede central, Nueva York, donde nuestros autores residieron y llevaron a cabo la mayor parte de su actividad.

Es posible que Dorothy Day y Peter Maurin no lleguen nunca a ser reconocidos como grandes filósofos morales, políticos o jurídicos, pero sí serán recordados por cumplir con uno de los grandes anhelos de toda filosofía: la búsqueda y la fidelidad a la verdad. Como recordaba un editorial de *Commonweal* en los años cincuenta, hablando de Day y otros activistas: “Una sociedad que no tenga sus radicales es una sociedad muerta, igual que una Iglesia sin sus santos es una Iglesia decadente. Ellos, los inconformistas de todas las épocas, no nos necesitan; nosotros los necesitamos a ellos, para que nos recuerden las verdades incómodas, para que nos despierten de nuestra pereza y nuestra comodidad”<sup>58</sup>.

---

<sup>58</sup> Editorial, “The Rights of Non-Conformity” en *Commonweal*, 15 de julio de 1955, p. 364.

## CAPÍTULO I. LA HOSPITALIDAD

### 1. Introducción: qué es la hospitalidad.

El presente capítulo se ocupa de la actitud del *Catholic Worker* ante las personas o grupos de personas que presentan alguna diferencia, bien con la mayoría de población estadounidense, bien con el propio movimiento, sea por su religión, su nacionalidad o su estatus social, y ante las cuales defendemos que el *Catholic Worker* siempre ha mantenido una actitud hospitalaria.

Para introducir el concepto de hospitalidad que presenta este movimiento, conviene hacer un repaso de la etimología de tres palabras clave: “hospitalidad”, “anfitrión” y “huésped”.

La palabra griega que aparece en los Evangelios y que nosotros traducimos como hospitalidad es *philoxenia*, que significa literalmente “amor por los extranjeros”<sup>1</sup>; *xenos*, además de extranjero, significa a la vez anfitrión y huésped<sup>2</sup>. El latín también tiene la misma palabra para “anfitrión” y “huésped”: *hospes*, de la cual deriva “hospitalidad”. El vocablo *hospes* está etimológicamente conectado con *hostis* (“enemigo”), del que deriva “hostilidad”. Esto se explica por la ambigüedad de la actitud que se ha tenido en todas las épocas ante el extranjero o el que es diferente. Desde el punto de vista del anfitrión, el extraño puede resultar un amigo o un enemigo, y desde el punto de vista del huésped, como apunta Seyla Benhabib, en todo ejemplo de hospitalidad hay “un momento de ansiedad, generado por la duda de la respuesta del otro: ¿Seré recibido con hospitalidad o rechazado con hostilidad? ¿Me admitirás más allá del umbral de tu puerta o me mantendrás esperando en la puerta, o incluso me perseguirás?”<sup>3</sup>. Dorothy Day mostrará durante toda su vida el empeño personal de

---

<sup>1</sup> WROBLESKI, Jessica, *The Limits of Hospitality*, Collegeville, MN, Liturgical Press, 2012, p. 15.

<sup>2</sup> MURRAY, Harry, *Do not Neglect Hospitality: the Catholic Worker and the Homeless*, Filadelfia, PA, Temple University Press, 1990, p. 29.

<sup>3</sup> BENHABIB, Seyla, “Hospitality, Sovereignty, and Democratic Iterations” en POST, Robert, ed., *Another Cosmopolitanism*, Oxford University Press, 2006, p. 156.

eliminar o, al menos, disminuir todo lo posible, esta incertidumbre, instando a todos a ofrecer una hospitalidad confiada y a los necesitados a no tener miedo de acercarse al *Catholic Worker*, pues siempre serán bien recibidos.

Inspirándonos en la caracterización de Harry Murray, ofrecemos esta definición de hospitalidad, que se ajusta al entendimiento y la práctica del *Catholic Worker*: la hospitalidad es una relación *voluntaria* y *no comercial* entre dos personas o grupos de personas que ocupan roles distintos: el de *anfitrión*, sobre el que recae la mayor parte de las obligaciones y el de *huésped*, que es titular de la mayor parte de los derechos<sup>4</sup>.

La hospitalidad, desde una perspectiva histórica, existía ya como práctica arraigada en las culturas helénica, judaica y árabe<sup>5</sup>. Los cristianos le añadieron una motivación religiosa, basada en los Evangelios, de donde habían aprendido tanto a ofrecer hospitalidad como si recibieran al mismo Jesús<sup>6</sup> como a recibirla sin reservas y con agradecimiento<sup>7</sup>.

A pesar de que el llamamiento evangélico apuntaba a una hospitalidad personal, con el crecimiento y oficialización del cristianismo las funciones de hospitalidad se fueron especializando y racionalizando, de modo que en el siglo IV se podían distinguir dos entes dedicados a la hospitalidad: los hospitales y los hospicios. Los hospitales se crearían para atender a enfermos y heridos, y serían

---

<sup>4</sup> MURRAY, H., *Do not Neglect Hospitality, op. cit.*, p. 17.

<sup>5</sup> Guido Saraceni nos habla de un “respeto sagrado” entre los griegos en cuanto al trato a los extranjeros. Maurin recordaba que las personas en necesidad eran consideradas por los griegos “los embajadores de los dioses” y que la hospitalidad se seguía practicando en los países musulmanes. Seguramente, Maurin había sacado la idea de *La Odisea*, donde se encontraban afirmaciones como “que todos los huéspedes y mendigos proceden de Zeus” (*Odisea*, Canto VI) o “que de Zeus son los forasteros y mendigos todos” (*Odisea*, Canto XIV). Cfr. MAURIN, P., “The Duty of Hospitality” en *CW*, octubre de 1933, p. 1, HOMERO, *La Odisea*, ed. *online*:

<http://www.magister.msk.ru/library/babilon/greek/homer/homer02s.htm>, 2014 y SARACENI, Guido, *Ospitalità. Un valore giuridico fondamentale*, Padova, CEDAM, 2012, p. 3. Respecto a la hospitalidad del pueblo judío, resalta la tienda de Abraham, en la cual se acogía a todo peregrino, y de otro lado la “naturaleza migratoria y errante” del pueblo de Israel (Levítico 19, 33-34). Cfr. *Ibid.*, pp. 17-19.

<sup>6</sup> Mateo 25.

<sup>7</sup> Lucas 10, 5-7.



administrados por los obispos, y los hospicios se dedicarían al cuidado de los peregrinos y los pobres, y serían dirigidos por los monasterios<sup>8</sup>. Entre los monasterios más hospitalarios destacarían los irlandeses y, desde finales del siglo V, los benedictinos<sup>9</sup>.

Benito, nacido en Nursia (aprox. 480 - aprox. 547), estableció a finales del siglo V un monasterio en Montecassino, que seguiría la regla que él mismo había concebido. La comunidad creció y se convirtió en modelo de un gran número de órdenes monásticas por todo el mundo<sup>10</sup>. El movimiento monástico nació en un tiempo muy oscuro y problemático. Italia estaba infestada de guerras internas que el gobierno era incapaz de controlar, y había una auténtica crisis espiritual y social. Así es como surge el movimiento monástico occidental: como respuesta a una crisis de civilización<sup>11</sup>. Lo más notable de la *Regla* de san Benito era su deseo de que el monasterio, aunque apartado, no se separara nunca completamente de la sociedad<sup>12</sup>.

Dorothy Day, gracias a Peter Maurin, aprendió que los monjes benedictinos, igual que sus precursores y después contemporáneos irlandeses, llevaban una vida de pobreza voluntaria y trabajo manual combinado con la oración<sup>13</sup>. En todos los monasterios había “habitaciones para Cristo” dedicadas a ofrecer hospitalidad a los pobres y los peregrinos<sup>14</sup>. En su *Regla*, Benito se refería a la recepción que debía darse a los huéspedes: recordaba a sus monjes que todos debían ser recibidos como Cristo, para que en el último día se le dijera a cada monje: “fui forastero y vosotros me recibisteis en vuestra casa”<sup>15</sup>.

---

<sup>8</sup> MURRAY, H., *Do not Neglect Hospitality*, op. cit., p. 41.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 41 y 46.

<sup>10</sup> Cfr. NISBET, Robert, *The Social Philosophers: Community and Conflict in Western Thought*, New York, Thomas Y. Crowell Company, 1973, pp. 327-328.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 333.

<sup>12</sup> KILCUP, Jordan Elizabeth, *Pilgrim Leadership: Dorothy Day and the Benedictine Way of Transformation*, Spokane, WA, Gonzaga University, 2004, p. 35.

<sup>13</sup> La principal fuente para nuestros autores era un libro publicado en 1938, *Back to Benedict*, que mostraba las lecciones que los cristianos modernos podían aprender de los monasterios medievales. Cfr. WARD, Louis B., *Back to Benedict*, Detroit, MI, Our Faith Press, 1938, pp. 25-28.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>15</sup> Mateo 25, 35 y BENITO de Nursia, *Regla (Regula monasteriorum)*, cap. 53, 1, ed online:

Además, los pobres debían recibir un cuidado y atención especiales “porque en ellos se recibe especialmente a Cristo”<sup>16</sup>. Dorothy Day apunta que, gracias a estas directrices, los monasterios benedictinos medievales no eran como las agencias de caridad del siglo XX. En aquellos, “los pobres no tenían que permanecer sentados en los bancos [...] durante interminables horas, como ocurre hoy, sometidos a una degradación de sus vidas personales, tratados como ladrones e investigados como si se tratase de una persecución criminal”<sup>17</sup>.

Desde una perspectiva amplia, la reflexión y el ejercicio de la hospitalidad por parte del *Catholic Worker* se puede dividir en dos grandes apartados: las casas de hospitalidad y comedores sociales, por un lado, y la apertura a otras confesiones, religiones y minorías, por otro.

## 2. Las casas de acogida y los comedores sociales

Peter Maurin motivó a Dorothy Day a trabajar para que su movimiento fuera el grupo que recuperara el impulso monástico de la hospitalidad medieval, que, como ambos constataban, se había perdido por completo en la sociedad occidental del siglo XX.

Por ello, nuestros autores tuvieron el empeño de que el *Catholic Worker* se asemejara en todo lo posible a sus admirados monasterios medievales, tanto los irlandeses como los benedictinos<sup>18</sup>. Jordan Kilcup habla de las similitudes entre los monasterios benedictinos y el movimiento *Catholic Worker*, resaltando la apertura a todo tipo de personas como uno de los rasgos fundamentales de ambos grupos. Igual que los monasterios se abrían a “ricos y pobres, eruditos y analfabetos,

---

<http://www.sbenito.org/regla/rb.htm#>, 2014.

<sup>16</sup> BENITO de Nursia, *Regla*, *op. cit.*, cap. 53, 15.

<sup>17</sup> DAY, D., “Catholic Worker Ideas On Hospitality” en *CW*, mayo de 1940, p. 10, trad. en ZWICK, M. y L., *El Movimiento del Trabajador Católico*, *op. cit.*, 2013, p. 59.

<sup>18</sup> Muchos monasterios irlandeses adoptarían desde el siglo VI la regla de san Benito.

romanos y bárbaros”, las casas de hospitalidad “no aceptaban barreras excluyentes”<sup>19</sup> y trataban de ser una “comunidad inclusiva”<sup>20</sup>.

Sin perder de vista el ideal monástico, Day y Maurin añadirán el factor de la responsabilidad personal a la idea de la hospitalidad, deduciendo que esta no debe ser proporcionada solo por agencias del Estado o por *charities* o grupos con un carisma especial, como el mismo *Catholic Worker*. Ni siquiera debe realizarse por personas con una situación laboral o familiar acomodada y que tengan recursos y espacio de sobra para atender a los necesitados. Ser hospitalario no significa necesariamente “establecer, dirigir o vivir en una casa de hospitalidad”<sup>21</sup>, sino que es suficiente con tener la disposición y el espíritu abierto para acoger a la gente. “[N]uestra idea de hospitalidad sugiere que todo el mundo con una casa debería tener una habitación de huéspedes”<sup>22</sup> abierta a las personas que necesiten hospitalidad. Al menos en los principios del movimiento, sí se logró que más de un simpatizante se prestara a acoger en su propia casa a la gente que acudía a la sede del *Catholic Worker*<sup>23</sup>. Durante la Segunda Guerra Mundial se hizo un llamamiento a que la gente abriera sus hogares a los refugiados de Alemania, Austria y Checoslovaquia: “No hay sacrificio que parezca demasiado grande si de lo que se trata es de liberar a las personas de los tiranos”<sup>24</sup>. Day también proponía que cada parroquia tuviera un “centro de obras de misericordia, donde se diera de comer a diario a los pobres, sin cuestionamientos”<sup>25</sup>. Por esto, pensamos, con Jessica Wroblewski, que el movimiento *Catholic Worker* ofrece algo más que una actualización de la hospitalidad monástica: presenta un “desafío radical y profético” a todo el que quiera embarcarse en la práctica de la hospitalidad<sup>26</sup>.

---

<sup>19</sup> KILCUP, J., *Pilgrim Leadership*, op. cit., p. 233.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>21</sup> DAY, D., “Letter To Our Readers at the Beginning of Our Fifteenth Year” en *CW*, mayo de 1947, p. 2.

<sup>22</sup> “DaD”, febrero de 1937, p. 4.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> Sin firmar (en adelante S. f.), “Catholics Must Help Refugees” en *CW*, septiembre de 1938, p. 3.

<sup>25</sup> “DaD - More Houses of Hospitality Are Needed” en *CW*, marzo de 1938, p. 4.

<sup>26</sup> WROBLEWSKI, J., *The Limits of Hospitality*, op. cit., p. 129.

A pesar de todo, la hospitalidad tiene sus límites. Dado el tamaño de la casa, no siempre había lugar para alojar a todos los que se acercaban. Pero incluso en estos casos, Day trataba de ofrecer algo de hospitalidad aunque fuera de manera figurada. Nuestra autora recuerda, inspirada en Teresa de Lisieux, que “cuando haya que decir que no, cuando haya que negar algo a alguien, al menos se haga de manera que la persona se vaya un poco más contenta”<sup>27</sup>. Ofrecer cercanía y amabilidad también es hospitalidad.

A lo largo de los años, Day siguió insistiendo en la necesidad de que todas las personas fueran hospitalarias, y, a la vez que continuaba el trabajo en las casas, fue dándole un sentido más simbólico a la hospitalidad: la hospitalidad “es más que servir una comida, proporcionar una cama o abrir una puerta; es abrirnos nosotros mismos, nuestros corazones, a las necesidades de los otros. La hospitalidad no es solo un alojamiento, sino la capacidad de dar una auténtica bienvenida”<sup>28</sup>.

Jessica Wroblewski explica que la hospitalidad que propone el *Catholic Worker* es “tridimensional”, porque tiene lugar en tres dimensiones metafóricas: en primer lugar, la profundidad, que hace referencia a la relación con Dios<sup>29</sup>. Segundo, la longitud, relacionada con la duración en el tiempo. En tercer lugar, la anchura, relacionada con la capacidad de dar bienvenida a los extraños<sup>30</sup>. Si no tuviera estas tres dimensiones, no sería una hospitalidad completa.

Como hemos visto, la intención de Day y Maurin cuando hablaban de la necesidad de hospitalidad era que todos los lectores la tomaran como un compromiso personal y la ofrecieran ellos mismos desde sus casas, parroquias o asociaciones.

---

<sup>27</sup> *PP*, p. 94.

<sup>28</sup> DAY, D., “Going to the Roots ... Questions and Answers” en *CW*, mayo de 1978, p. 6.

<sup>29</sup> Esto se relaciona con las continuas referencias de Dorothy Day al pasaje del juicio final (Mateo 25), con lo cual nuestra autora expresa que la hospitalidad tiene para ella un sentido eminentemente religioso.

<sup>30</sup> WROBLEWSKI, J., *The Limits of Hospitality*, *op. cit.*, pp. 87-88.

La primera casa de hospitalidad y comedor social nacieron de manera espontánea, pero pronto se convirtieron en las señas de identidad del *Catholic Worker*. En la práctica totalidad de trabajos y artículos sobre el movimiento se hace referencia a este aspecto de la hospitalidad, y es el punto que más se resalta en las publicaciones más divulgativas o que hacen análisis más superficiales.

En los inicios del movimiento, dos mujeres se acercaron al *Catholic Worker* en busca de alojamiento, pero no se les pudo ofrecer por falta de espacio. Unos días después, una de ellas volvió, y contó que su compañera se había lanzado a las vías del metro. La mujer dijo a los *workers* (los voluntarios): “Ya que escribís sobre hospicios, ¿por qué no empezáis uno?”<sup>31</sup>. Desde ese momento, Dorothy Day entendió que el *Catholic Worker*, además de ser un periódico, debía dedicarse primordialmente a la hospitalidad. En los años cincuenta, recordaba: “Cuando empezamos el *Catholic Worker*, primero lo ideamos como una sede para el periódico, un lugar para mesas redondas, [...] para estudiar maneras de construir un mejor orden social. Pero Dios ha hecho de él mucho más que todo eso. Él lo ha convertido en un lugar para los pobres”<sup>32</sup>.

La primera casa de hospitalidad nació como un “apartamento cooperativo” para mujeres<sup>33</sup>. A pesar de que Day siguió insistiendo en la idea de “viviendas cooperativas”<sup>34</sup>, a lo largo de los años, la opción que se mostró más fácil de manejar y menos costosa fue alquilar un local grande que sirviera a la vez como oficina del periódico, hogar de los *workers*, casa de hospitalidad y comedor social.

El nacimiento del comedor social también se dio sin planificación, pero pronto se volvió inseparable de la casa de hospitalidad. Un voluntario solía dedicarse a repartir ropa que era donada en la puerta de la casa. Cuando se quedó sin ropa, empezó a decir a la gente que

---

<sup>31</sup> Cit. en DAY, D., “All in the Same Boat” en *Newsday*, 16 de marzo de 1976, pp. 1, 10-11. (DD-CW-D-7-box 2).

<sup>32</sup> DAY, D., “Poverty Is the Pearl of Great Price” en *CW*, julio-agosto de 1953, p. 1.

<sup>33</sup> DAY, D., “Co-operative Apartment for Unemployed Women Has Its Start in Parish” en *CW*, diciembre de 1933, pp. 1, 5.

<sup>34</sup> Cfr. DAY, D., “Seattle C. W. House Has Many Activities” en *CW*, mayo de 1940, p. 7, “OP”, enero de 1959, p. 1 y “OP”, febrero de 1969, p. 5.

entrara. Los iba sentando y ofreciéndoles una taza de café o lo que encontraba por la cocina. La noticia de que en esa casa se repartía comida empezó a correr de boca en boca, y pronto se formarían colas varias veces al día<sup>35</sup>.

A pesar de que las “colas del pan” (*breadlines*) o las “colas del café” (*coffee lines*) no estaban planificadas, Day llegará a dar un valor enorme a la oportunidad de “compartir” la comida, “partir el pan”<sup>36</sup> con los necesitados, por lo que siempre se intentará proveer de un espacio en el que la gente se pueda sentar a comer. Este acento en la importancia de compartir la comida se basa en los Evangelios<sup>37</sup>, en especial el pasaje de los discípulos de Emaús<sup>38</sup>. Igual que los apóstoles conocieron a Jesús “al partir el pan”, Day dice que “nosotros nos conocemos al partir el pan”<sup>39</sup>. Cuando un grupo de gente comparte una comida, se crea un vínculo muy fuerte entre ellos; el simple hecho de comer juntos ya es comunidad<sup>40</sup>.

En una carta a los lectores en el 15º aniversario del periódico, Day resume la hospitalidad que se practica en el *Catholic Worker*. Aunque se haga desde el grupo, está basada en la responsabilidad personal: “Si tu hermano viene a ti con hambre y le dices ‘vete y sáciate’<sup>41</sup>, ¿qué clase de hospitalidad es esta? No sirve de nada enviar a la gente a una agencia de la ciudad o del estado, o a las *charities* católicas. Tú mismo eres el que debe realizar las obras de misericordia. A menudo solo puedes dar dinero para una comida o para pasar la noche en el Bowery [uno de los barrios más pobres de la ciudad]. Muchas veces solo puedes

---

<sup>35</sup> “OP”, diciembre de 1969, p. 2.

<sup>36</sup> COLES, Robert, *Dorothy Day. A Radical Devotion*, Reading, MA, Addison-Wesley Publishing Company, 1987, p. 147.

<sup>37</sup> La comida aparece en los Evangelios ligada a acontecimientos felices o relevantes, y siempre se muestra a Jesús dispuesto a compartir la comida. Cfr. DAY, D., “Notes By The Way” en *CW*, marzo de 1944, p. 2.

<sup>38</sup> Lucas 24, 13-35.

<sup>39</sup> DAY, D., “They Knew Him In The Breaking of Bread” en *CW*, febrero de 1937, p. 1. También, por ejemplo, en DAY, D., “Death of an Apostle” en *CW*, junio de 1949, p. 6, y en “OP”, junio de 1974, p. 2.

<sup>40</sup> “OP”, diciembre de 1969, p. 2.

<sup>41</sup> Carta de Santiago 2, 16.

esperar que la persona lo gaste en eso. Otras veces solo podrás sacar una prenda de ropa y ponerla sobre unos hombros helados”<sup>42</sup>.

La principal motivación para Dorothy Day a la hora de llevar a cabo su labor, y de animar a los otros *workers* a ejercer la hospitalidad, son las obras de misericordia.

Dorothy Day habla por primera vez de las obras de misericordia en junio de 1934, aunque sin realizar una enumeración<sup>43</sup>. La primera lista, aunque parcial, la hace Peter Maurin en octubre del mismo año<sup>44</sup>; Day enumerará de manera completa las obras de misericordia en febrero de 1935: “Las obras corporales: dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, vestir al desnudo, dar cobijo al que no tiene hogar, liberar al cautivo, visitar al enfermo, enterrar a los muertos. Las obras espirituales: enseñar al que no sabe, aconsejar al que duda, corregir al que yerra, soportar los defectos pacientemente, perdonar las injurias, consolar al afligido y rezar por los vivos y muertos”<sup>45</sup>.

Las obras de misericordia son un aspecto central de la identidad del movimiento *Catholic Worker*. Para Day, “[s]on nuestro programa y nuestra norma de vida”<sup>46</sup>, y lo que en última instancia mantiene en funcionamiento el *Catholic Worker*<sup>47</sup>. Son lo que ha unido a todas las casas de hospitalidad a lo largo de la historia, más allá de sus diferencias ideológicas<sup>48</sup>. Para más de un *worker*, el programa del movimiento consiste “simplemente en realizar las obras de misericordia”<sup>49</sup>.

En los escritos periodísticos de Dorothy Day, así como en los biográficos, encontramos una continua referencia a las obras de misericordia. Al emanar de la tradición cristiana, no es fácil saber el

---

<sup>42</sup> DAY, D., “Letter To Our Readers at the Beginning of Our Fifteenth Year” en *CW*, mayo de 1947, p. 2.

<sup>43</sup> DAY, D., “Why Write About Strife and Violence?” en *CW*, junio de 1934, p. 2.

<sup>44</sup> MAURIN, P., “Constructing the Social Order” en *CW*, octubre de 1934, p. 6.

<sup>45</sup> DAY, D., “A Long Editorial But It Could Be Longer” en *CW*, febrero de 1935, p. 7.

<sup>46</sup> “OP”, mayo de 1946, p. 2.

<sup>47</sup> “OP”, diciembre de 1969, p. 1.

<sup>48</sup> McKANNAN, Dan, *The Catholic Worker After Dorothy: Practicing the Works of Mercy in a New Generation*, Collegeville, MN, Liturgical Press, 2008, pp. 112-113.

<sup>49</sup> MURRAY, H., *Do not Neglect Hospitality*, *op. cit.*, pp. 74.

origen exacto de las obras de misericordia ni a quién se debe su primera redacción. La misma Biblia constituye fuente directa, empezando por el Antiguo Testamento<sup>50</sup>, y con una enunciación más clara en el Nuevo<sup>51</sup>. Tomás de Aquino ya hablaba de las obras de misericordia como un concepto tradicional en la *Suma Teológica*<sup>52</sup>, pues en Agustín de Hipona había una lista muy similar a la que utilizaba Day, aunque sin distinguir las obras corporales y las espirituales<sup>53</sup>.

En el ambiente católico estadounidense de la primera mitad del s. XX se conocían las obras de misericordia, pues estaban contenidas en el catecismo. Sin embargo, del aprendizaje de la lista no se deducía necesariamente una llamada a ponerlas en práctica en la sociedad, menos aún por parte de los laicos sin un impulso directo del clero. El *Catholic Worker* fue, por tanto, pionero en el sentido de que dio un

---

<sup>50</sup> Isaías 58, 6-7: “¿No será más bien este otro el ayuno que yo quiero: desatar los lazos de la maldad, deshacer las coyundas del yugo, dar libertad a los quebrantados, y arrancar todo yugo? ¿No será partir al hambriento tu pan, y a los pobres sin hogar recibir en tu casa? ¿Que cuando veas a un desnudo le cubras, y de tu semejante no te apartes?”. Tobías 4, 16-18: “Da de tu pan al hambriento y de tus vestidos al desnudo. Haz limosna de todo cuanto te sobra; y no tenga rencilla tu ojo cuando hagas limosna. [...] Busca el consejo de los prudentes y no desprecies ningún aviso saludable”.

<sup>51</sup> Mateo 25, 31-46. El relato de Mateo habla de las obras de misericordia como los comportamientos sobre los cuales se juzgará la salvación o la condena en el día del juicio final. “Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; era forastero, y me acogisteis; estaba desnudo, y me vestisteis; enfermo, y me visitasteis; en la cárcel, y vinisteis a verme”.

<sup>52</sup> Cfr., por ejemplo, TOMÁS de Aquino, *Suma Teológica (Summa Theologiae)*, Parte II-IIae, qq. 32 y 71, ed. online: <http://hcg.com.ar/sumat/>, 2014.

<sup>53</sup> En el *Manual de fe, esperanza y caridad (Enquiridion)*, san Agustín dice: “no solo da limosna el que da comida al hambriento, bebida al sediento, vestido al desnudo, posada al peregrino, refugio al que huye; el que visita al enfermo o al encarcelado, el que redime al cautivo, el que ayuda al lisiado, el que guía al ciego, el que consuela al triste, el que cura al enfermo, el que encamina al extraviado, el que da consejo al que pregunta y todo aquello que necesita el indigente, sino también quien perdona al que peca, el que corrige con el azote a aquel sobre quien le ha sido concedido poder, o refrena por medio de una severa educación, pero, sin embargo, perdona de corazón el pecado con el cual fue lastimado y ofendido”. AGUSTÍN DE HIPONA, *Manual de fe, esperanza y caridad (Enquiridion)* o *Enchiridion*, par. 72, ed. online: <http://www.augustinus.it/spagnolo/enchiridion/index2.htm>, 2014.



nuevo enfoque a las obras de misericordia, asumiéndolas como un mandato directo y un programa inmediato que poner en marcha<sup>54</sup>.

El *Catholic Worker* toma el mandato de las obras de misericordia de manera literal, en especial en cuanto a las obras de misericordia corporales: dar de comer significa dar de comer, dar cobijo significa abrir tu casa a los sin techo, y visitar al prisionero significa ir a las cárceles, como condenado si es necesario<sup>55</sup>. Para Day, la práctica de las obras de misericordia es una “obligación absoluta”<sup>56</sup>.

Sin embargo, esta práctica también es para Day una fuente de felicidad. Las acciones de ayuda a los demás son para ella pequeñas alegrías, como “el calor después del frío, la paz después del dolor, la satisfacción después del hambre”. Las obras de misericordia son, como estos pequeños placeres, “alegrías sencillas”<sup>57</sup>.

La respuesta última al por qué de la alegría que Day encuentra en la realización del “deber” de las obras de misericordia está en su religiosidad. Más que unos mandatos eclesiásticos, las obras de misericordia son para nuestra autora una de las dos maneras de conectar directamente con Jesucristo (la otra y principal es la eucaristía). Day afirma: “El único modo en que podemos mostrar nuestro amor a Dios es a través del amor a nuestros hermanos”<sup>58</sup>, pues Él mismo aseguró que estaría presente en los pobres. Por tanto, la enseñanza contenida en Mateo 5, 31-46 ocupa una posición central en la vida de Dorothy Day. Si Cristo se identifica con el necesitado, entonces “es con la voz de nuestros contemporáneos con la que habla, con los ojos de los tenderos, los trabajadores de las fábricas y los niños con los que observa; con las manos de los empleados de oficina, los habitantes de los barrios bajos,

---

<sup>54</sup> FRARY, Thomas D., *The Ecclesiology of Dorothy Day*, tesis doctoral, Milwaukee, WI, Marquette University, 1972, p. 100.

<sup>55</sup> MURRAY, H., *Do not Neglect Hospitality*, *op. cit.*, pp. 74. Cfr. pp. 222-226 de la presente tesis.

<sup>56</sup> DAY, D., “Comment” en *Laymen: Vatican II's Decree on the Apostolate of the Laity*, Chicago, IL, Catholic Action Federations, 1966, p. 25.

<sup>57</sup> “OP”, febrero de 1951, p. 6.

<sup>58</sup> DAY, D., “Fall Appeal” en *CW*, octubre de 1958, p. 2. Esta afirmación está inspirada en san Juan “Aquel que no ama a su hermano, al que puede ver, ¿cómo puede amar a Dios, al que no puede ver?” Juan 4, 20. Cfr. DAY, D., “Sanctuary” en *CW*, febrero de 1969, p. 2.

las amas de casa de los suburbios con las que Él da. Es con los pies de los soldados y los vagabundos con los que camina, y con el corazón de cualquiera que tiene necesidad con el que anhela refugio. Y dar refugio o alimento a cualquiera que lo pide, o lo necesita, es dárselo a Cristo”<sup>59</sup>.

Aunque en la vorágine del trabajo siempre se acababa poniendo más atención en las obras de misericordia corporales que en las espirituales, Day trataba de no perder de vista que aquellos que son atendidos en las casas de hospitalidad no son “simplemente bocas que alimentar y cuerpos que cobijar. Son criaturas de cuerpo y alma”<sup>60</sup>. Si el *Catholic Worker* solo ponía atención en las obras corporales, acabaría asemejándose a uno de los albergues estatales que tanto criticaba nuestra autora, eficientes pero tremendamente fríos, que atendían las necesidades corporales del usuario pero no lo trataban como *persona* en su totalidad, es decir, como alguien que tiene hambre y frío, pero que también necesita educación, consuelo y amor<sup>61</sup>.

Por otro lado, las obras de misericordia son para Dorothy Day un tipo de acción positiva para lograr una sociedad más justa, complemento necesario de la “resistencia no-violenta”<sup>62</sup>. Aunque las dos son prácticas activas, la no-violencia se centra en decir “no”, mientras que las obras de misericordia lo hacen en decir “sí”. “Junto con el ejemplo de la resistencia no-violenta, hacemos nuestro trabajo

---

<sup>59</sup> DAY, D., “Room For Christ” en *CW*, diciembre de 1945, p. 2.

<sup>60</sup> DAY, D., “C. W. Editor On W. Coast; Story of Lettuce Workers” en *CW*, mayo de 1940, p. 8.

<sup>61</sup> Como apunta José Escudero Imbert, las casas “deberían proveer no solamente a los elementos básicos para la vida, sino también a las necesidades espirituales de los hospedados”. ESCUDERO IMBERT, José, “El personalismo de Peter Maurin en el proyecto social del ‘Catholic Worker Movement’”, *op. cit.*, p. 703. En este sentido, la filosofía del *Catholic Worker* conecta en cierto modo con Juan Luis Vives (1492-1540), quien proponía como “beneficios” para las personas en necesidad primero las obras de misericordia espirituales y después las corporales: para el humanista valenciano, en primer lugar estaría la “ayuda a la virtud”; segundo, la educación, “por medio de la cual el hombre enciende en otro hombre una luz”; tercero, la protección de la salud, y en último lugar, la entrega de dinero a los pobres. Cfr. VIVES, Juan Luis, *Sobre el socorro de los pobres (De subventione pauperum)*, Lib. 1, Cap. III, ed. *online*:

<http://bv2.gva.es/es/corpus/unidad.cmd?idCorpus=1&idUnidad=11629&posicion=1>, 2014.

<sup>62</sup> Cfr. pp. 208-211 de la presente tesis.

positivo, ofrecemos nuestro ejemplo positivo de combatir en todo momento la pobreza, la falta de un hogar, el hambre y el prejuicio, a través de la práctica de las obras de misericordia”<sup>63</sup>.

A lo largo de la historia del *Catholic Worker*, las obras de misericordia ayudarán a Day a no descorazonarse y a animar a los *workers* a que sigan con el trabajo. Las obras de misericordia no piden imposibles, no exigen una solución a *todos* los problemas que uno ve a su alrededor<sup>64</sup>. Sí exhortan, sin embargo, a la responsabilidad personal, a que uno tenga los ojos abiertos y haga algo, aunque sea una sola cosa, por la persona que tiene delante. “En la medida en que no nos preocupemos [...], somos responsables”, pero en la medida en que sí nos preocupemos, ya estaremos haciendo una aportación por mejorar la situación de alguien<sup>65</sup>. Al final, se trata de “echar la piedrecita en la charca y confiar en que sus ondas lleguen a todo el mundo”<sup>66</sup>.

Day reconoce que la mayoría de gente no tiene la vocación singular de optar por un estilo de vida tan alternativo como el que propone el *Catholic Worker*, pero eso no significa que no puedan tener las obras de misericordia como guía. Nuestra autora anima a que cada uno haga lo que pueda, y muchas veces no será necesario cambiar de estilo de vida, sino darle un nuevo enfoque a lo que uno hace<sup>67</sup>.

---

<sup>63</sup> DAY, D., “Clarification” en *CW*, octubre de 1957, p. 2.

<sup>64</sup> DAY, D., “A Long Editorial But It Could Be Longer” en *CW*, febrero de 1935, p. 7.

<sup>65</sup> DAY, D., “Catholic Worker Celebrates 3rd Birthday; A Restatement of C. W. Aims and Ideals” en *CW*, mayo de 1936, p. 6. Esto conectaría con Teresa de Calcuta (1910-1997), que decía: “no podemos hacer grandes cosas, pero sí podemos hacer pequeñas cosas con gran amor”. Madre TERESA de Calcuta, *Mi legado*, México, D. F., Lectorum, 2005, p. 96.

<sup>66</sup> DAY, D., “Love Is The Measure” en *CW*, junio de 1946, p. 2. Como decía Henry David Thoreau (1817-1862), “no importa cuán pequeño pueda parecer el comienzo: lo que se hace bien, bien hecho queda para siempre”. THOREAU, Henry David, *Walden o La vida en los bosques; Del deber de la desobediencia civil*, Juventud, 2010 (*Walden; Civil Disobedience*, Rockville, MD, Arc Manor, 2007), p. 425.

<sup>67</sup> “OP”, febrero de 1969, p. 5.

Dorothy Day denunciaba la distinción que en su tiempo se solía hacer entre pobres “merecedores” y pobres “no-merecedores”<sup>68</sup> de ayuda. Era una distinción que ninguna agencia estatal ni asociación benéfica exhibía abiertamente, pero que sí existía en la mayoría de ellas. Además de parecerle arbitraria y discriminatoria, nuestra autora veía que esta división entraba en contradicción absoluta con las obras de misericordia, que ponen el foco en quien *necesita* la ayuda y no en quien la *merece*, y en definitiva, con los Evangelios<sup>69</sup>.

El *Catholic Worker* recibirá duras críticas por su atención a los pobres no-merecedores. “Es fácil para la gente ver a Jesús en los niños de los barrios bajos, y se construyen instituciones y escuelas para ellos. [...] Pero estos hombres abandonados se ven como imposibles. ‘No saldrá nada bueno’. Estamos contribuyendo a la pereza. Estamos dando de comer a gente que no se va a poner a trabajar. Estas son las acusaciones que nos hacen”<sup>70</sup>. Ante esto, nuestra autora recuerda que el mismo Cristo habría acogido a lo que serían “pobres crónicos”<sup>71</sup>, y que la labor de la casa de hospitalidad no es juzgar ni ofrecer “censura o lástima, sino compasión” en el sentido de “sufrir con”<sup>72</sup>. La compasión, por tanto, es el paso previo y necesario para lograr la solidaridad. Como afirma Ernesto Vidal, “[s]olo habrá solidaridad cuando el otro sea reconocido en su dignidad herida, maltratada y humillada. *Com-pasión* no significa una obra buena o una decisión generosa de quien da lo que le sobra. Compasión significa el reconocimiento de la necesidad de ser reconocido”<sup>73</sup>.

---

<sup>68</sup> Dorothy Day usaba las palabras *worthy* y *unworthy poor*, y también, aunque en menor medida, *deserving* y *undeserving poor*. Para la traducción, optamos por las palabras “merecedor” y “no-merecedor”.

<sup>69</sup> En concreto, “Él hace salir el sol sobre buenos y malos, y llover sobre justos e injustos” (Mateo 5, 45). Cfr. DAY, D., “Our Country Passes From Undeclared To Declared War. We Continue Our Christian Pacifist Stand” en *CW*, enero de 1942, p. 1.

<sup>70</sup> DAY, D., “Poverty Is the Pearl of Great Price” en *CW*, julio-agosto de 1953, p. 1.

<sup>71</sup> DAY, D., “Catholic Worker Ideas On Hospitality” en *CW*, mayo de 1940, p. 10, trad. en ZWICK, M. y L., *El Movimiento del Trabajador Católico*, op. cit., p. 59.

<sup>72</sup> Editorial, “Human Dignity” en *CW*, mayo de 1941, p. 4.

<sup>73</sup> VIDAL, Ernesto, “Solidaridad” en ESCOBAR, Guillermo (coord.), *Diccionario iberoamericano de derechos humanos y fundamentales*. Ed. online: [http://diccionario.pradpi.org/inicio/index.php/terminos\\_pub/view/123](http://diccionario.pradpi.org/inicio/index.php/terminos_pub/view/123), 2014.

Añadido a esto, Day entiende que la diferenciación entre merecedores y no-merecedores es propia de quien exhibe una cierta superioridad moral, además de crear trabas en el trabajo de las casas de hospitalidad: “Nos hacemos cargo de decenas de miles de hombres a lo largo del año, y no hay tiempo para pararse y averiguar cuáles son los merecedores y cuáles los no-merecedores. Cada uno de nosotros es un sirviente inútil”<sup>74</sup>. Para nuestra autora, lo peor que tienen que soportar los indigentes es ser juzgados continuamente. En opinión de Sande Jensen, esta división entre pobres merecedores y no-merecedores es producto de la prioridad que nuestras sociedades dan a la productividad, que “igualada la empleabilidad con el valor” de una persona<sup>75</sup>. Esta idea, como nos explican Thomas Frary y Mary Wuller, se inscribe en la mentalidad extendida de que Estados Unidos es la “tierra de oportunidades”, donde todo el que trabaja y se esfuerza tiene la posibilidad de hacerse rico, o por lo menos de dejar de ser pobre<sup>76</sup>. El “sueño americano” entiende la pobreza como una situación temporal de los jóvenes y los inmigrantes, pero no comprende la pobreza continuada. Esta solo se puede deber a un “infortunio” (pobres merecedores) o a la “haraganería” (pobres no-merecedores)<sup>77</sup>. Fruto de esta mentalidad, se entiende que los pobres no-merecedores realmente no merecen nada. Day denuncia que son tratados “como los intocables en la India”<sup>78</sup>.

La vocación de ofrecer hospitalidad a los pobres no-merecedores es una “vocación extraña”<sup>79</sup> y requiere un esfuerzo extra, pues el que la practica normalmente se encuentra, en lugar de con agradecimiento,

---

<sup>74</sup> “DaD”, abril de 1943, p. 4.

<sup>75</sup> JENSEN, Sande Kelsey, *Heaven’s Hinge: An exploration of Dorothy Day’s Devotion to the Undeserving Poor*, tesis de master; St. Francis, WI, Saint Francis Seminary, 1997.

<sup>76</sup> FRARY, T., *The Ecclesiology of Dorothy Day*, op. cit., p. 113.

<sup>77</sup> WULLER, Mary Koszarek, *Dorothy Day’s Implicit Theology of the Laity*, tesis doctoral, San Luis, MO, Saint Louis University, 1989, p. 118.

<sup>78</sup> DAY, D., cit. en FREMANTLE, Anne, “The Work of Dorothy Day in the Slums” en *Catholic World*, febrero de 1950, p. 333. (DD-CW, D-8, box 1)

<sup>79</sup> McCARTHY, Colman, “The Long Pilgrimage of Dorothy Day” en *Catholic Digest*, mayo de 1971, p. 56.

con indiferencia e incluso con hostilidad. Se requiere una especial “abnegación”<sup>80</sup>.

En relación con esta especial vocación hacia los pobres no merecedores, encontramos un aspecto clave del *Catholic Worker*, que presenta un reto a la manera convencional de entender el trabajo social. Day afirma: “No queremos que nos llamen trabajadores sociales”, pues entiende que el trabajador social busca proporcionar las herramientas necesarias para que la persona se adapte al entorno, y lo que el *Catholic Worker* pretende es justo lo contrario: cambiar la sociedad para que esta se ajuste a la persona<sup>81</sup>. El promotor de esta idea había sido Maurin, al abogar por un mundo más amable para las personas, donde resultara “más fácil” desarrollar la propia personalidad y la vocación de cada uno<sup>82</sup>. Day afirma: “Lo que nos gustaría hacer es cambiar el mundo, hacer que para la gente fuera más sencillo alimentarse, vestirse y cobijarse”<sup>83</sup>.

Nuestra autora critica el llamado modelo de “rehabilitación”, que localiza los problemas que tiene el individuo y trata de cambiarlo para que encaje en la sociedad. El objeto de trabajo es, por tanto, el individuo. La sociedad se toma como algo que sigue su propio curso y el cual no nos compete tratar de cambiar. El *Catholic Worker* toma el enfoque de la “hospitalidad”: se recibe a la persona hospitalariamente, sin intento alguno de rehabilitarla. Lo que se trata de rehabilitar es la sociedad, con las mesas redondas, la protesta no-violenta, el periódico y el testimonio personal<sup>84</sup>.

---

<sup>80</sup> JENSEN, S., *Heaven's Hinge*, op. cit., p. 116.

<sup>81</sup> “OP”, marzo de 1951, p. 6.

<sup>82</sup> MAURIN, P., cit. en *LS*, p. 194.

<sup>83</sup> DAY, D., “Love Is The Measure” en *CW*, junio de 1946, p. 2.

<sup>84</sup> Cfr. MURRAY, H., *Do not Neglect Hospitality*, op. cit., pp. 82 y “OP”, diciembre de 1958, p. 7. El enfoque de la activista y premio Nobel de la paz Jane Addams (1860-1935), quien estableció la casa de hospitalidad *Hull House* en Chicago, también iba más por la hospitalidad que por la profesionalización, pues enfatizaba el contacto personal con los pobres y la apertura hospitalaria a otras culturas y valores. Addams también promovía que se llamara “huéspedes” y no “clientes” a los que se alojaban. De todos modos, Day y Addams hubieran diferido en otros temas, como la participación política o el feminismo. Cfr. HAMINGTON, Maurice, “Two Leaders, Two Utopias: Jane Addams and Dorothy Day” en *NWSA Journal*, Vol. 19, nº 2, verano de 2007, pp. 159-186 y BEA PÉREZ, Emilia, “La narración femenina de la

Quienes aplican el modelo de rehabilitación suelen ser profesionales especializados, mientras que el modelo de hospitalidad suele ser llevado por voluntarios. Harry Murray nos indica tres principios que rigen la profesionalización de la atención a personas con vulnerabilidad social: el requerimiento de una formación especializada, la necesidad de dar un trato distanciado y una cierta objetivización de la persona, al abstraer ciertas cualidades del atendido para poder inscribirlo en una categoría determinada. Aunque son principios sensatos, hacen que la atención profesional quede totalmente alejada de la manera de trabajar en el *Catholic Worker*<sup>85</sup>.

Sin duda, se pueden presentar objeciones al modelo de “hospitalidad” y reconocer que la profesionalización también es necesaria y puede redundar en un mayor beneficio para la persona que es ayudada. La idea de Day de que la hospitalidad es una “vocación singular” implica que no todos se tienen que dedicar a ella y que en una sociedad es bueno que existan profesionales del trabajo social y grupos como el *Catholic Worker* y que cada uno ponga sus talentos particulares al servicio de los que necesitan ayuda.

En la atención a los pobres no-merecedores está presente el reconocimiento de una realidad dura: la imposibilidad, o al menos enorme dificultad, de lograr el cambio o la rehabilitación de algunas personas. A una cierta proporción de los que acuden al *Catholic Worker* solo se les puede ofrecer acogida y comprensión. Donde un profesional vería un “caso perdido”, Day ve una persona “de cuerpo y alma”, además de preguntarse si realmente vale la pena adaptarlo a una sociedad con tantas deficiencias. “[N]o hay posibilidad de rehabilitación, no hay posibilidad, al menos a primera vista, de cambiarlos; ciertamente, no hay posibilidad de ajustarlos a este mundo abominable que los rodea, y ¿quién querría que se ajustaran, en todo caso?”<sup>86</sup>.

Esta idea contrasta, sin embargo, con la exhortación continua de nuestra autora a un “cambio de corazón”. La cuestión es que el

---

guerra y el despertar de la conciencia pacifista” en *Persona y Derecho*, vol. 67, 2012/2, pp. 267-275.

<sup>85</sup> MURRAY, H., *Do not Neglect Hospitality*, op. cit., pp. 21-22.

<sup>86</sup> DAY, D., “Love Is The Measure” en *CW*, junio de 1946, p. 2.

*Catholic Worker* pretende un cambio en *todas* las personas para lograr una sociedad mejor. El enfoque que tanto ella como Maurin critican es el que entiende que solo *algunos* deben cambiar, mientras que la mayoría de gente puede estar cómoda y seguir con las mismas actitudes y comportamientos. Lo que quiere decir Day es que todos tenemos que cambiar, pero nadie debe cambiar para *ajustarse* a la sociedad, sino que debe hacerlo para *mejorar* la sociedad: “Por una parte, tenemos que cambiar el orden social de modo que los hombres logren llevar una vida decente [...], y por otra, tenemos que renovar a las personas para que renueven el orden social”<sup>87</sup>, o dicho de otro modo: “debemos [...] trabajar para proporcionar a la gente los medios para cambiarse a sí mismos, y que de este modo puedan cambiar el mundo”<sup>88</sup>.

Precisamente por su “enfoque de hospitalidad” y su acogida a los pobres no-merecedores sin pretender su “rehabilitación”, el *Catholic Worker* se ha enfrentado a menudo con la crítica de que es un movimiento puramente asistencialista, que trabaja por atender a los golpeados por el sistema pero no hace nada por cambiar el *status quo*. En palabras de Day, “[p]ara muchos [...], alimentar y acoger al pobre se ve como algo no revolucionario y como una mera tirita aplicada a un mundo enfermo de cáncer”<sup>89</sup>. Sin embargo, para ella, las obras de misericordia son “un programa auténticamente revolucionario”<sup>90</sup>, “el medio para cambiar el orden social en lugar de perpetuarlo”<sup>91</sup>.

Los comedores sociales, que a primera vista se presentan como el ejemplo asistencialista por excelencia, también pueden servir para propiciar el cambio en la sociedad. La implicación personal del voluntario en la cola del pan hace que este no se dedique solo a repartir comida: el *worker* aprende el valor del trabajo manual (pela verduras, prepara sándwiches, corta fruta, hace café), comparte lo que tiene, come con los pobres, y ante sus ojos se presenta claramente una realidad que debe cambiar. En los comedores sociales del *Catholic*

---

<sup>87</sup> MILLER, William, *All is Grace: The Spirituality of Dorothy Day*, Garden City, NY, Doubleday & Company, 1987, p. 136.

<sup>88</sup> DAY, D., “On Retreat” en *CW*, julio-agosto de 1943, p. 2.

<sup>89</sup> “OP”, diciembre de 1969, p. 1.

<sup>90</sup> “OP”, junio de 1978, p. 2.

<sup>91</sup> DAY, D., “Catholic Worker Ideas On Hospitality” en *CW*, mayo de 1940, p. 10.



*Worker*, por tanto, no solo se ayuda al hermano hambriento. El voluntario aprende el valor de “partir juntos el pan” y ve con sus propios ojos una realidad muchas veces escondida en las grandes ciudades de los países desarrollados. Esto fue, por ejemplo, lo que le sucedió a Michael Harrington (1928-1989), cuya experiencia como voluntario en el *Catholic Worker* le inspiró a escribir sus libros *The other America*<sup>92</sup> y *Fragments of the Century*<sup>93</sup>. A esto se refería Peter Maurin cuando hablaba de la necesidad de “dar al rico la oportunidad de servir al pobre”<sup>94</sup>.

Dorothy Day a menudo se encontraba con la pregunta de “cuánto tiempo” se quedaba la gente en las casas de hospitalidad. Aunque Peter Maurin las había concebido como casas provisionales (paso previo al establecimiento de comunas agrarias), lo cierto es que se convirtieron en verdaderos hogares para mucha gente que no encontraba su sitio en ningún otro lugar<sup>95</sup>. Day era consciente de que cuando abría la puerta a un *guest*, le daba la posibilidad de que se quedara “de por vida”<sup>96</sup>. Aunque sabemos que el empeño del *Catholic Worker* no está en reformar a la persona para que esta encaje en la sociedad, sino en cambiar la sociedad en su conjunto, Day sí entendía que muchos de los

---

<sup>92</sup> HARRINGTON, Michael, *The Other America: Poverty in the United States*, Nueva York, NY, The Macmillan Company, 1963. Se dice que este libro influyó a los presidentes John F. Kennedy y Lyndon Johnson para iniciar su programa de “guerra” contra la pobreza (fue este último el que efectivamente lo puso en marcha), que consistió en una serie de reformas para disminuir la pobreza que el *boom* económico de los 40 y 50 no había conseguido eliminar. Desde mediados de los 60 hasta mediados de los 70 se llevó a cabo un aumento del gasto público en programas sociales. Es posible que los mismos John F. y Robert F. Kennedy visitaran el *Catholic Worker* antes de ser figuras conocidas, aunque Dorothy Day nunca lo dijo. Sí se sabe que Eunice Shriver, hermana de ambos, admiraba el trabajo de Day y visitó la casa en varias ocasiones. Cfr. VALENTA, Markha Gabrielle, *The Radical Folly of Love in (Post)Modern America: the Autobiographical Narratives of Dorothy Day*, tesis doctoral, University of Iowa, 1999, p. 7, ELLSBERG, Robert, (ed.), *All the Way to Heaven: The Selected Letters of Dorothy Day*, Nueva York, NY, Image Books, 2012, p. 542 y DOLGOFF, Ralph y FELDSTEIN, Donald, *Understanding Social Welfare: A Search for Social Justice*, Boston, MA, Pearson, 2013, pp. 84-85.

<sup>93</sup> HARRINGTON, M., *Fragments of the Century*, Nueva York, NY, E. P. Dutton & Co., Inc., 1973.

<sup>94</sup> MAURIN, P., “Houses of Hospitality” en *CW*, junio de 1933, p. 1.

<sup>95</sup> WULLER, M., *Dorothy Day’s Implicit Theology of the Laity*, *op. cit.*, p. 119.

<sup>96</sup> “OP - Our Spring Appeal” en *CW*, mayo de 1970, p. 11.

que acudían a las casas realmente necesitaban un cambio, pues tenían problemas serios de sociabilidad, en muchos casos ocasionados por enfermedades mentales y adicciones. Incluso en estos casos, nuestra autora veía que lo más beneficioso para la persona era la hospitalidad sin límites. “Sabemos que los hombres no pueden cambiar ni en un día, ni en tres días, ni en tres meses”, por eso lo único que se puede hacer por ellos es “tratar de ver a Cristo en estos hombres y cambiarlos a través de nuestro amor por ellos”<sup>97</sup>. Cuanto más desesperado parece un caso, más empeño pone Day en aceptar y amar a la persona. “No hay suficiente con alimentar a las personas [...], debemos amarlas”<sup>98</sup>.

Para nuestra autora, lo ideal sería dar pasos que vayan de la asistencia a la auténtica cooperación: de casas de hospitalidad en la ciudad a cooperativas de trabajo, de casas de hospitalidad en el campo a verdaderas comunas agrarias, y de las donaciones para mantener el movimiento a cooperativas de crédito<sup>99</sup>. Sin embargo, para ella, el verdadero riesgo de caer en el asistencialismo no lo presenta la prioridad de las obras de misericordia, sino la profesionalización. Un enfoque profesional de la hospitalidad desemboca en la impersonalidad y la verticalidad, no así el que busca la comunidad, la cercanía y la cooperación.

Ante la posibilidad que se planteaba de vez en cuando (aunque la escasez de fondos hacía que no fuera muy a menudo) de ampliar las casas y organizarlas de una manera más eficiente, Day siempre optaba por lo pequeño y lo personal. Si el movimiento se inclinaba hacia la profesionalización, se perdía el contacto con la dura realidad de los acogidos y todo pasaba a ser un engranaje que funcionaba perfectamente, más aún, como parte del sistema. Day prefería que el *Catholic Worker* fuera un grupo más desorganizado y más pobre, pero que desafiara continuamente las estructuras aceptadas, a que funcionara perfectamente y ayudara a miles de personas pero no promoviera el

---

<sup>97</sup> DAY, D., “House of Hospitality” en *CW*, mayo de 1939, p. 4.

<sup>98</sup> DAY, D., “Be Kind, Cain” en *CW*, noviembre de 1947, p. 2.

<sup>99</sup> “OP”, enero de 1972, p. 4.

cambio. “Si perdemos la visión, nos volveremos meros filántropos que se dedican a administrar cuidados paliativos”<sup>100</sup>.

Otro aspecto a destacar de las casas de hospitalidad es que, si Dorothy Day tuviera que ofrecer un sinónimo, se referiría a las casas como “comunidades”. En esto se ve el valor que para Day tiene la comunidad como cura contra *la larga soledad*<sup>101</sup>. “La comunidad ahuyenta la soledad que sufren tantos pobres y afligidos”<sup>102</sup>, entre los que ella se incluye: “En cierto sentido, todos vivimos y morimos en una terrible soledad”<sup>103</sup>, y las casas ofrecen el espacio en el que ahuyentarla.

Day define el *Catholic Worker* como “una gran familia”<sup>104</sup>, y considera de vital importancia dar una sensación de “hogar”<sup>105</sup> y de “vida familiar a aquellos que vienen a nosotros”<sup>106</sup>. Para ella, las casas de hospitalidad funcionarán mejor cuanto más pequeñas sean, pues así se asemejarán más a una familia<sup>107</sup>.

En principio hay dos grupos diferenciados en las casas de hospitalidad: se llama *worker* al voluntario que trabaja en las casas y colabora en el periódico, y “huésped” (*guest*) al que acude en busca de ayuda. Pero con el paso de los años, se daban casos de “huéspedes a los que ya no podemos considerar huéspedes, pues se han convertido en parte de nuestra comunidad”<sup>108</sup>, es decir, “huéspedes” que se convertían en “compañeros”<sup>109</sup>. En efecto, en más de una ocasión, aquel que llegaba en busca de alojamiento o comida llegaba a ser un miembro más de la comunidad, pues mostraba compromiso y responsabilidad<sup>110</sup>.

---

<sup>100</sup> DAY, D., “Aims and Purposes” en *CW*, febrero de 1940, p. 7.

<sup>101</sup> DAY, D., “And For Our Absent Bretheren” en *CW*, diciembre de 1943, p. 2.

<sup>102</sup> DAY, D., “Fall Appeal” en *CW*, octubre-noviembre de 1975, p. 2.

<sup>103</sup> DAY, D., “Notes By The Way” en *CW*, enero de 1944, p. 2.

<sup>104</sup> DAY, D., “News of C. W. Groups Given By Editor” en *CW*, junio de 1938, p. 1.

<sup>105</sup> “OP”, marzo-abril de 1974, p. 2.

<sup>106</sup> DAY, D., “House of Hospitality” en *CW*, mayo de 1939, p. 4.

<sup>107</sup> DAY, D., “Houses of Hospitality” en *CW*, diciembre de 1936, p. 4. También en

DAY, D., “House of Hospitality” en *CW*, mayo de 1939, p. 3.

<sup>108</sup> “DaD”, febrero de 1937, p. 4.

<sup>109</sup> *HH*, p. 236.

<sup>110</sup> DAY, D., “A Long Editorial But It Could Be Longer” en *CW*, febrero de 1935, p. 7.

“Ellos [los *guests*] saben que no tenemos nada, así que no esperan mucho e incluso tratan de ayudar. Algunos de nuestros mejores *workers* han sido reclutados de las filas de desempleados”<sup>111</sup>. Y viceversa, también se daba el caso del que llegaba por interés en las ideas del movimiento y encontraba que en realidad necesitaba la hospitalidad del grupo más de lo que el grupo lo necesitaba a él<sup>112</sup>. En una ocasión, una voluntaria se había referido a una mujer de las que vivía en la casa como “huésped” y le respondieron: “Ella ha vivido aquí durante doce años, y tú llevas aquí dos días, ¿y tú te consideras la anfitriona?”<sup>113</sup>

Unido al valor de la comunidad está el de la pobreza: las casas de hospitalidad son casas pobres, pues funcionan únicamente con donaciones. Además, los *workers* que acuden a las casas asumen vivir en la misma pobreza que los huéspedes. Propiciar un ambiente comunitario, incluso familiar, manteniéndose en la pobreza, da un tono de *autenticidad* a la hospitalidad que ofrece el *Catholic Worker*<sup>114</sup>, además de ahuyentar toda sospecha de “caridad vertical” que pueda caer sobre el movimiento. Day entiende la “caridad” como una *relación interpersonal*, por tanto recíproca y horizontal: “[e]l dar y el recibir no van en una sola dirección”<sup>115</sup>, por lo que no identifica un grupo de dispensadores de ayuda y otro de receptores, sino que todos están conectados horizontalmente. “Todas las casas son familias, con sus defectos y sus virtudes, y por encima de todo, su amor. Podemos mirarnos unos a otros y decir: ‘Eres carne de mi carne y sangre de mi sangre’, pues somos miembros unos de otros”<sup>116</sup>.

Nuestra autora insta a no perder la visión de “ayudar a la gente a que se ayude a sí misma, [...] porque la gente no quiere limosnas, no quieren ser receptores de caridad [mal entendida] cuando saben perfectamente que, en justicia, debieron haber recibido los frutos de su

---

<sup>111</sup> DAY, D., “The House on Mott Street” en *Commonweal*, 6 de mayo de 1938, p. 38.

<sup>112</sup> WROBLESKI, J., *The Limits of Hospitality*, op. cit., p. 69.

<sup>113</sup> RIEGLE, Rosalie, *Voices from the Catholic Worker*, Filadelfia, PA, Temple University Press, 1993, p. 171.

<sup>114</sup> DiDOMIZIO, Daniel, “The Prophetic Spirituality of the Catholic Worker” en COY, P., *A Revolution of the Heart. Essays on the Catholic Worker*, Filadelfia, PA, Temple University Press, 1988, pp. 221-222.

<sup>115</sup> COLES, R., *Dorothy Day. A Radical Devotion*, op. cit., p. 17.

<sup>116</sup> DAY, D., “Fall Appeal” en *CW*, noviembre de 1957, p. 2.

trabajo y la recompensa por sus esfuerzos”<sup>117</sup>. Day nunca pensará que en las casas de hospitalidad se da algo extraordinario a las personas que acuden. Solo se les da lo que merecen como seres humanos<sup>118</sup>. Como dice Anne Fremantle, el *Catholic Worker* “solo proporciona caridad como un medio para la justicia”<sup>119</sup>, pues en el horizonte está “crear una sociedad en la que la práctica de las obras de misericordia no sea necesaria”<sup>120</sup>.

El hecho de que el aspecto más conocido del *Catholic Worker* sean las casas de hospitalidad no significa que sean lo único, o lo más importante, en el movimiento. Es un error juzgarlo solo desde esa visión parcial. Peter Maurin ideó las casas de hospitalidad como “medios para un fin y no fines en sí mismos” y en un pasaje Day llega a confesar que odia las colas del pan, pero que son algo inevitable si uno quiere dar de comer al hambriento<sup>121</sup>. Las casas de hospitalidad no tienen sentido si no son parte de un programa más amplio. Realizar las obras de misericordia “sin, al mismo tiempo, tratar de cambiar el orden social para que la gente pueda alimentarse, vestirse y cobijarse ella misma, es simplemente aplicar paliativos. Es mostrar una total falta de fe en las personas”<sup>122</sup>.

Pensamos que a lo largo de esta tesis se exponen suficientes razones para inferir que las casas de hospitalidad no son, ni de lejos, la única aportación que el *Catholic Worker* ha hecho a la sociedad. Por eso surge la pregunta de por qué son el aspecto, también de lejos, más conocido del movimiento. Seguramente esto se debe a que es la característica o acción que ha resultado menos incómoda de cara a la opinión pública. Los propios simpatizantes y amigos del *Catholic Worker*, para defenderlo ante las acusaciones de comunista, antipatriótico, etc., decían: “No hagáis caso de lo que dicen sobre el hombre y el Estado, la guerra y la paz, el pacifismo y el anarquismo, y

---

<sup>117</sup> “OP”, junio de 1967, p. 1.

<sup>118</sup> JENSEN, S., *Heaven's Hinge*, *op. cit.*, p. 131.

<sup>119</sup> FREMANTLE, A., “The Work of Dorothy Day in the Slums”, *op. cit.*, febrero de 1950, pp. 334.

<sup>120</sup> DAY, D., “Sanctuary” en *CW*, febrero de 1969, p. 2.

<sup>121</sup> “DaD”, mayo de 1941, p. 4.

<sup>122</sup> DAY, D., “More About Holy Poverty. Which Is Voluntary Poverty” en *CW*, febrero de 1945, p. 1.

simplemente fijos en los sacrificios que hacen por los pobres”<sup>123</sup>. Day pensaba que este interés o conocimiento parcial del movimiento era el que precisamente provocaba las críticas de asistencialismo o caridad vertical, pero no por ello renunció al deber de hospitalidad.

### 3. La hospitalidad como apertura al diferente

#### a) Relación con otras confesiones cristianas

En un artículo de 1966, Day recuerda el impulso de los primeros años del *Catholic Worker*: “Íbamos a explorar los caminos de lo que era posible, a encontrar concordancias con nuestros oponentes, a buscar el bien común, a tratar de trabajar con todos los hombres de buena voluntad, y también a confiar en todos los hombres, a creer en esa buena voluntad y a perdonar nuestras propias faltas y las de los otros, hasta setenta veces siete”<sup>124</sup>.

La filosofía del personalismo atraviesa todas las reflexiones de Day y Maurin y la manera de funcionar del movimiento *Catholic Worker*<sup>125</sup>. El personalismo tiene una estrecha conexión con el cristianismo, pero nuestra autora reconoce que un personalista no tiene que ser cristiano necesariamente: personalista puede ser todo el que crea en la dignidad intrínseca de la persona, sea “hombre o mujer, católico o no católico, estadounidense o armenio”. Además, para el personalista es vital la libertad de conciencia, por lo que siempre la defenderá para él mismo y para quienes no piensen igual que él<sup>126</sup>.

Dorothy Day entiende que el *Catholic Worker* es fruto de una vocación singular, y por tanto de ningún modo pretende que todo el mundo siga su estilo de vida. “Nunca he esperado ni querido que todo el mundo se haga parte de la familia *Catholic Worker*. Somos pequeños y así ha de ser. Esto no es para todo el mundo, esta vida, este modo de

---

<sup>123</sup> “OP, diciembre de 1958, p. 7.

<sup>124</sup> DAY, D., “Obedience” en *Ave Maria*, South Bend, IN, University of Notre Dame, 17 de diciembre de 1966, p. 21.

<sup>125</sup> Cfr. pp. 322-326 de la presente tesis.

<sup>126</sup> S. f., “Personalism and Communitarianism” en *CW*, octubre de 1936, p. 8.

hacer las cosas. Sería absurdo si empezáramos a despreciar a la gente que es diferente y que está llamada a vivir una vida diferente a la nuestra”<sup>127</sup>.

Day trató siempre de dejar claro que no se debía tomar el trabajo de hospitalidad como una misión, es decir, para lograr la conversión de la gente al catolicismo. Para ella, esto no es incompatible con tener las convicciones claras y transmitir las con transparencia y firmeza. Nuestra autora siempre muestra lo que cree que es bueno para ella y abre la posibilidad a que los demás puedan participar. “No dirigimos esta cola del café como una misión. No tenemos servicios religiosos. Solo tratamos de servir café caliente y algo de comer todas las mañanas. Esperamos que todos os llevéis unas copias del *Catholic Worker*, lo leáis y sepáis lo que hacemos aquí”<sup>128</sup>.

En Day no encontramos reflexiones profundas acerca del ecumenismo o el diálogo interreligioso, pero, como en tantos otros temas, es su testimonio el que nos habla con fuerza. Nuestra autora muestra una apertura a otras confesiones cristianas poco común entre los católicos en los años anteriores al Concilio Vaticano II<sup>129</sup>. Al final de su vida, afirmaba: “Cuanto más vivo, más veo a Dios trabajando en gente que no tiene ni el más mínimo interés en la religión y que nunca lee la Biblia”<sup>130</sup>.

Siempre que puede, Dorothy Day prefiere utilizar el término “cristiano” a “católico”, en especial cuando se refiere a mandatos del Evangelio, que se dirigen tanto a católicos como a protestantes. Sin embargo, cuando habla de las encíclicas o de exhortaciones de obispos, usa el término “católico”, pues estas no vinculan al resto de confesiones cristianas.

A lo largo de su vida, Dorothy Day se esforzó por conocer de primera mano comunidades que tuvieran consonancias con la

---

<sup>127</sup> COLES, R., *A Spectacle Unto the World. The Catholic Worker Movement*, New York, The Viking Press, 1973, p. 56.

<sup>128</sup> “DaD”, abril de 1937, p. 4.

<sup>129</sup> PIEHL, Mel, “Protestant Responses to Dorothy Day and the Catholic Worker” en VV.AA. (THORN, William, RUNKEL, Phillip y MOUNTAIN, Susan, eds.), *Dorothy Day and the Catholic Worker Movement: Centenary Essays*, Milwaukee, WI, Marquette University Press, 2001 (en adelante CE), p. 517.

<sup>130</sup> DAY, D., en COLES, R., *Dorothy Day. A Radical Devotion*, op. cit., p. 28.

sensibilidad y los fines que perseguía el *Catholic Worker*, en particular los grupos protestantes pacifistas. Nuestra autora expresaba su admiración por los huteritas, porque encontraba muchas concordancias entre su estilo de vida y el que ella buscaba para el *Catholic Worker*, en particular la organización de pequeñas comunidades cooperativas<sup>131</sup>. También conoció algunas comunidades dujobores, originarias de Rusia, de las cuales resaltaba su pacifismo radical<sup>132</sup>, y de mormones, de quienes admiraba su independencia frente al Estado<sup>133</sup>. Visitó a varios grupos menonitas, a los cuales felicitaba por su sentido de comunidad<sup>134</sup>, y guardaba amistad con diversos grupos cuáqueros y siempre recordaba el principio de ellos de tratar de ver a Dios en todos los hombres<sup>135</sup>. Conoció la comunidad ecuménica de Taizé en un viaje a Chicago, donde la congregación había organizado un encuentro. El testimonio del *frère* Roger le parecía muy positivo, y de los hermanos resaltaba “su espíritu de amabilidad amorosa, su simplicidad y, sin duda, su santa pobreza”<sup>136</sup>.

La apertura de Dorothy Day a otras confesiones cristianas fue bidireccional, pues en general se encontró con una buena acogida por parte de estos grupos. En 1936, daba noticia de la visita de un grupo protestante a la casa de hospitalidad<sup>137</sup>, y en 1939, de la apertura de una casa por parte de una comunidad de cuáqueros, en Filadelfia, que le escribía diciendo que se consideraba hija adoptiva del movimiento *Catholic Worker*<sup>138</sup>. Entre los lectores y simpatizantes también se encontraban algunos dujobores<sup>139</sup>. En 1950, Day contaba que los

---

<sup>131</sup> “OP”, marzo de 1955, pp. 1, 4. También DAY, D., “Community of Brothers” en *CW*, diciembre de 1955, pp. 1, 7.

<sup>132</sup> “OP”, abril de 1960, pp. 1, 6, 8.

<sup>133</sup> “OP”, enero de 1961, pp. 1, 2, 7.

<sup>134</sup> “OP”, septiembre de 1961, pp. 3, 7.

<sup>135</sup> “OP” junio de 1974, p. 2. Unos meses después de su muerte, una revista cuáquera le dedicaba la portada y un extenso artículo: KILPACK, Ruth, “Dorothy Day on Pilgrimage” en *Friends Journal, Quaker Thought and Life Today*, 1 de febrero de 1981. (DD-CW, D-8, box 5)

<sup>136</sup> “OP”, octubre de 1969, p. 6.

<sup>137</sup> “DaD”, diciembre de 1936, p. 4.

<sup>138</sup> DAY, D., “War Plans Taken With Awful Calm” en *CW*, noviembre de 1939, pp. 1, 4.

<sup>139</sup> “OP”, octubre de 1947, p. 2.



primeros residentes en la granja de Staten Island incluían a un anglicano, a un ortodoxo y a un cuáquero<sup>140</sup>. A los retiros se invitaba a gente de todas las confesiones y convicciones, y en 1951, Day daba noticia de que al más reciente habían asistido “judíos, agnósticos, protestantes practicantes, cuáqueros y católicos”<sup>141</sup>. La importante publicación protestante *Christian Century* hablaba en 1963 de “la mente y el espíritu luminosos de Dorothy Day” y del trabajo del *Catholic Worker* en Nueva York y otras ciudades como “milagros que demuestran silenciosamente la primacía del espíritu y el poder de las ideas”<sup>142</sup>.

La disposición al diálogo con otras confesiones está muy influenciada por Peter Maurin. Los escritos de Maurin desprenden una firme identidad católica<sup>143</sup>, por lo que pueden llegar a dar la impresión de que favorecen la identificación del catolicismo como la única propuesta válida para la sociedad, y por tanto de que tienden al sectarismo<sup>144</sup>. Sin embargo, la mayoría de autores, empezando por la

---

<sup>140</sup> “OP”, noviembre de 1950, p. 2. Day también habla de la pluralidad de la granja en *The Third Hour*, una revista de talante ecuménico que había fundado su amiga Hélène Iswolsky (1896-1975), la cual tenía contacto con *Esprit* y el movimiento personalista en Francia. Cfr. DAY, D., “Idea of an Agronomic University” en *The Third Hour V*, 1951, p. 58-59 (DD-CW, D-7, box 1) y ISWOLSKY, Hélène, *Light before dusk: a Russian Catholic in France, 1923-1941*, Nueva York, NY, Longmans, Green & Co., 1942.

<sup>141</sup> DAY, D., “Death of Father Onesimus Lacouture, S. J.” en *CW*, diciembre de 1951, p. 6.

<sup>142</sup> HASELDEN, Elizabeth, cit. en PIEHL, M., “Protestant Responses to Dorothy Day and the Catholic Worker” en *CE*, p. 528. Cfr. <http://www.christiancentury.org/>, 2014.

<sup>143</sup> Esto queda patente en los ensayos en los que habla de “acción católica ejercida en instituciones católicas” (MAURIN, P., “Houses of Hospitality” en *CW*, junio de 1933, p. 1) y de que las casas de hospitalidad debían abrirse a los “desempleados católicos” (MAURIN, P., “Houses of ‘Catholic Action’” en *CW*, octubre de 1933, p. 1). Pensamos que el hecho de que las casas y el periódico se orientaran inicialmente a “los católicos” es un reflejo de que no estaban diseñadas para la conversión de las personas, sino para la acogida. Maurin habla primordialmente de lo “católico” porque entiende que los miembros de otras confesiones también pueden practicar la hospitalidad desde sus propios ámbitos. Como grupo católico, el *Catholic Worker* puede aportar “acción católica”, y esto sin perjuicio de que otros grupos aporten su tipo particular de acción (MAURIN, P., “Pluralist State” en *CW*, noviembre de 1936, p. 6).

<sup>144</sup> Esta es la opinión de Charles Curran y de Michael Baxter. Cfr. CURRAN, Charles E., *American Catholic Social Ethics: Twentieth-Century Approaches*, South Bend, IN,

misma Day, resaltan de Maurin su disposición, incluso su búsqueda activa, al diálogo con personas pertenecientes a grupos aparentemente antagónicos a los católicos. Maurin sí entiende, sin embargo, que no caben todas las posturas sin más, sino que debe haber un punto de partida en común a partir del cual avanzar. Este punto vendría representado por lo que August Monzon resume como “la idea de derechos humanos, [...] de *humanitas* o de dignidad humana [como] patrimonio ético común de la humanidad”<sup>145</sup>. Sin esta afirmación previa, se hace imposible el diálogo. Aunque ineludible, se trata de un punto de partida bastante amplio, por lo que tienen cabida multitud de corrientes, católicas y no católicas, occidentales y orientales, teístas y no teístas.

En 1936, Maurin publicaba un *ensayo* titulado “El Estado pluralista”<sup>146</sup>, en el que afirmaba que “la creencia en la personalidad humana” se encontraba en diversas creencias presentes en los Estados Unidos. “En esta creencia común en la personalidad humana, humanistas<sup>147</sup>, teístas<sup>148</sup>, protestantes y católicos podrían construir un

---

University of Notre Dame Press, 1982 y BAXTER, Michael J., *In Service to the Nation: A Critical Analysis of the Formation of the Americanist Tradition in Catholic Social Ethics*, tesis doctoral, Durham, NC, Duke University, 1996.

<sup>145</sup> MONZON i ARAZO, August, “Derechos humanos y diálogo intercultural” en BALLESTEROS, Jesús (ed.), *Derechos humanos. Concepto, fundamentos, sujetos*, Madrid, Tecnos, 1992, p. 116.

<sup>146</sup> Maurin se inspira en la “ciudad pluralista” propuesta por Maritain, una ciudad que “comprenda una diversidad de agrupaciones y estructuras sociales que encarnen libertades positivas”. Cfr. MARITAIN, Jacques, *Humanismo integral*, Madrid, Palabra, 2001, p. 207 (*Humanisme intégral*, París, Les Editions du Cerf, 2006).

<sup>147</sup> “Humanistas” se refiere a todos los que creen en la dignidad humana desde un punto de partida no teísta. Aquí Maurin incluiría a los comunistas, a pesar de los problemas que presenta la relación entre el marxismo y el concepto de derechos humanos (Cfr. MASSINI CORREAS, Carlos Ignacio, “Los ‘derechos humanos’ desde la perspectiva marxista: consideraciones críticas” en *Persona y Derecho*, vol. 14, 1986, pp. 141-157). En los años treinta, el peso de los comunistas en los ambientes humildes era muy grande y Maurin favorecía el diálogo con ellos, pues veía que la mayoría tenía la misma creencia que él en la dignidad humana.

<sup>148</sup> El vocablo “teísta” se refiere a todas las creencias que reconocen la existencia de un Dios personal, por lo que engloba a las religiones del Libro. En este ensayo, sin embargo, Maurin se está refiriendo únicamente a los judíos. En otros ensayos, aunque pocos, menciona a los musulmanes, aunque solo tangencialmente. Pensamos que la razón por la que Maurin no se ocupa de otras religiones o cosmovisiones es doble: primero, porque a principios del siglo XX, demográficamente, no ocupaban un lugar

Estado pluralista”<sup>149</sup>. Maurin no tiene problema en reconocer que para él la creencia más completa es la católica, precisamente porque bebe de todas las anteriores: “Los católicos son humanistas, teístas, cristianos y católicos”<sup>150</sup>. Sin embargo, no por ello defiende la necesidad de conversión de los otros grupos, sino que aboga por trabajar en conjunto dado que cree en la posibilidad de acuerdo porque todos parten de esa “creencia en la personalidad humana”, la *humanitas* o dignidad humana. Para lograr el mejor trabajo en común, lo mejor que pueden hacer los miembros de cada grupo no es renunciar a su identidad, sino todo lo contrario, permanecer fieles a sus tradiciones: “El Estado pluralista es un Estado donde los humanistas tratan de ser humanos, los judíos ortodoxos tratan de ser judíos, los cristianos protestantes tratan de ser cristianos, y los católicos tratan de ser católicos”<sup>151</sup>. Por tanto, para Maurin, lo criticable es la ignorancia y la falta de fidelidad hacia la tradición en la que cada uno ha nacido o de la que ha elegido formar parte. El autor considera que desde una buena adhesión y comprensión de su tradición, cada uno puede abrirse a un diálogo sincero con los otros<sup>152</sup>.

---

relevante en Estados Unidos; segundo, porque los autores en los que se inspira tampoco trataron estos temas. De todos modos, en ningún lugar se encuentra menosprecio o condena a estas otras tradiciones.

<sup>149</sup> MAURIN, P., “Pluralist State” en *CW*, noviembre de 1936, p 6.

<sup>150</sup> *Ibid.*

<sup>151</sup> *Ibid.*

<sup>152</sup> Hay otro ensayo en el que, sin embargo, Maurin parece dar la impresión de que al final todos deberían confluir, al menos, en el cristianismo: “Cuando el Sermón de la Montaña es el estándar de valores, entonces Cristo es el líder” (MAURIN, P., “When Christ Is King” en *CW*, octubre de 1934, pp. 6 CR 47). Según Lincoln Rice, “Maurin quería decir en este ensayo que cuando la gente lucha por hacer realidad el Sermón de la Montaña [el ideal de justicia, en otras palabras], Cristo es implícitamente su líder. [...] en la mente de Maurin, los humanistas, los judíos, los protestantes y los católicos pueden tener a Cristo como su líder si siguen la visión personalista de sus propias tradiciones”. La creencia de Maurin de que los otros grupos están siguiendo a Cristo, aunque inconscientemente, cuando trabajan por la justicia, no implica una exigencia de conversión, por tanto, sino más bien todo lo contrario. Cfr. RICE, Lincoln, “Transformations of the Flesh: The Pluralistic Vision of the Catholic Worker: Michael Baxter’s Glaring Omission” en *The Journal of Religion, Identity, & Politics*, Vol. 1, nº 1, enero de 2012, pp. 5-6. Una afirmación muy parecida la hará el Concilio Vaticano Segundo abriéndose al ecumenismo y a las otras religiones. Cfr. Decreto *Ad Gentes*, par. 41: “Colaboren fraternalmente con otros cristianos, y con los no

En el *Catholic Worker* se resume esta postura de Peter Maurin: “nuestro programa es esencialmente un programa de acción *católica*, dirigido a fundar una sociedad católica dentro de un Estado pluralista, como propone [Jacques] Maritain”<sup>153</sup>. En el siglo XX no faltarán los ejemplos de posiciones extremas y cerradas que servirán para justificar la violencia y la guerra, pero junto a ellos también están los testimonios de gente firmemente anclada en sus creencias y a la vez, y precisamente por ello, solidaria con otros pueblos y abierta al diálogo. Dorothy Day será uno de estos testimonios que confirmará la plausibilidad de la idea de Maurin.

A pesar de lo expuesto, en algunos escritos de Peter Maurin observamos serias reservas hacia el protestantismo. Desde luego, esto no le impedía tener buen trato con personas protestantes y, si bien condenaba ciertas prácticas que, como muchos historiadores, creía que derivaban en última instancia del protestantismo, jamás condenaba a las personas. Maurin defendía la idea de que había una relación directa de causa-consecuencia entre protestantismo, más concretamente en su rama calvinista, y capitalismo. Aunque no lo citara, su idea venía claramente del historiador Max Weber, cuyo *Espíritu del capitalismo* ha influenciado enormemente la visión histórica del calvinismo<sup>154</sup>. Excede del objeto de este trabajo un análisis de la teoría de Max Weber y muchos otros autores que, como Maurin, han “culpado” al calvinismo del nacimiento del capitalismo y, por tanto, no solo de las cosas buenas, sino también de los males que este ha ocasionado, sobre todo en épocas

---

cristianos, sobre todo con los miembros de asociaciones internacionales, teniendo siempre presente que ‘la edificación de la ciudad terrena se funda en el Señor y a Él se dirige’”, ed. *online*:

[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651207\\_ad-gentes\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_sp.html), 2014.

<sup>153</sup> S. f., “Class War Attitude Held by CW Correspondent Opposed” en *CW*, abril de 1935, p. 5. Jacques Maritain (1882-1973), importante filósofo católico francés, muy influyente en el personalismo y en el neo-tomismo. En 1904 se casó con Raïssa Oumansoff (1883-1960), de origen judío, y en la Segunda Guerra Mundial el matrimonio emigró a Estados Unidos, entrando en contacto con el *Catholic Worker*.

<sup>154</sup> Cfr. WEBER, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Alianza, 2001 (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tubinga, Mohr, 1988).

de crisis<sup>155</sup>. Lo que está claro es que Maurin estaba en esta línea y no oponía reserva alguna a esta concepción<sup>156</sup>.

Volviendo a Dorothy Day, nuestra autora resume de este modo su apertura a otras sensibilidades sin renunciar a su profundo catolicismo, con la cual Maurin estaría en pleno acuerdo: “Creo que debemos ir a nuestro hermano, sin tratar de bajar el tono de nuestros desacuerdos, pero sí encontrándonos con él cuando él lo pida, dando razón de la fe que hay en nosotros, y al mismo tiempo con una compasión amorosa por ellos como hermanos”<sup>157</sup>. Esta afirmación tiene una fuerte conexión con la idea de tolerancia religiosa que Maritain defiende<sup>158</sup>.

#### b) La relación con las minorías

Day constataba en 1951 que la casa de hospitalidad estaba sita en un vecindario multicultural y era multicultural en sí “porque conocemos personalmente a comunistas, [...] hemos comprado la casa de unos coreanos, estuvimos viviendo en Chinatown, tenemos a un japonés de Nagasaki viviendo en la casa, ahora estamos en un barrio judío y porque tenemos compañeros negros trabajando en la casa”<sup>159</sup>.

---

<sup>155</sup> Cfr. VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis, “Capitalisme i calvinisme. Tenia raó Max Weber?”, pp. 73-87 y COSTER, Bernard, “La tesi de Weber. Mite o realitat històrica?” pp. 89-113 en VV.AA. (MARTÍNEZ, Joan Alfred, MONZON, August y COLOMER, Ana, dirs.), *Soli Deo Gloria. El llegat de Joan Calví (1509-1564) i la construcció de la modernitat*, Publicacions de la Universitat de València, 2012.

<sup>156</sup> Cfr., por ejemplo, MAURIN, P. “Wealth-Producing Maniacs” en *CW*, diciembre de 1933, p. 1, “Legalized Usury” en *CW*, diciembre de 1933, p. 1 y “1600—Banker” en *CW*, junio de 1935, p. 8.

<sup>157</sup> DAY, D., “Beyond Politics” en *CW*, noviembre de 1949, pp. 1, 2, 4.

<sup>158</sup> Maritain afirmaba en *Reflections on America*: “Solo hay una tolerancia real y genuina cuando el hombre está firme y absolutamente convencido de una verdad o de lo que cree ser la verdad y cuando, al mismo tiempo, reconoce el derecho de aquellos que niegan esta verdad a existir, a contradecirlo y a decir lo que piensan, no porque estén libres de la verdad [*free from truth*], sino porque ellos buscan la verdad a su manera, y porque él los respeta en su naturaleza y dignidad humanas”. MARITAIN, Jacques, *Reflections on America*, Staten Island, NY, Gordian Press, 1975, p. 79.

<sup>159</sup> DAY, D., “The Incompatibility of Love and Violence” en *CW*, mayo de 1951, p. 2.

Entre las múltiples implicaciones que tiene el principio del “Cuerpo Místico de Cristo”, o de “hermandad universal”<sup>160</sup>, está el rechazo de la discriminación por raza<sup>161</sup>, nacionalidad o cualquier otra causa. En un artículo sin firmar de 1934, se aseveraba: “A causa del dogma del Cuerpo Místico, los católicos no deben permitir que sus almas se vean nubladas con avaricia, egoísmo y odio. No deben odiar a los negros, a los judíos o a los comunistas. Cuando son culpables de prejuicio, están dañando al Cuerpo Místico de Cristo. [...] Si un hombre odia a su prójimo, está odiando a Cristo”<sup>162</sup>.

Day afirma: “Todos los hombres son nuestros hermanos, judíos o gentiles, blancos o negros, pues Dios nos creó a todos y su hijo murió para expiar los pecados de *todos* los hombres”<sup>163</sup>, por tanto, debemos mostrar “amor [...] por todos, amigos y enemigos, ingleses, rusos, chinos, japoneses y alemanes. Ellos son nuestros hermanos”<sup>164</sup>.

---

<sup>160</sup> Explicado en el capítulo sobre la paz. Cfr. pp. 127-129 de la presente tesis. Cfr. DAY, D., “Liturgy and Sociology” en *CW*, enero de 1936, p. 5.

<sup>161</sup> A pesar de que reconocemos que el término “etnia” sería más preciso que “raza”, pues raza solo hay una, la humana, hemos optado por usar de manera general el segundo vocablo, pues se ajusta más a los escritos de Day y Maurin, que nunca hicieron referencia a la “*ethnicity*” como factor de exclusión, sino que siempre hablaron de “*race*”, “*racism*”, “*racial prejudice*”, etc. Como explica Camilo José Cela Conde, en su versión “más extrema y conocida, el racismo consiste en el establecimiento de diferencias en los derechos de ciudadanía en función de ciertos rasgos físicos o culturales”. Hay un segundo sentido del racismo más *soft*, “una versión mucho más extendida y no menos notoria”, que consistiría en el uso social de diferencias físicas o culturales que, si bien no cuentan con una sanción legal explícita, sí provocan situaciones de opresión de hecho en contra de aquellos que “no se parecen a aquellos que pertenecen a los grupos sociales dominantes en cualquier país”. Pensamos que el tratamiento discriminatorio que las minorías raciales han sufrido en Estados Unidos en el siglo XX se ajusta más a la segunda acepción, aunque no han faltado ejemplos de racismo amparado por las leyes. Cfr. CALVO BUEZAS, Tomás, “Etnia” y CELA CONDE, Camilo José, “Racismo” en VV.AA., (CONILL, Jesús, coord.), *Glosario para una sociedad intercultural*, Valencia, Bancaja, 2002, pp. 163 y 294-295.

<sup>162</sup> S. f., “The Mystical Body of Christ” en *CW*, octubre de 1934, p. 3.

<sup>163</sup> DAY, D., “Catholic Worker Celebrates 3rd Birthday; A Restatement of C. W. Aims and Ideals” en *CW*, mayo de 1936, p. 1.

<sup>164</sup> DAY, D., “Go To The Poor” en *CW*, mayo de 1942, p. 4.

Estados Unidos, lugar de acogida y de inmigración, se bate en la tensión entre ser un *melting pot*<sup>165</sup>, donde las pertenencias previas desaparecen para formar una sola identidad americana, y un *salad bowl*<sup>166</sup>, donde cada identidad queda intacta y coexiste con las demás.

El ideal del *melting pot* suele llevar de hecho, en Estados Unidos al menos, a favorecer la *asimilación* de las culturas minoritarias a la mayoritaria más que a una verdadera *fusión* de todas las culturas para dar lugar a una nueva<sup>167</sup>. Por tanto, aunque la identificación no sea exacta, se puede afirmar que hay una conexión entre la idea de *melting pot* y la *asimilación*, de un lado, y entre el *salad bowl* y el *multiculturalismo*. Ambos modelos comportan problemas, que en última instancia pueden llevar a la homogeneidad y el empobrecimiento cultural, unidos a la exclusión de aquellos no asimilados o asimilados deficientemente en el primer caso, o a la incomunicación, ingobernabilidad e incluso violencia entre miembros de distintas identidades en el segundo<sup>168</sup>.

Por mucho que Estados Unidos se reconozca como nación multicultural, está claro que se trata de un país con una mayoría *White, Anglo-Saxon, Protestant* y que esta mayoría ocupa en general los puestos de poder político y económico. El popular acrónimo *WASP* se acuñó en los primeros años del siglo XX y se refería a los estadounidenses que eran descendientes directos de los primeros colonos procedentes de Inglaterra. En cualquier caso, al tratarse de una expresión coloquial, resulta difícil delimitar las características que

---

<sup>165</sup> La expresión apareció en una obra de teatro del mismo título estrenada en 1908, que abogaba por la asimilación completa de los inmigrantes a la lengua, costumbres y cultura estadounidenses.

<sup>166</sup> Hay otras alternativas a la de *salad bowl*, como *mosaic, soup* o *flower garden*. Cfr. GLEASON, Philip, "The Melting Pot: Symbol of Fusion or Confusion?" en *American Quarterly*, Baltimore, MD, Vol. 16, No. 1 (primavera de 1964), pp. 32-33.

<sup>167</sup> El *melting pot* pervive como ideal a alcanzar, aunque no se exploren sus implicaciones en profundidad. Formaría "parte de la mitología oficial americana", GLEASON, Philip, "The Melting Pot", *op. cit.*, p. 21.

<sup>168</sup> Cfr. BLOEMRAAD, Irene, KORTEWEG, Anna, y YURDAKUL, Gokçe, "Citizenship and Immigration: Multiculturalism, Assimilation, and Challenges to the Nation-State" en *Annual Review of Sociology*, 34, 2008, pp. 159-164.

definen a un WASP<sup>169</sup>. Es muy frecuente la consideración del WASP como el “americano medio”, pues compone la mayoría de la población, pero esta generalización genera la exclusión de todos los no caucásicos y no protestantes: católicos, judíos, musulmanes, afroamericanos, nativos americanos, mexicanos, asiáticos, y otras minorías<sup>170</sup>.

Aunque los contornos de la figura del WASP son difusos, lo que está claro es que Dorothy Day, por su procedencia y posición social, entra dentro de esta categoría. Trazando su árbol genealógico, se pueden encontrar antepasados en los dos bandos de la Guerra Civil estadounidense, e incluso puede llegarse hasta la Revolución Americana<sup>171</sup>. Durante la primera mitad del siglo XX, el WASP medio se criaba rodeado de otros WASPs y sin mucha conciencia de la situación de las minorías<sup>172</sup>. Day no era una excepción en este sentido, y su relación con personas de diferente origen no empezó hasta la universidad<sup>173</sup>.

En sus artículos en el *Catholic Worker*, Day comete el error común de llamar “americano”<sup>174</sup> al WASP, y con ello dejar fuera de esa consideración a todos los que no son blancos, anglosajones y protestantes. Este uso restringido del término “americano”, como apunta Markha Valenta, “podría parecer que afirma la tradición etnocéntrica, racista y clasista de excluir de ‘América’ (como país, como entidad cultural, como símbolo) todo lo que no es de origen

---

<sup>169</sup> Cfr. BROOKHISER, Richard, *The Way of the Wasp*, Nueva York, NY, The Free Press, 1991, pp. 19-28.

<sup>170</sup> Entre estos grupos, a principios del siglo XX destacaban los inmigrantes procedentes de la Europa continental, que no se encontraban con barreras raciales, pero sí religiosas y, sobre todo, lingüísticas.

<sup>171</sup> Cfr. VISHNEWSKI, Stanley, “Dorothy Day: A Sign of Contradiction” en *Catholic World*, agosto de 1969, pp. 203-206.

<sup>172</sup> Cfr. STALVEY, Lois Mark, *The Education of a WASP*, Madison, University of Wisconsin Press, 1970.

<sup>173</sup> En los años de universidad hizo buenos amigos judíos y empezó a preocuparse por la cuestión obrera y a unirse a grupos de tendencia socialista. Cfr. “College” en *From Union Square to Rome*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 2006 (en adelante *USR*), pp. 37-50.

<sup>174</sup> Aunque en general usaremos el término “estadounidense”, “americano” también puede referirse al ciudadano de Estados Unidos, según la RAE (cuarta acepción).



WASP”<sup>175</sup>. Pero esta autora propone hacer una lectura diferente de la identificación que hace Day de “americano” con WASP: Day utilizaría este sentido restringido “precisamente para criticar la ideología, dominación y opresión del WASP”<sup>176</sup>. Efectivamente, cuando Day utiliza el término “americano” y deja fuera intencionalmente a las minorías, no lo hace para excluirlas, sino más bien para poner en evidencia los errores de los WASPs.

Otra razón por la que nuestra autora opta por esta imprecisión es que muchos de los lectores del periódico, aunque no eran WASPs en sentido estricto, pues en su mayoría eran católicos y descendientes de inmigrantes europeos, sí eran blancos y disfrutaban de la posición acomodada general de los WASPs. Day, entonces, emplea la expresión “americano” no ya para referirse al WASP sino como sinónimo de “americano blanco de clase media”. Cuando leemos a Dorothy Day, hemos de tener siempre presente que lo que ella pretende en sus escritos es interpelar al lector, y si opta por la máxima precisión puede acabar provocando el efecto contrario: que nadie se sienta identificado, bien porque no es blanco, bien porque no es protestante, etc. y, por tanto, que nadie se sienta aludido. Todos sus escritos son una llamada a abrir los ojos y a reconocer la parte de responsabilidad que cada uno tiene en las injusticias que le rodean, y con el mecanismo de traslación de culpas esto no se consigue. Day opta por una cierta imprecisión en el lenguaje en pro de lograr que su mensaje cumpla su objetivo.

Day muestra una gran sensibilidad por las minorías religiosas y étnicas y por los grupos sociales desfavorecidos sin ser parte “nativa” de ninguno de ellos. Esto le confiere un enorme mérito, porque, mientras que la mayoría de los líderes surgen de los grupos a los que lideran (por ejemplo, Martin Luther King, 1929-1968, era afroamericano; César Chávez, 1927-1993, era mexicano-americano), Day hace el esfuerzo extra de acercarse a realidades que a un WASP le resultan en principio lejanas. Esto tiene la desventaja de que nunca puede llegar a identificarse enteramente con una causa, pues no forma parte entera del grupo; pero por otro lado tiene dos ventajas: primero,

---

<sup>175</sup> VALENTA, M., *The Radical Folly of Love*, op. cit., p. 487.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 488.

que comprende que los problemas de su país afectan a muchos sectores y tiene una visión de conjunto; segundo, que tiene más posibilidad de ser atendida y llevar a foros de *WASPs* cosas que de otro modo estos no escucharían.

El concepto de hermandad universal atraviesa todas las reflexiones de Day, pero, además de en los escritos sobre la guerra, está especialmente presente en los artículos acerca de los extranjeros, los inmigrantes y las minorías étnicas y religiosas en Estados Unidos. Este principio rehúye tanto la homogeneización (el extremo del *melting pot*) como el aislamiento (el extremo del *salad bowl*), por lo que llama a una necesidad de comunicación. El personalismo comunitario reconoce que no somos individuos aislados, sino que en nuestra identidad como personas tiene una importancia fundamental la comunidad<sup>177</sup>. Day está en plena sintonía con esta necesidad del enraizamiento en una comunidad<sup>178</sup> y propone el *Catholic Worker* como un lugar de acogida en el que los excluidos puedan echar raíces, siempre respetando su individualidad y sin caer en la homogeneización. Partiendo de esta *comunidad personalista*, Day aboga por la apertura a otras tradiciones, culturas y cosmovisiones. Ella rechaza, por un lado, el relativismo desesperanzado que desconfía de cualquier sistema de creencias<sup>179</sup>, y por otro, el absolutismo moral cerrado de quien trata de imponer su propia visión. Nuestra autora confía en que es posible conservar la identidad propia y la pertenencia a uno o varios grupos, y al mismo tiempo, y precisamente por partir de una postura confiada en que uno

---

<sup>177</sup> Cfr. pp. 339-341 de la presente tesis.

<sup>178</sup> Prueba de ello es su búsqueda de una comunidad a lo largo de toda su vida: los grupos socialistas en su juventud, la Iglesia católica en su conversión y el *Catholic Worker* como respuesta definitiva a *la larga soledad*: “Todos hemos conocido la larga soledad y todos hemos aprendido que la única solución es el amor, y que el amor llega con la comunidad”, *LS*, p. 303. Además, Day demuestra la posibilidad de la multipertenencia, que en su caso sería como ciudadana de Estados Unidos y como miembro de la Iglesia católica.

<sup>179</sup> Esto queda patente en su profunda espiritualidad y en su confianza en la Iglesia que la acogió.

tiene algo que aportar, estar abierto a un diálogo sincero que aspire a la “concordia”<sup>180</sup>.

Hay otro punto que consideramos destacable en Dorothy Day y que los autores que abogan por el diálogo intercultural consideran indispensable: el reconocimiento de la “incompletud”<sup>181</sup> de la propia tradición como ejercicio de apertura a otras visiones, en línea con la valoración de August Monzon: “que toda cultura y visión del mundo encierra elementos valiosos cuya pérdida afectaría a toda la familia humana”<sup>182</sup>. En definitiva, se trata de reconocer que la propia cultura tiene déficits y defectos que pueden ser suplidos o enmendados con visiones de otras culturas, o incluso con ideas de la propia cultura pero que han quedado silenciadas por no ser las mayoritarias o no expresarse desde los ámbitos del poder.

Cuando Day censuraba el individualismo, el consumismo, el mercantilismo, el capitalismo, el nacionalismo, el belicismo, etc. estaba criticando los *déficits de la Ilustración*<sup>183</sup>. El catolicismo de nuestra autora está lejos de ser ajeno o alternativo a la cultura occidental, pero en Estados Unidos sucede con esta confesión algo parecido a lo que los discursos de los *olvidados* por la Ilustración denunciarán: que los documentos fundacionales de la nación destilan un fuerte individualismo y que, en el *individuo abstracto* del que hablan, las identidades distintas al WASP (aquí sería conveniente añadir una *M* de *male*) quedan obviadas y silenciadas, y no solo eso, sino que el espíritu de esas cartas fundacionales se ha mantenido a lo largo de los siglos hasta el presente.

---

<sup>180</sup> La concordia como “diálogo entre corazones” conectaría con el lema cardenalicio de John Henry Newman, “*cor ad cor loquitur*”. Cfr. NEWMAN, John Henry (Centre Newman de València, ed.), *El cor parla al cor*, Barcelona, Claret, 1991, p. 8 (*The Mind of Cardinal Newman*, Londres, Catholic Truth Society, 1974).

<sup>181</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa, “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos” en *El Otro Derecho*, nº 28, 2002, pp. 69-70. Esta idea está basada en la “hermenéutica diatópica” propuesta por Panikkar. Cfr. PANIKKAR, Raimon, *La intuición cosmoteándrica: Las tres dimensiones de la realidad*, Trotta, Madrid, 1999, pp. 19-20.

<sup>182</sup> MONZON i ARAZO, A., “Derechos humanos y diálogo intercultural”, *op. cit.*, p. 116.

<sup>183</sup> *Ibid.*

Day hallará en la tradición católica que decidió abrazar algunas soluciones a estos déficits, que consisten, en palabras de Monzon, en una falta “de sentido simbólico y espiritual, de dimensión comunitaria, de integración cósmica”<sup>184</sup>. Para nuestra autora, en la sociedad estadounidense hay una profunda falta de *sentido simbólico y espiritual* en muchos aspectos de la vida, pero sobre todo en cuanto a la filosofía del trabajo, en concreto, en la pobre consideración que se tiene de los trabajadores, a los que ella recuerda que no son “piezas de engranaje”, sino “templos del Espíritu Santo”<sup>185</sup>. También denuncia el individualismo exacerbado, y defiende la *dimensión comunitaria* como necesaria para el desarrollo y la salud mental de la persona. Por último, cuando Day habla del “Cuerpo Místico de Cristo”, del cual “todos somos miembros”<sup>186</sup>, está proponiendo una *integración cósmica* justamente contraria a los ideales de la “excepcionalidad” americana<sup>187</sup>.

Son innumerables las menciones que Day hace en sus escritos a la idea de hermandad universal, con expresiones como “todos somos uno”<sup>188</sup>, “todos somos una carne, una familia, una hermandad”<sup>189</sup>, o “todos somos un cuerpo,[...] ni judío, ni griego, ni hombre, ni mujer”<sup>190</sup>, sin embargo, encontramos que el texto que mejor resume la actitud del *Catholic Worker* hacia las minorías es el escrito por el *worker* Robert Ludlow en 1958. La idea del Cuerpo Místico lleva a conclusiones que van más allá de las afirmaciones del estilo “ellos son como nosotros” o “todos somos iguales”, para llegar a la *identificación* con cualquier pueblo o raza excluida u oprimida. Ludlow afirma: “Pertenece a<sup>191</sup> los judíos desposeídos, que vagan por los páramos buscando una casa, dignidad y tolerancia. Pertenece a los negros que claman justicia en una tierra que dice estar dedicada a ello, y que simplemente demasiadas veces ha ofrecido la ‘justicia’ de las turbas de

---

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>185</sup> DAY, D., “C. W. States Stand on Strikes” en *CW*, julio 1936, p. 1.

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>187</sup> Cfr. pp. 371-372 de la presente tesis.

<sup>188</sup> DAY, D., “The Message of Love” en *CW*, diciembre de 1950, p. 2.

<sup>189</sup> DAY, D., “Month of the Dead” en *CW*, noviembre de 1959, p. 6.

<sup>190</sup> “OP”, mayo de 1975, p. 12.

<sup>191</sup> La expresión que utiliza el autor, *belong with*, no es exactamente “pertenece a” (*belong to*), sino más bien “pertenece con”.

linchamiento. Pertenece a nuestros hermanos católicos en cualquier lugar donde sufren persecución, y a nuestros hermanos de otras fes y a todos aquellos que sufren por el odio del mundo. [La idea de hermandad universal] [v]a más allá de la sociedad, más allá de la economía, más allá de las naciones, hasta el punto en que nos demos cuenta de nuestra herencia común, nuestras alegrías que vivimos juntos, nuestras muertes que morimos juntos, y nuestra resurrección que alcanzamos juntos”<sup>192</sup>.

Siguiendo la terminología de Will Kymlicka, en Estados Unidos se dan tres formas de diversidad cultural: *polietnia* o convivencia de etnias diversas, *multinacionalidad* o presencia de grupos que reclaman una cierta autonomía y autogobierno<sup>193</sup>, y existencia de grupos tradicionalmente desfavorecidos<sup>194</sup>. A continuación pasamos a exponer el tratamiento que ha ofrecido el *Catholic Worker* a los grupos que representan minorías en Estados Unidos, que en algunos casos son religiosas (judíos), en otros étnicas (afroamericanos, nativos americanos) y en otros nacionales (japoneses, mexicanos). Aunque no

---

<sup>192</sup> LUDLOW, Robert, “The Mystical Body of Christ” en *CW*, enero de 1958, p. 8. Esta idea de “pertenencia con” se relaciona con el concepto cristiano oriental de *sobornost* y con el sudafricano *Ubuntu*. El *sobornost* se entiende como la “comunidad en el amor”. Traducido literalmente significa “catolicidad”, entendida como universalidad. *Ubuntu* significa, en palabras del arzobispo anglicano Desmond Tutu, que “mi humanidad está intrínsecamente atada a la tuya. Soy humano porque soy parte de algo. [...] Una persona es persona porque *reconoce* a los demás como personas”. Cfr. HUECK DOHERTY, Catherine de, *Sobornost: la unitat oriental de la ment i el cor per als homes occidentals*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1981 (*Sobornost: Eastern Unity of Mind and Heart for Western Man*, South Bend, IN, Ave Maria Press, 1977) y TUTU, Desmond, *Dios tiene un sueño. Una visión de esperanza para nuestro tiempo*, Bogotá, Norma, 2004, pp. 25-26 (*God Has A Dream: A Vision of Hope for Our Times*, Nueva York, NY, Random House, 2011).

<sup>193</sup> En Estados Unidos, la multinacionalidad estaría referida a los pueblos originarios que, si bien no reclaman una independencia o secesión definitiva, sí buscan el reconocimiento y el respeto de sus propias costumbres y normas, e incluso un territorio propio.

<sup>194</sup> Cfr. KYMLICKA, Will, *Ciudadanía multicultural: Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, S.A., 1996 (*Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, 1995).

todos son estrictamente representantes de distintas “culturas”, sí que conforman la “diversidad cultural” que compone Estados Unidos.

### i. Los judíos

Desde su primer año de circulación, el periódico *Catholic Worker* hablaba con preocupación de la discriminación hacia los judíos en Estados Unidos. La primera vez que se denunciaba este hecho era en una noticia sobre un reciente congreso nacional de judíos y cristianos, donde se transcribían las palabras del entonces obispo de Denver: “La idea de perseguir a cualquier grupo, de poner obstáculos o privarlo de sus derechos dados por Dios, sea por causas de sangre o de convicciones, es repugnante. [...] La persecución religiosa, sin importar de dónde provenga o qué grupo la practique, debe ser condenada por cualquier hombre con capacidad de pensar”<sup>195</sup>. En noviembre de 1933, Day envió un artículo a la revista jesuita *America*<sup>196</sup> titulado “Nuestros hermanos los judíos” en el que hablaba de la persecución a este pueblo como “manifiestamente injusta”, pero no fue publicado debido a la polémica que podía suscitar<sup>197</sup>.

En Estados Unidos, los judíos se habían enfrentado al antisemitismo mucho antes del ascenso de los fascismos en Europa. Entre 1880 y 1920, unos dos millones de judíos del sur y este del viejo continente llegaron a este país. Igual que otros extranjeros, se encontraban con prejuicios y discriminación en el trabajo, la vivienda y la educación. A esto se añadía la herencia europea de antisemitismo que venía de siglos atrás<sup>198</sup>. A principios del siglo XX, a esta antipatía secular se le añadió el hecho de muchos judíos eran exitosos empresarios o se habían aliado con movimientos revolucionarios de

---

<sup>195</sup> S. f., “Denver Bishop Scores Un-American, Immoral Persecution of Jews” en *CW*, noviembre de 1933, p. 6.

<sup>196</sup> Cfr. <http://www.americamagazine.org/>, 2014.

<sup>197</sup> Existe una edición *online*:

[http://www.americamagazine.org/content/article.cfm?article\\_id=11967](http://www.americamagazine.org/content/article.cfm?article_id=11967), 2014.

<sup>198</sup> BREITMAN, Richard y LICHTMAN, Allan J., *FDR and the Jews*, Cambridge, MA, Harvard University Press, p. 5.

izquierda y muchas veces habían sido importantes actores en ellos. Este hecho favorecía una actitud de sospecha continua por parte del mundo capitalista, pues se veía a los judíos como una amenaza al estilo de vida occidental y a la religión cristiana. En Estados Unidos hubo dos actores prominentes en la canalización de estos prejuicios hacia los judíos: el sacerdote Charles Coughlin y la asociación *Christian Front*.

Charles Coughlin (1891-1979), de origen canadiense, se hizo famoso en los años treinta por promover la “justicia social” inspirada en la encíclica *Quadragesimo Anno* (1931) a través de las ondas de radio. Sus opiniones tenían puntos en común con el distributismo, pues llamaba a que se repartieran tanto como fuera posible los medios de producción y a que primaran los intereses de los trabajadores por encima de los del capital<sup>199</sup>. En el *Catholic Worker* se simpatizaba con las ideas del *radio priest*, pues este se mostraba tan crítico con el comunismo como con el capitalismo<sup>200</sup>. En su programa de radio semanal, que escuchaban millones de personas en todo el país<sup>201</sup>, cargaba contra los banqueros, los especuladores y los comunistas. Coughlin editaba una revista, *Social Justice*, en la que llamaba a una “cruzada contra las fuerzas anticristianas”<sup>202</sup>.

La coincidencia de ideas con el *Catholic Worker* terminó pronto, sin embargo. Coughlin enseguida encontró el culpable de todos los males que acechaban a Estados Unidos: una “conspiración internacional de banqueros judíos”<sup>203</sup>. El poder de Coughlin era muy grande, pero de algún modo no era más que la cabeza visible de una

---

<sup>199</sup> FISHER, James Terence, *The Catholic Counterculture in America, 1933-1962*, Wilmington, NC, University of North Carolina Press, 1989, p. 75. Cfr. pp. 72-89.

<sup>200</sup> S. f., “Radicals Created, Not Born, Says Coughlin” en *CW*, septiembre de 1934, p. 3.

<sup>201</sup> Para hacernos una idea de la popularidad del padre Coughlin, que se extendía más allá de la audiencia católica, sirvan como ejemplo estas cifras: en 1930 llegó a tener una audiencia de unos 40 millones de personas, en 1932 recibió 1.250.000 cartas y en 1936 sus oyentes donaron más de 324.000 \$ a su parroquia. El padre Coughlin llegó a ser “el político de la radio más efectivo de la nación”. Cfr. FEIN, Gene, “Twisted Social Justice: Father Coughlin & the Christian Front” en *Forum on Public Policy: A Journal of the Oxford Round Table*, 2009, p. 4.

<sup>202</sup> COUGHLIN, C., cit. en FOREST, Jim, *All is grace: a biography of Dorothy Day*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 2011, p. 156.

<sup>203</sup> *Ibid.*

idea bastante extendida por todo el país. Esto provocaba que, en los primeros años de los fascismos, muchos hombres de a pie vieran con buenos ojos una tendencia que parecía ofrecer una salida ante problemas que supuestamente creaban los judíos.

El *Catholic Worker*, como sabemos, era una publicación muy crítica tanto con el capitalismo como con el comunismo, pero no por ello hizo concesión alguna al fascismo. El artículo que mejor resume esta postura es el escrito por Walter O'Hagan en 1934: "Los católicos, así como los protestantes y los judíos de Alemania, están empezando a darse cuenta de que [el fascismo] es una amenaza mil veces mayor que el comunismo. El encarcelamiento de más de 150 sacerdotes católicos y el inminente arresto del cardenal Faulhaber de Munich [1869-1952] es solo un ejemplo. El fascismo no solo contiene todos los males del bolchevismo, a los que se añade su propia forma de crueldad sádica, sino que pervierte el cristianismo, lo cual es peor que negarlo. El fascismo es la religión estatal del nacionalismo, el prejuicio y el odio; erige los falsos dioses del militarismo, del dictador y de su estado totalitario o corporativo. Obliga a inculcar las doctrinas paganas del fascismo en la gente y en los alumnos de los colegios, lo cual resulta en un declive de la educación y del arte de pensar. Organiza estrictamente a la gente hasta que se convierten en meros robots esclavos del Estado. El fascismo significa el fin de la libertad de pensamiento y palabra, y el retorno al feudalismo bárbaro"<sup>204</sup>. Jacques Maritain, que residía en EEUU por este tiempo, consideraba el antisemitismo el principal

---

<sup>204</sup> O'HAGAN, Walter, "Whither the NRA?" en *CW*, febrero de 1934, p. 7.



problema de su tiempo<sup>205</sup>, y Maurin lo veía como un “veneno” que contaminaba las relaciones humanas<sup>206</sup>.

En 1938 nacía el movimiento *Christian Front*, simpatizante de Coughlin, con una revista homónima, que se basaba en la propuesta de que la gente actuara “cristianamente”, lo cual se traducía en “pensar cristiano” y “comprar cristiano”. Estas ideas venían acompañadas de una visión un tanto maniquea de la realidad: el que no estaba con el cristianismo, estaba en contra de él. Muchos *fronters* pronto empezaría a animar a la gente a boicotear los negocios llevados por judíos y a protestar contra los medios de comunicación “controlados por los judíos”, por tal de mostrar el poder económico cristiano y romper lo que se percibía como “el estrangulamiento” que los judíos hacían a la economía americana<sup>207</sup>.

Coughlin denunciaba que las enseñanzas de Cristo habían sido despreciadas en los bancos, las fábricas, las escuelas y los sindicatos. Esto lo hacían también los *workers*, pero mientras que estos entonaban un *mea culpa* y siempre trataban de “odiar al pecado, y no al pecador”<sup>208</sup>, Coughlin y los *fronters* cargaban toda la responsabilidad

---

<sup>205</sup> Cfr. FISHER, J., *The Catholic Counterculture in America*, *op. cit.*, p. 86. Sobre el racismo en general, Maritain reflexiona: “Desde un punto de vista cultural y social, el racismo degrada y humilla a un inimaginable grado la razón, el pensamiento, la ciencia y el arte, que son de ahí en adelante subordinados a la carne y despojados de su ‘catolicidad’ [universalidad] natural. De todos los modos de barbarismo que amenaza hoy en día, este provoca en los hombres el más inhumano y el más desesperado de todos, pues los ancla a categorías biológicas y fatalidades de las cuales ningún ejercicio de su libertad les permitirá escapar”, MARITAIN, J., *A Christian looks at the Jewish question*, Nueva York, NY, Longmans, Green and co., 1939, p. 22.

<sup>206</sup> MAURIN, P., “Father Arthur Klyber” en *CW*, febrero de 1940, pp. 1, 2.

<sup>207</sup> El clima era de mucha tensión: los *fronters* gritaban insultos antisemitas en el metro, saqueaban negocios judíos, ponían pegatinas insultantes en los escaparates de las tiendas judías e iban a preguntar a los empresarios qué porcentaje de judíos y de cristianos tenían empleados. El *Front* compiló un “Índice cristiano” para informar a quien quisiera participar en los boicots contra los negocios judíos. Cfr. FEIN, G., “Twisted Social Justice: Father Coughlin & the Christian Front”, *op. cit.*, pp. 8-9.

<sup>208</sup> Por ejemplo: DAY, D., “Poverty Is the Pearl of Great Price” en *CW*, julio-agosto de 1953, p. 7. Maurin exhibía un juicio durísimo contra la usura y los prestamistas de cualquier tipo, pero de la lectura del conjunto de sus escritos se desprende que estaba lejos de ser antisemita, y que más bien era “filo-semita”, como afirma Mel Piehl. Cfr.

en los judíos. Además, lo mismo se colocaba a los judíos como origen del capitalismo burgués que se les ponía a la cabeza de las revoluciones bolcheviques. Maurin defendía que el judaísmo no estaba ligado necesariamente con ninguna de estas dos tendencias opuestas y que la supuesta alianza entre capitalismo y judaísmo era falsa, pues los principales ideólogos del capitalismo no eran judíos<sup>209</sup>.

Las diferencias entre el *Christian Front* y el *Catholic Worker* eran cada vez más evidentes, y los repartidores del segundo se toparon en más de una ocasión con insultos y agresiones por parte de los repartidores de *Social Justice*, una revista editada por Charles Coughlin<sup>210</sup>. En mayo de 1939, Dorothy Day fundó con otros católicos preocupados por el creciente antisemitismo, como Catherine de Hueck<sup>211</sup>, el *Committee of Catholics to Fight Anti-Semitism*, con un periódico, *The Voice*, para contrarrestar el peso de la publicación de Coughlin<sup>212</sup>.

El *Christian Front* se había creado como movimiento anticomunista que promovía la justicia social, pero, como explica Fein, “[a]l final, la definición que hacía el *Christian Front* de la justicia social significaba igualdad de oportunidades para alcanzar la libertad social y económica, pero no para todos, sino reservada para los cristianos americanos”<sup>213</sup>. Por su lado, desde el *Catholic Worker* se defendía la igualdad *real* de oportunidades: “No habrá justicia para los judíos, igual que no habrá justicia para los negros, excepto en términos

---

PIEHL, M., *Breaking Bread: The Catholic Worker and the Origin of Catholic Radicalism in America*, Filadelfia, PA, Temple University Press, 1982, p. 116.

<sup>209</sup> MAURIN, P., “Bourgeois Capitalism” en *CW*, enero de 1940, p. 2.

<sup>210</sup> FOREST, J., *All is grace*, *op. cit.*, p. 156.

<sup>211</sup> Catherine de Hueck Doherty (1896-1985), de origen ruso, convertida al catolicismo, era buena amiga de Dorothy Day y también estableció casas de hospitalidad en Canadá y Estados Unidos. En 2000 fue declarada Sierva de Dios. Cfr. WILD, Robert, ed., *Comrades Stumbling Along: The Friendship of Catherine de Hueck Doherty and Dorothy Day as Revealed Through Their Letters*, Nueva York, NY, St. Paul's, 2009.

<sup>212</sup> Cfr. ELLIS, Marc H., “The Catholic Worker, the Jews, and the Future of Ecumenical Religiosity” en *CE*, p. 498.

<sup>213</sup> FEIN, G., “Twisted Social Justice: Father Coughlin & the Christian Front”, *op. cit.*, p. 17.

de igualdad absoluta; de libertad de vivir y trabajar en cualquier sitio”<sup>214</sup>.

En mayo de 1939, el *Catholic Worker* dirigía una carta abierta al padre Coughlin, en la que censuraba duramente sus pronunciamientos antisemitas, que estaban provocando en los judíos un miedo insostenible. “Los judíos pueden ver, tanto como los no judíos, el despertar del que hasta ahora era un antisemitismo latente en Estados Unidos”<sup>215</sup>. La carta finalizaba con una interpelación personal a Coughlin: “Si una ola real de antisemitismo barre los Estados Unidos, si en el futuro los judíos son perseguidos igual que lo son en Europa, usted, padre Coughlin, tiene que estar dispuesto a asumir una buena parte de la responsabilidad. ¿Está preparado para eso?”<sup>216</sup>

En la prensa católica no era extraño encontrar artículos que, aunque no tan agresivos como los del *Social Justice*, se alineaban con esta corriente que culpaba al pueblo judío de los males del mundo. El *Catholic Worker* no hacía concesiones a tales interpretaciones: en enero de 1939, un sacerdote llamado Lawrason Riggs contribuía en el periódico escribiendo: “Estas teorías se caracterizan por medias verdades, lógica arbitraria y conclusiones apresuradas sacadas de pruebas poco sólidas”<sup>217</sup>. Riggs reconocía que los judíos, especialmente los que habían abandonado la religión, solían ser piezas importantes en las revoluciones, sobre todo porque eran personas muy inteligentes, pero no aceptaba de ningún modo las premisas de que estaban aliados contra el cristianismo, de que controlaban el movimiento comunista a través de la masonería, y sobre todo de que tenían un pacto con el diablo. A este respecto, Jacques Maritain también había expresado su opinión en un encuentro judeocristiano, donde relacionó el tono antisemita de muchas publicaciones, cristianas y no cristianas, con el nazismo: “Cargar a los judíos con los pecados del bolchevismo, identificar el judaísmo y el comunismo, es un tema clásico en la

---

<sup>214</sup> LUDLOW, R., “The Jews” en *CW*, septiembre de 1948, p. 1.

<sup>215</sup> S. f., “The Gadfly: Open Letter To Father Coughlin on the Jews” en *CW*, mayo de 1939, p. 3.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>217</sup> RIGGS, Lawrason, “Priest Attacks Article Written Against Jews” en *CW*, enero de 1939, p. 1.

propaganda hitleriana. [...] En algunos países, puede ser que una sección de los jóvenes judíos se vea empujada al extremismo revolucionario, forzados por la persecución. Los responsables en primera instancia, por tanto, son los que hacen su vida insoportable. [...] Así que, de modo general, esos responsables [...] del desorden supremo son los falsos hombres de orden, judíos y no judíos, que, prefiriendo uniformemente la injusticia al desorden, basan el orden en un desorden oculto, de este modo ofendiendo al mismo principio del orden y al autor de toda la naturaleza”<sup>218</sup>.

Un hecho que los *workers* encontraban especialmente doloroso era que muchos fervientes antisemitas fueran cristianos y que, por tanto, el antisemitismo se tratara de fundamentar en el cristianismo<sup>219</sup>. Dorothy Day consideraba que utilizar la religión cristiana para justificar el odio a los judíos era una perversión del Evangelio. Para ella, el cristianismo no solo llama a la tolerancia hacia los judíos, sino que debería llevar a un profundo respeto, incluso amor, hacia el pueblo de Israel, pues es el pueblo que engendró a Jesucristo. Daba “gracias a Dios por los judíos, nuestros hermanos, cuyo padre Abraham es nuestro padre, quienes nos dieron a Cristo”<sup>220</sup> y admitía que su afinidad con los judíos venía también por el trato personal. Rayna Prohme (1891-1927), su mejor amiga de la universidad, era judía, así como Raïssa Maritain (1883-1960), por quien Day sentía gran aprecio y admiración<sup>221</sup>. Jacques Maritain, en esta línea, afirmaba: “No es ninguna minucia para un cristiano odiar o despreciar la raza de la cual surgió su Dios y la inmaculada madre de su Dios [...]; el amargo recelo del antisemitismo siempre se vuelve en un amargo recelo contra el mismo cristianismo”<sup>222</sup>. Peter Maurin era de la misma opinión: “cada vez que un cristiano ve a un judío debería acordarse de Cristo y amar al judío

---

<sup>218</sup> MARITAIN, J., “Maritain Criticizes Anti-Semitism” en *CW*, enero de 1939, p. 2.

<sup>219</sup> Cfr., por ejemplo, MILORD, James, “Notes on Catholic Anti-Semitism” en *CW*, febrero de 1965, p. 5 advierte que los católicos caen muy frecuentemente en el antisemitismo cuando cuentan la historia de la Pasión.

<sup>220</sup> “OP”, marzo de 1950, p. 6.

<sup>221</sup> “DaD”, febrero de 1942, p. 4.

<sup>222</sup> MARITAIN, J., cit. en RIGGS, L., “Priest Attacks Article Written Against Jews” en *CW*, enero de 1939, p. 2.

por ser de la raza de la que Cristo formaba parte”<sup>223</sup>. Sobre los judíos conversos al catolicismo, usando el ejemplo de Rassa Maritain, Maurin afirmaba que judío convertido no tenía por qué avergonzarse de sus orígenes, más bien al contrario<sup>224</sup>; para un judío, convertirse al cristianismo para nada significaba abandonar sus raíces, sino más bien enriquecerlas<sup>225</sup>. Maritain afirmaba que “espiritualmente, todos somos semitas”<sup>226</sup> y León Bloy (1846-1917) recordaba a los católicos que cuando comulgaban estaban participando “del cuerpo de un judío llamado Jesucristo”<sup>227</sup>.

En los ejemplares de diciembre, la portada del *Catholic Worker* siempre contenía algún dibujo que hacía referencia a la Navidad, como un portal de Belén o un niño Jesús. Para ilustrar su solidaridad con los judíos, en 1939, Day optó por que se mostrara a Jesús en pañales enmarcado en una estrella de David, con el texto “El hijo de Dios, el hijo del hombre, Dios entre nosotros” en inglés y en hebreo<sup>228</sup>. Era una manera muy clara de recordar al lector que Jesús era judío, y que ir en contra de los judíos era ir en contra de Jesucristo. Esta portada provocadora originó reacciones negativas, pero Day no solo no rectificó, sino que reimprimió la ilustración en sucesivas publicaciones.

Además del llamamiento al respeto, nuestra autora trataba de mostrar que de la historia judía se podían sacar propuestas que servirían a los mismos cristianos y a la sociedad en general. En un artículo hablaba de un encuentro con un profesor judío, en el que este le habló de la práctica del año jubilar: “encontré que en este se perdonaban todas las deudas, pues había una liberación general de las deudas y del cautiverio, y que se restablecía a todos los hombres en sus anteriores posesiones”<sup>229</sup>.

---

<sup>223</sup> MAURIN, P., cit. en MILLER, W., *Dorothy Day, A Biography*, Nueva York, NY, Harper & Row Publishers, 1982, p. 316.

<sup>224</sup> MAURIN, P., “Jacques Maritain” en *CW*, febrero de 1940, p. 1.

<sup>225</sup> MAURIN, P., “Mrs. Maritain” en *CW*, febrero de 1940, p. 1.

<sup>226</sup> DAY, D., “Untitled Review of ‘A Christian Looks at the Jewish Question’” en *CW*, noviembre de 1939, p. 7.

<sup>227</sup> BLOY, L., cit. en S. f., “Spiritually, We Are All Semites” en *CW*, marzo de 1956, p. 8:

<sup>228</sup> *CW*, diciembre de 1939, p. 1.

<sup>229</sup> “OP”, marzo de 1950, p. 6. Cfr. Levítico 25, 1-16.

Como sabemos, Dorothy Day defendía las causas desde el periódico, pero también salía a la calle cuando la ocasión lo requería. Desde el primer año se informaba de que los *workers* protestaban ante el consulado alemán por el trato hacia los judíos<sup>230</sup>. En julio de 1935, Day fue a manifestarse contra la llegada de un barco alemán a la costa de Nueva York, el *Bremen*, en el que ondeaba la bandera nazi. La tensión se desató cuando un joven intentó quitar la bandera del mástil y la policía disolvió la manifestación con violencia. Day escribió una carta a la policía de Nueva York, diciendo que con estas actuaciones las fuerzas del orden estaban alineándose, aunque inconscientemente, con las “fuerzas anticristianas”<sup>231</sup>.

Las actividades de Charles Coughlin y el *Christian Front* cesaron con la entrada de Estados Unidos en la guerra, lo cual parecía revelar que el antisemitismo estaba desapareciendo. Sin embargo, en noviembre de 1942 el sacerdote Clarence Duffy denunciaba en el *Catholic Worker* que esto estaba lejos de ser verdad. Duffy se confesaba “sorprendido y escandalizado ante la intensidad y el volumen del odio dirigido a los judíos, a los que se culpa no solo de meter a este país en la guerra, sino de rehuir el servicio militar, de cobardía, de buscar y encontrar posiciones especiales y seguras, del racionamiento y de todas las privaciones que resultan de la guerra”<sup>232</sup>. Se publicaron otros artículos en esta línea: en 1944 se cubrían peleas entre grupos antisemitas y anti-antisemitas que se reunían en Brooklyn y en el Bronx<sup>233</sup>, y en 1946 se hablaba de unos tumultos en los que se rompieron los escaparates de dos tiendas judías y dos tiendas chinas<sup>234</sup>. En fechas tan tardías como 1978, Dorothy Day hablaba de nuevos

---

<sup>230</sup> S. f., “Germany” en *CW*, noviembre de 1933, p. 1. Estas protestas se solían llevar a cabo a través del *Campion Propaganda Committee*, un grupo nacido en el *Catholic Worker*. Cfr. también S. f., “Catholic Pickets Protest German Fascist Terror” en *CW*, septiembre de 1935, 1, “Campion Group Pickets Consulate With Picutres” en *CW*, octubre de 1935, 1, 8 y “Campion Propaganda Committee” en *CW*, noviembre de 1935, 8, en el que se explica que se protestaba ante el consulado todos los jueves.

<sup>231</sup> Cfr. FOREST, J., *All is grace, op. cit.*, p. 157 y “OP”, junio de 1978, p. 2.

<sup>232</sup> DUFFY, Clarence, “The Ugly Head of Anti-Semitism” en *CW*, noviembre de 1942, p. 1.

<sup>233</sup> DAY, D., “Background For Peter Maurin” en *CW*, octubre de 1944, p. 3.

<sup>234</sup> “OP”, febrero de 1946, p. 1.

brotos antisemitas en Estados Unidos y en Europa<sup>235</sup>. Con esto, el periódico revelaba que el antisemitismo estaba tan arraigado en la sociedad occidental que en cualquier momento de crisis podía volver a surgir. De hecho, muchos autores intuyen que de no ser por el Holocausto, la sociedad norteamericana jamás habría abierto los ojos al horror que ocasionaban los prejuicios y el odio hacia los judíos<sup>236</sup>.

Peter Maurin percibía que los inmigrantes, en un esfuerzo por ser aceptados en el país que los recibía, escondían o incluso renegaban de sus orígenes, y esto sucedía tanto con los católicos como con los judíos. Igual que llamaba a la comunidad católica a la “radicalidad”, Maurin urgía a los judíos a que no perdieran sus raíces y pensaba que ellos podían enseñar a los católicos la importancia del arraigo en una tradición<sup>237</sup>. Ante el excesivo patriotismo que algunos emigrantes mostraban, el cual les llevaba a aceptar sin reservas las decisiones del Estado, Maurin llamaba a los judíos “un baluarte contra el nacionalismo”<sup>238</sup>, pues podían representar una instancia crítica cuando otros grupos parecían adormecidos. Nuestro autor citaba en el *Catholic Worker* las palabras del escritor Ludwig Lewisohn<sup>239</sup>: “No hay sitio donde los judíos hayan hecho mayor esfuerzo por asimilarse que en Alemania. Dejaron de ser judíos y pasaron a ser meramente alemanes. ¿De qué les sirvió? ¿Y de qué le sirve a nadie ser una imitación de segunda clase de lo que es auténtico? Dejemos a los judíos ser judíos, lo cual es perfectamente compatible con ser tan buenos americanos como el mejor. Haciendo esto se harán merecedores de respeto”<sup>240</sup>.

Ante el “problema racial”, que Maurin resumía como la creencia absurda de que existe una jerarquía de razas, nuestro autor defendía que la manera de reafirmarse para una raza era seguir las enseñanzas positivas de su propia tradición, en lugar de asimilarse sin más a la raza

---

<sup>235</sup> “OP”, junio de 1978, p. 2.

<sup>236</sup> Cfr. WINKLER, Allan M., *Home Front U.S.A. America during World War II*, Wheeling, IL, Harlan Davidson, 2012, p. 88.

<sup>237</sup> ELLIS, M., “The Catholic Worker, the Jews, and the Future of Ecumenical Religiosity” en *CE*, p. 513.

<sup>238</sup> Maurin cit. en MILLER, W., *Dorothy Day, A Biography*, *op. cit.*, p. 317.

<sup>239</sup> Ludwig Lewisohn (1882-1955), novelista y traductor alemán-americano, ferviente crítico del asimilacionismo judío en Estados Unidos.

<sup>240</sup> MAURIN, P., “Let The Jews Be Jews” en *CW*, septiembre de 1937, pp. 1, 4.

supuestamente superior. Los judíos podían seguir el ejemplo de los profetas de Israel y mostrar al mundo el valor de sus enseñanzas<sup>241</sup>. El arraigo en la propia identidad no es, en palabras de Marc Ellis, “una cuestión de superioridad, sino más bien una marca de autenticidad”<sup>242</sup>.

Uno de los problemas más grandes con que los judíos se encontraron antes, durante y después de la guerra fue la falta de un lugar donde establecerse. Estados Unidos había llegado rápidamente a la conclusión de que la guerra contra el nazismo, y solo la guerra, salvaría a los judíos<sup>243</sup>. Desde el *Catholic Worker* se criticaba esta postura, en primer lugar porque se consideraba que una paz negociada sería más beneficiosa para ellos que una rendición incondicional de las potencias del eje. “Si persistimos en nuestra intención de rendición incondicional [...], estaremos privando no solo al pueblo alemán de toda esperanza, sino que estaremos firmando la sentencia de muerte del resto de los judíos que aún están vivos. Si por el contrario exigimos la liberación de todos los judíos en los guetos de la Europa ocupada, y trabajamos por una paz sin victoria [...] hay posibilidad de salvar a los judíos”<sup>244</sup>.

Dorothy Day propuso abrir las fronteras y acoger a los refugiados. En un contexto de crisis económica, el presidente Roosevelt temía sobrecargar el mercado laboral, pero Peter Maurin defendía que un pueblo emprendedor como el judío no traería escasez, sino prosperidad<sup>245</sup>. La ley de inmigración vigente en este tiempo era la *National Origins Act* de 1924, mucho más restrictiva que las anteriores, pues establecía cuotas rígidas de nuevos llegados. Es un hecho

---

<sup>241</sup> MAURIN, P., “Not Better” en *CW*, mayo de 1938, p. 1.

<sup>242</sup> ELLIS, M., “The CW, the Jews, and the Future of Ecumenical Religiosity”, *op. cit.*, p. 509.

<sup>243</sup> Algunos autores defienden que salvar a los judíos ni siquiera era una prioridad para los aliados: “El problema con la ‘cuestión judía’ es que, mientras que para el régimen nazi la aniquilación de los judíos sí que era una prioridad, para EEUU y el Reino Unido el rescate de los judíos estaba subordinado a la guerra total y la rendición incondicional del enemigo”, BREITMAN, R. y LICHTMAN, A., *FDR and the Jews*, *op. cit.* p. 7.

<sup>244</sup> S. f., “Peace Now Without Victory Will Save Jews” en *CW*, mayo de 1943, p. 1. Trad. en ZWICK, M. y L., *El Movimiento del Trabajador Católico*, *op. cit.*, p. 291.

<sup>245</sup> MAURIN, P., “Let’s Keep the Jews for Christ’s Sake” en *CW*, julio-agosto de 1939, p. 1.



aceptado que, en los primeros años de la guerra, el Departamento de Estado se mostró poco dispuesto a ayudar a salvar a los judíos que escapaban del Holocausto, en parte porque uno de los altos cargos de esta oficina, Breckinridge Long (1881-1958), era abiertamente antisemita<sup>246</sup>. Sin embargo, cuando se hace balance de todos los acontecimientos, especialmente del papel del presidente, no hay acuerdo entre los historiadores. Algunos condenan a Roosevelt por no hacer nada, y otros arguyen que hizo todo lo que estaba en sus manos y que salvó a millones de víctimas potenciales ganando la guerra<sup>247</sup>. Richard Breitman y Allan J. Lichtman consideran que la actitud de Roosevelt era dubitativa y no concedía al tema la importancia que ahora sabemos que tiene, pero apuntan a que con frecuencia el presidente se encontraba defendiendo a los judíos en contra de la opinión pública, el Congreso y su propio Departamento de Estado<sup>248</sup>.

El *Catholic Worker* hizo un llamamiento a la solidaridad internacional, pues veía el drama de los refugiados sin hogar como una victoria del nazismo: “Cuando vemos a los judíos que siguen vagando sin hogar por toda Europa, sin ser aceptados en Canadá, en Australia, en EEUU, en Rusia o en Palestina, vemos un signo de que Hitler ha vencido”<sup>249</sup>. En este sentido, el periódico recogía las declaraciones que el papa Pío XI había dirigido en 1946 a la Comisión de Inmigración de EEUU: “Durante siglos, las costas de América ofrecieron un puerto generoso y hospitalario a los pueblos de otras tierras oprimidos por la tiranía o forzados por la pobreza o la persecución religiosa, que buscaban seguridad en el exilio”. El Papa llamaba a que EEUU siguiera siendo esa tierra de acogida, no solo para los judíos, sino para todas las personas golpeadas por el conflicto, ya que “la inmigración puede ayudar a solucionar uno de los problemas más tristes de Europa [la miseria], un problema que se ve agravado inhumanamente por el exilio forzado de poblaciones indefensas e inocentes”<sup>250</sup>. Estas palabras del

---

<sup>246</sup> Cfr. FOREST, J., *All is grace, op. cit.*, p. 158.

<sup>247</sup> Cfr. BREITMAN, R. y LICHTMAN, A., *FDR and the Jews* p. 2.

<sup>248</sup> *Ibid.*, pp. 3-5. En cualquier caso, en 1932 Roosevelt ya se había declarado contra el antisemitismo, siendo el primer presidente de EEUU que lo hacía.

<sup>249</sup> S. f., “Do We Mean What We Say?” en *CW*, octubre de 1946, p. 1

<sup>250</sup> S. f., “Pope Suggests We Ease Immigration”, diciembre de 1946, p. 7.

Papa se parecían mucho a las que Maurin había publicado siete años antes sobre Estados Unidos como tierra de acogida para todos los pueblos perseguidos en el pasado. Igual que América había acogido a los puritanos ingleses, los hugonotes franceses, los católicos irlandeses y los liberales alemanes, podía hacer lo mismo con los judíos perseguidos<sup>251</sup>.

A principios de 1944, varios oficiales del Departamento del Tesoro firmaban un informe titulado *Sobre la aquiescencia de este gobierno con el asesinato de los judíos*<sup>252</sup>. Esto, unido a las noticias que llegaban de Europa conforme se iba conociendo más del horror nazi, provocó que el presidente Roosevelt creara el *War Refugee Board*, para acelerar la acogida a los refugiados<sup>253</sup>, y que declarara que cualquier americano que condonara o participara del antisemitismo estaba “siguiendo el juego a Hitler”<sup>254</sup>. Al final de la guerra, EEUU había aceptado a más refugiados que cualquier otro país, pero aún hoy en día de hoy se sigue planteando que podrían haber sido muchos más.

En los años de posguerra empezó a cobrar mucha fuerza el sionismo, y aunque desde el *Catholic Worker* nunca se hizo un análisis a fondo de las ideas y políticas sionistas (no hay constancia de que Day hablara de este movimiento), sí se miraba con cierta sospecha una salida que resultaba cómoda para los estadounidenses, al enviar a los judíos a un lugar tan alejado. Peter Maurin creía que “deberíamos tener más judíos de los que tenemos en este o en cualquier país”<sup>255</sup>, y el Robert Ludlow consideraba que el sionismo llevaba a la segregación racial, y pedía que a los judíos se les cediera tierra en Estados Unidos igual que se hacía en Palestina<sup>256</sup>.

---

<sup>251</sup> MAURIN, P., “In America” en *CW*, julio-agosto de 1939, p. 1.

<sup>252</sup> WINKLER, A., *Home Front U.S.A.*, *op. cit.*, p. 8. También BREITMAN, R. y LICHTMAN, A., *FDR and the Jews*, *op. cit.*, p. 263.

<sup>253</sup> WINKLER, A., *Home Front U.S.A.*, *op. cit.*, p. 89

<sup>254</sup> BREITMAN, R. y LICHTMAN, A., *FDR and the Jews*, *op. cit.*, p. 4.

<sup>255</sup> MAURIN, P., cit. en MILLER, W., *Dorothy Day, A Biography*, *op. cit.*, p. 317.

<sup>256</sup> LUDLOW, R., “The Jews” en *CW*, septiembre de 1948, p. 1.

## ii. Los japoneses-americanos

La lucha por la erradicación de los campos de concentración contra los judíos era para los estadounidenses una lucha noble en la que se contraponían el valor de la libertad al del poder supremo del Estado, y el valor de la igualdad al de la discriminación por raza. Desde el *Catholic Worker* siempre se denunció la existencia de campos de concentración nazis, pero junto a esta denuncia también se hizo una fuerte crítica de unos campos de internamiento que Estados Unidos estableció dentro de sus fronteras durante la Segunda Guerra Mundial.

A lo largo de las primeras décadas del siglo XX, se había asentado una minoría racial en la costa oeste de Estados Unidos: los japoneses-americanos. Este grupo estaba compuesto por unas 127.000 personas, lo cual representaba un 0.1% de la población total del país. La mayoría de estos japoneses-americanos eran de segunda y tercera generación, por lo que eran nacidos en EEUU y tenían nacionalidad americana<sup>257</sup>. Durante las primeras décadas del siglo XX, la comunidad japonesa-americana vivía, como minoría racial que era, enfrentada a ciertos prejuicios y discriminación, pero desde el ataque japonés a la base estadounidense de Pearl Harbor, estos prejuicios se convirtieron en serias sospechas de que la mayoría de los japoneses eran espías y enemigos. Empezó a crearse un clima en el que las expresiones racistas y vejatorias no solo no eran políticamente incorrectas, sino que eran populares, tanto que ni los medios de comunicación ni los políticos dudaban en usarlas<sup>258</sup>. No es difícil imaginar la discriminación y los insultos que a diario recibirían los japoneses-americanos si desde la tribuna pública se les consideraba enemigos del país. La solución que se tomó desde el gobierno al clima de violencia creciente fue desplazar

---

<sup>257</sup> Allan Winkler nos da las siguientes cifras: 47.000 japoneses eran inmigrantes de primera generación, y 80.000 de segunda y tercera. Jack English, lo corrobora en ENGLISH, Jack, "Racism", enero de 1950, p. 8. WINKLER, A., *Home Front U.S.A.*, *op. cit.*, p. 84.

<sup>258</sup> Las revistas *Life* y *Time* publicaban artículos en que enseñaban a ver la diferencia entre un chino y un japonés. Chase Clark (1883-1966), gobernador de Idaho, declaraba en un tono humorístico: "Una buena solución al problema japonés sería enviarlos a todos a Japón y después hundir la isla", Cfr. ENGLISH, J., "Racism" en *CW*, enero de 1950, p. 3 y WINKLER, A., *Home Front U.S.A.*, *op. cit.*, pp. 85-86.

a la población japonesa, para su propia protección, durante el tiempo que durara el conflicto. En febrero de 1942, el presidente Roosevelt firmó la orden ejecutiva 9066, en la que por “necesidad militar”, se evacuaba a unas 110.000 personas de la comunidad japonesa-americana<sup>259</sup>. El propósito inicial era reubicarlos en diferentes estados, pero esta idea se mostró difícil de poner en práctica, pues la mayoría de ciudades se negó en rotundo a aceptar la llegada de estos refugiados, así que se optó por llevarlos a siete campos de detención en varios estados del oeste<sup>260</sup>.

Dorothy Day relataba sobre este tema: “Se toman varias actitudes. Algunos dicen que el desplazamiento se ha hecho para la seguridad de los japoneses. ‘Si hubiera grandes derrotas, o si se publicaran las listas de heridos y muertos [en el frente de batalla], habría una matanza masiva’”. Esto, opinaba nuestra autora, debería hacer sentir vergüenza a los estadounidenses: “Un sentimiento así no habla bien de América. ¿Significa esto que como nación tenemos tan poca confianza en la policía, en la autoridad legalmente constituida, o que esperamos que se produzca violencia colectiva tan fácilmente?”<sup>261</sup> Había gente que consideraba que los japoneses estaban incluso recibiendo un trato de favor con estos encierros: “Hay expresiones de acritud acerca del trato ofrecido a los japoneses. ‘Viven la vida de Riley’<sup>262</sup> [...]. Como si vivir sin trabajo y en reclusión fuese algo placentero y que haga ilusión. Todos los que han sido encarcelados alguna vez saben que vivir entre rejas y sin ocupación es una tortura. ‘Se toma esta decisión porque es imposible ver la diferencia entre los chinos y los japoneses’, dicen otros. También se cuentan cuentos espeluznantes de ciudadanos japoneses respetables que se ha descubierto que eran espías”<sup>263</sup>.

Dorothy Day estaba de viaje por el oeste del país durante el tiempo en que se produjeron las evacuaciones y reubicaciones. Estas fueron sus

---

<sup>259</sup> WINKLER, A., *Home Front U.S.A.*, *op. cit.*, p. 86.

<sup>260</sup> DAY, D., “Grave Injustice Done Japanese On West Coast” en *CW*, junio de 1942, p. 3.

<sup>261</sup> *Ibid.*, pp. 1, 3.

<sup>262</sup> Esta expresión viene de una comedia popular en los años cuarenta, *The Life of Riley*, y hace referencia al que vive aprovechándose del trabajo de otro.

<sup>263</sup> DAY, D., “Grave Injustice Done Japanese On West Coast” en *CW*, junio de 1942, p. 3.

impresiones: “Vi un poco de Alemania en la Costa Oeste. Vi algunos de los campos de concentración donde hombres, mujeres y niños japoneses están retenidos antes de ser enviados a Owens Valley o a algún otro lugar estéril, borrascoso e inaccesible. Lo más extraño de este encarcelamiento de gente inocente a gran escala es que muchos de ellos son ciudadanos nacidos en este país. Pero esto no significa nada en tiempos de guerra. Se han hecho evacuaciones a gran escala en áreas de Los Ángeles, San Francisco, Portland y Seattle, y en cada ciudad en la que me detuve todavía había grupos que estaban siendo desajolados. [...] Según nuestros amigos de Portland, los negocios y las propiedades han tenido que ser vendidos con pérdida, y algunos se han aprovechado de este infortunio de las personas evacuadas”<sup>264</sup>.

Desde el *Catholic Worker* se interpelaba al lector recordándole que muchos de estos “japoneses” eran tan americanos como él mismo, que no eran “el enemigo”, sino que eran personas trabajadoras como ellos, que soñaban con tener una vida digna en Estados Unidos. “Conviene tener esto en mente, para aquellos de nuestros lectores que tienen abuelos o padres nacidos en el extranjero”<sup>265</sup>.

Está claro que estos campos no estaban diseñados para la explotación y el exterminio sistemático de seres humanos, como era el caso de los campos nazis. Pero Day insistía en que el deber de su periódico era denunciar primero las injusticias que se producían en casa. El hecho de que en otro país las cosas se hicieran mal no era razón para no tratar de hacerlas bien en el propio. Day decía de los japoneses-americanos: “Ellos son las primeras víctimas de la guerra en este país, y si no clamáramos contra esta injusticia que se les está haciendo, si no tratáramos de protestar contra ella, estaríamos fallando en dos de las obras de misericordia, que son visitar al prisionero y liberar al cautivo”<sup>266</sup>.

---

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 1. Trad. en ZWICK, M. y L., *El Movimiento del Trabajador Católico*, op. cit., p. 297.

<sup>265</sup> S. f., “Attorney General Ignores Japanese Plight on Coast” en *CW*, septiembre de 1942, p. 2.

<sup>266</sup> DAY, D., “Grave Injustice Done Japanese On West Coast” en *CW*, junio de 1942, p. 3.

Si no en la razón de ser, estos campos de internamiento, donde se vivía “la ociosidad forzada, el encarcelamiento, la falta de privacidad, la asociación obligada con delincuentes”<sup>267</sup>, sí tenían ciertas similitudes con los campos de concentración en cuanto al trato y las condiciones en que vivían los internos. Day daba voz a los que estaban viviendo esta situación de primera mano: “He leído algunas cartas que las niñas japonesas envían a sus compañeras de colegio, y de madres de familia dirigidas a amigos nuestros. Todas hablan de una amarga desdicha y desconcierto. ‘Por las noches nos encienden todas las luces’, decía una carta. (Una amiga nuestra de Nueva York, una mujer que había pasado un año en un campo de concentración, hablaba de esta misma técnica, que se usaba para que los prisioneros no pudieran dormir). ‘No hay privacidad’, decía otra carta. ‘Hay largas filas de retretes, unos frente a otros, sin separaciones entre ellos, y filas de duchas. Hace mucho frío porque el edificio está mal construido. No hay lugar para los niños, les oímos llorar todo el día y toda la noche’”<sup>268</sup>.

Los campos estaban rodeados de alambre de espino y vigilados por guardias armados. Había barracas de madera de mala calidad cubiertas de tela impermeable y divididas en apartamentos de una sola habitación. Cada familia de cuatro vivía en un espacio de poco más de 20 m<sup>2</sup>. A la familia se le asignaba un número y así es como se dirigían a ellos. Se llegaron incluso a producir muertes trágicas como la que Day relata: “Una corresponsal japonesa (una joven universitaria) escribe la triste historia de un niño que estaba jugando a la pelota, de cómo el balón se salió fuera de la valla del corral en el que estaban confinados, y cómo mataron a tiros a este niño”<sup>269</sup>.

En 1943 se empezó a liberar a aquellos japoneses que no mostraran signos de deslealtad y pudieran desarrollar trabajos útiles en otras partes del país. En 1944 habían marchado 35.000 internos, la mayoría inmigrantes de segunda y tercera generación. Pero estos aún habían de enfrentar otro problema: tan pronto como salieron, se les requirió que se alistaran en el ejército. Muchos de ellos se negaron, pues era una

---

<sup>267</sup> *Ibid.*

<sup>268</sup> *Ibid.*

<sup>269</sup> *Ibid.*

ofensa que un país que los había tratado tan mal ahora les requiriera sus servicios<sup>270</sup>. Más aún, como ciudadanos americanos habían sido educados en los valores de la revolución Americana, que ahora considerarían una farsa. Algunos renunciaron voluntariamente a su nacionalidad americana, y a otros se les quitó por su deslealtad<sup>271</sup>. Como resultado de estos desórdenes, 18.500 de estos “liberados” fueron internados de nuevo en otro campo.

Finalmente, a principios de 1945 se ordenó la eliminación de los campos de internamiento y la libertad de todos los japoneses-americanos, pero esto provocó un nuevo problema: la reubicación de miles de personas que habían perdido sus trabajos y, en la mayoría de los casos, su vivienda. Muchos se encontraron con que sus casas habían sido tomadas por sus vecinos, casi siempre de caucásicos, y no recibieron ninguna ayuda del Estado para recuperarlas<sup>272</sup>. Desde el *Catholic Worker* se pedía justicia con varias propuestas al Estado, como devolver la ciudadanía americana a los que la habían perdido y compensar económicamente por las pérdidas, y también al lector, al que se instaba a mostrarse cercano a los japoneses-americanos de su entorno y a ofrecerles apoyo y comprensión<sup>273</sup>.

Este “capítulo terrible en la historia de la nación”<sup>274</sup> sucedió sin demasiada denuncia ni debate en la opinión pública, y con el paso de los años quedó olvidado. Desde el *Catholic Worker* se consideró un ejemplo del “fracaso americano”: Estados Unidos había demostrado que estaba dispuesto a enviar a jóvenes al frente de batalla para defender unos valores, pero cuando se trataba de aplicarlos en casa, estos valores no se tomaban en serio<sup>275</sup>.

---

<sup>270</sup> WINKLER, A., *Home Front U.S.A.*, *op. cit.*, p. 87.

<sup>271</sup> ENGLISH, J., “Racism” en *CW*, enero de 1950, p. 8.

<sup>272</sup> El Tribunal Supremo de EEUU recibió numerosas reclamaciones de compensación de daños, pero ninguna triunfó hasta 1988, cuando se reconoció una pequeña compensación económica para los 60.000 japoneses-americanos que aún seguían vivos.

<sup>273</sup> ENGLISH, J., “Racism” en *CW*, enero de 1950, p. 8.

<sup>274</sup> WINKLER, A., *Home Front U.S.A.*, *op. cit.*, p. 87.

<sup>275</sup> ENGLISH, J., “Racism” en *CW*, enero de 1950, p. 8.

### iii. Los afroamericanos

En el tema de los afroamericanos, conviene hacer una precisión lingüística: en el periódico *Catholic Worker* encontramos expresiones que en la actualidad son anacrónicas y a veces pueden resultar ofensivas, como *colored* o *Negro*. Durante la primera mitad del siglo XX estas eran las palabras habituales, incluso en ambientes formales, como se puede ver en las siglas de la *NAACP* (*National Association for the Advancement of Colored People*<sup>276</sup>). Por eso, no es de extrañar que en el periódico, hasta bien entrados los años sesenta, se use mayoritariamente la palabra *Negro*: (*Negro people*, *Negro woman*, *Negro children*, etc). Con el avance del movimiento de derechos civiles, más por influencia de Malcolm X que de Martin Luther King, se empezó a preferir la palabra *black*, y en las décadas más recientes se combina esta con la más políticamente correcta y formal *african-american*<sup>277</sup>.

Como sucede en muchas ocasiones en el periódico y el movimiento *Catholic Worker*, los posicionamientos ante los grandes temas no vienen por un razonamiento deductivo, apartado de la realidad del momento e inmutable, sino todo lo contrario: fijándose en una circunstancia concreta, el periódico se posiciona y va perfilando sus argumentos para elaborar una postura más global. La fundamentación de la actitud de Day y del periódico ante el “problema racial” es principalmente religiosa. Para Day, un católico, precisamente por ser católico, debe creer en la hermandad universal y debe promover la interracialidad: “El aspecto espiritual del problema interracial católico deriva de la pertenencia común de todas las razas en el Cuerpo Místico

---

<sup>276</sup> La *NAACP*, fundada en 1909, es una de las asociaciones de defensa de los derechos de los afroamericanos más importantes de Estados Unidos. Cfr. <http://www.naacp.org/>, 2014.

<sup>277</sup> En 1967 Day se mostraba confusa ante este cambio de vocablos: “De algún modo, es difícil llamar a nuestros hermanos *blacks* (y no sé si deberíamos ponerlo en mayúsculas), pero hoy en día es la manera en que desean ser llamados. Primero era *Negro*, después *colored*, y ahora *blacks*, y ciertamente la mayoría ya no son negros, igual que nosotros no somos “rosas”, como nos llamaba Bernard Shaw. Quizás debería llamarles *Afro-Americans*”, “OP”, septiembre de 1967, p. 7.



de Cristo, y un católico no puede justificar ninguna actitud de indiferencia”<sup>278</sup>.

La población negra ha representado a lo largo del siglo XX alrededor de un 10% de la población total estadounidense, y los caucásicos han rondado el 90%<sup>279</sup>. A lo largo del siglo ha experimentado un ligero crecimiento en el *share* de población, al pasar de un 9.7% en 1930 a un 10% en 1950 y a un 11.1% en 1980.

Cuando el *Catholic Worker* empezaba a publicar sus primeros ejemplares, entró en vigor el paquete de medidas promovido por la *NRA* (*National Recovery Administration*). Estas medidas querían estimular el crecimiento económico y el empleo y estaban orientadas a beneficiar a toda la población, sin distinción alguna. Sin embargo, cuando llegaba su aplicación concreta, se producían casos de flagrante discriminación, que sin embargo no alarmaban a la opinión pública. El *Catholic Worker* llamaba la atención sobre el hecho de que muchas fábricas despedían a negros y contrataban a blancos porque entendían que “el salario mínimo supone demasiado dinero para los negros”<sup>280</sup>; además, generalmente los negros accedían a trabajos rurales, que quedaban fuera de la cobertura de la *NRA*<sup>281</sup>.

Sin embargo, la violencia que los afroamericanos sufrían en esta época quedaba lejos de consistir simplemente en discriminación laboral y desigualdad económica. En estos años aún resonaba un caso en el que la separación entre blancos y negros, los recelos y miedos de unos y

---

<sup>278</sup> S. f., “There Is no Negro Problem! There is an Interracial Problem Which Concerns Every One of Us” en *CW*, enero de 1937, p. 8.

<sup>279</sup> HOBBS, Frank y STOOPS, Nicole, *Demographic Trends in the 20th Century. Census 2000 Special Reports*, US Census Bureau, 2002, pp. 77-78, ed. *online*: <http://www.census.gov/prod/2002pubs/censr-4.pdf>, 2014. El resto de etnias, por tanto, han ocupado siempre menos de un 1% de la población total. Como explicaremos más adelante, a los habitantes originarios de México u otros países de Latinoamérica no se les considera como una raza separada, sino que se les considera como de “origen hispano” en una categoría separada de la de las razas y que solo se ha empezado a contabilizar de manera oficial a partir de los años 80.

<sup>280</sup> S. f., “Many Code Violations Reported From South” en *CW*, septiembre de 1933, p. 12.

<sup>281</sup> *Ibid.* Cfr. también S. f., “Worker vs. Worker” en *CW*, junio de 1933, p. 8, “Prelate and Clergy Ask Justice For Negroes” en *CW*, octubre de 1933, p. 5, y “NRA in South Gives Whites Preference” en *CW*, noviembre de 1933, p. 7.

otros, se manifestaron de forma dramática: el caso de los *Scottsboro boys*. En 1931, nueve jóvenes negros de Alabama, de entre 13 y 19 años, fueron acusados de violar a dos chicas blancas. Los juicios que se siguieron estuvieron plagados de irregularidades y testimonios que se contradecían, pero los tribunales sucumbieron al juicio paralelo protagonizado por los medios de comunicación y la poderosa mayoría blanca del sur: los nueve “chicos de Scottsboro” fueron declarados culpables y recibieron duras condenas, algunos a muerte y otros a cadena perpetua<sup>282</sup>. Sin embargo, después de apelaciones que se prolongaron a lo largo de los años, las condenas fueron revocadas. El último de los acusados fue liberado en 1976, por indulto del gobernador<sup>283</sup>.

El Partido Comunista se volcó en la defensa de los chicos, tanto en cuanto a apoyo personal y legal como a protestas por todo el país<sup>284</sup>. La *NAACP*, desde un enfoque más moderado, también prestó su ayuda incondicional.

El *Catholic Worker* hacía ver que desde una posición católica también había razones para defender a estos jóvenes y pedir un juicio justo<sup>285</sup>. Desde el primer ejemplar del periódico se siguieron todas las

---

<sup>282</sup> Otra de las circunstancias que resultaba escandalosa en el juicio, aunque de hecho era práctica común, era que el jurado estaba enteramente compuesto por blancos. No había restricciones por raza para acceder a ser miembro de un jurado, pero sí económicas, lo que provocaba un claro perjuicio para los afroamericanos. Cfr. S. f., “First Negro Called for Southern Jury” en *CW*, julio-agosto de 1933, p. 2 y “Odell Waller Death Sentence Upheld” en *CW*, noviembre de 1941, p. 6.

<sup>283</sup> Las actuaciones de los poderes públicos se desarrollaron en un clima de racismo muy hostil. La policía tuvo que proteger la comisaría donde los chicos estuvieron detenidos para evitar un linchamiento. Hasta el nombre con el que es conocido el caso ya denota un cierto racismo, pues la palabra *boy*, “chico”, se utilizaba con frecuencia en la época esclavista por los blancos para referirse a sus sirvientes negros, aunque fueran adultos. En el caso Scottsboro se llamaba “chicos” a los acusados, aunque el trato y las condenas que recibieron eran las correspondientes a mayores de edad. CATES, David, *The Scottsboro Boys*, Minneapolis, MN, ABDO, 2012, p. 7.

<sup>284</sup> *Ibid.*, p. 38. En las manifestaciones comunistas había siempre un hueco para las pancartas en defensa de los “chicos de Scottsboro”.

<sup>285</sup> S. f., “Communists, Despite noise, are not only defenders of Scottsboro case” en *CW*, mayo de 1933, pp. 2, 6.

vicisitudes del juicio, siempre desde una postura crítica<sup>286</sup>. El artículo más extenso y detallado sobre el tema fue redactado por la propia Day. Nuestra autora denuncia, en primer lugar, el orgullo de los Estados del norte, que se creen libres de todo pecado en lo que se refiere a justicia racial, y advierte una vez más que está en funcionamiento el mecanismo de traslación de culpas: el norte traslada el problema al sur, con lo que el racismo deja de ser un hecho que obliga a todo el país a plantearse sus actitudes y prejuicios, y hasta sus propias leyes. Day, nacida y criada en el norte, estaba familiarizada con la opinión extendida de que el sur tenía un problema de desigualdad y pobreza endémico, fruto de su pasado esclavista, y que el norte ya había hecho suficiente ganando la guerra. “Me parece de lo más engreído por parte del norte condenar al sur, cuando fue el norte con sus prisas en la Guerra Civil (por el avance de la industria) y su trabajo después de que la guerra terminara, el que provocó las condiciones que han llevado a la cruel rivalidad entre blancos y negros, ambos luchando por ganarse el pan. El antagonismo que a menudo lleva a la injusticia y al asesinato se construye sobre la lucha de los blancos pobres y los negros pobres. Ambos son víctimas de los industrialistas que machacan sus caras”<sup>287</sup>.

Dorothy Day, con la mirada siempre puesta en los trabajadores y los pobres, denunciaba que el norte solo prestara atención puntualmente a casos muy mediáticos que venían del sur, cuando ella sabía, y así lo mostraba el periódico, que los casos de violencia en contextos de huelgas y protestas se sucedían continuamente. Para ella, “el sur, [...] ha sido injustamente estigmatizado una y otra vez por un norte engreído que ignora complacientemente la muerte cada mes de trabajadores causada por turbas de guardias armados de los grandes negocios, solo

---

<sup>286</sup> Cfr. S. f., “The Shame of Alabama” en *CW*, septiembre de 1933, p. 7, “Scottsboro” en *CW*, febrero de 1934, p. 7, “Notes of the Month” en *CW*, mayo de 1935, p. 2, “Catholics! Defend Victims of Class and Race Warfare” en *CW*, julio-agosto de 1935, pp. 1, 2, “The Scottsboro Boys Wait for Justice” en *CW*, septiembre de 1935, p. 6 y “Scottsboro Boys’ Defense Reorganized” en *CW*, enero de 1936, p. 3.

<sup>287</sup> S. f. “Scottsboro Boys are Children of Mary” en *CW*, diciembre de 1933, p. 1 (podría ser de Dorothy Day).

para llevarse las manos a la cabeza con horror ante la injusticia del sur en el caso Scottsboro”<sup>288</sup>.

Con los años, el debate sobre el caso Scottsboro se fue trasladando de los fallos en el procedimiento y el tema racial al papel preponderante de los comunistas en la defensa de los “chicos”. Esto hizo que mucha gente empezara a ver ligados el apoyo a los nueve jóvenes y la causa comunista, pero para Day esto no debía ser así. El *Catholic Worker* no era ciego al hecho de que el Partido Comunista aprovechaba casos como este para ganar adeptos a su causa<sup>289</sup>, pero denunciaba que para contrarrestar esta influencia se permitiera ganar terreno a asociaciones racistas como el *Ku Klux Klan*<sup>290</sup>.

Day trataba de recordar a los lectores que había nueve personas concretas, junto con sus familias, sufriendo, más allá de la propaganda comunista que se había convertido en la protagonista del caso. “Lo más triste del caso Scottsboro es que tanta gente haya olvidado que se trata del caso de nueve chicos de color, que han estado en prisión estos dos o tres largos años, por acusaciones que han sido probadas falsas por el testimonio de una de sus acusadoras originarias. Todo lo que se recuerda es que los comunistas han tomado el control del caso para hacer propaganda. [...] Los chicos permanecen olvidados en la cárcel”<sup>291</sup>. El título de este artículo era “Los ‘chicos de Scottsboro’ son hijos de María”, y creó controversia, pues una cosa era denunciar las injusticias del sur y otra era llamar “hijos de María” a estos jóvenes de los que aún no se tenía clara su inocencia<sup>292</sup>.

En los años cincuenta, cuando ya parecía que casos como el de Scottsboro no se repetirían, sucedió otro hecho que volvió a alertar a la opinión pública. Se trata del caso de los *Martinsville seven*: en

---

<sup>288</sup> *Ibid.*

<sup>289</sup> S. f., “Communists Seek Entry To Negro Churches” en *CW*, septiembre de 1933, p. 9.

<sup>290</sup> S. f., “Klan Revival in South Result of Scottsboro Case” en *CW*, junio de 1933, pp. 1, 8.

<sup>291</sup> S. f., “Scottsboro Boys are Children of Mary” en *CW*, diciembre de 1933, p. 1.

<sup>292</sup> “OP”, p. 2. Day había usado esta expresión inspirándose en el Evangelio de Juan, cuando Jesús crucificado dijo a su madre: “Ahí tienes a tu hijo” y a Juan “ahí tienes a tu madre” (Juan 19, 26-27). Para Day “todos somos hijos de María”, incluso los chicos de Scottsboro.

Martinsville, Virginia, siete hombres afroamericanos fueron acusados de violación a una mujer blanca, condenados a muerte y ejecutados en la silla eléctrica en 1951. En este caso, con el Partido Comunista prácticamente desaparecido, fue la *NAACP* la que lideró la defensa de los jóvenes (seis de los siete condenados tenían entre 20 y 23 años). De nuevo, el jurado estaba compuesto enteramente por blancos y levantó una gran polémica, pues se constató que en el estado de Virginia el cien por cien de las condenas a muerte por violación habían sido aplicadas a afroamericanos, mientras que ningún blanco había sufrido la pena capital por este hecho. Las ejecuciones tuvieron lugar en febrero de 1951, y en el ejemplar de ese mismo mes el *Catholic Worker* traía un artículo que apuntaba directamente a la causa de la ejecución: el color de la piel. “Aquellos hombres fueron asesinados porque su piel era más oscura que la piel del juez que presidía el caso, porque su piel era más oscura que todo el jurado blanco que los juzgó. En esta ‘democracia’, en esta tierra de libertad, en este Estado que tanto se preocupa por la moralidad de otros pueblos, que debe controlar el mundo para ver que se impone la justicia, en esta nación de pueblos ‘cristianos’, los hombres son asesinados porque su piel es más oscura que la de aquellos que controlan el gobierno”<sup>293</sup>.

En la primera mitad del siglo XX había numerosos signos de distancia, odio y resentimientos entre blancos y negros, que casi siempre se saldaban en perjuicio de los segundos. Un hecho que horrorizaba a Day por su crueldad, así como por su frecuencia, eran los linchamientos. Sucedidos mayoritariamente en el sur, consistían en la ejecución de un hombre de raza negra, normalmente por ahorcamiento, tan pronto como este era acusado de un delito, por parte de una muchedumbre de raza blanca. Era el juicio paralelo en su peor expresión. En numerosos artículos, el *Catholic Worker* daba las amargas noticias de un nuevo linchamiento y prestaba apoyo a una legislación que al menos los frenara, aunque se era consciente de que

---

<sup>293</sup> S. f., “Seven Negroes Murdered by State of Virginia” en *CW*, febrero de 1951, p. 2 (sin firmar pero podría ser de Dorothy Day).

era necesario un completo cambio de mentalidad para acabar con ellos<sup>294</sup>.

Igual que había sucedido con el caso de los *Scottsboro boys*, los estados del norte miraban con condescendencia a los del sur, y más aun, en los años treinta el país entero volvía la vista hacia Europa, de donde llegaban noticias alarmantes de discriminación hacia los judíos en los regímenes fascistas. En el *Catholic Worker* no faltaban denuncias a los fascismos y la defensa de los judíos<sup>295</sup>, pero también se consideraba necesario que Estados Unidos fuera capaz de ver el sufrimiento que el racismo causaba dentro de sus propias fronteras. “Mientras la gente bien intencionada mira con horror el tratamiento de los judíos en Alemania, no intentan pararse y darse cuenta de que en este país a los negros no se les garantiza más protección que a un no ario bajo el régimen de Hitler”<sup>296</sup>.

Dorothy Day se interesaba siempre por conocer las experiencias concretas, y a menudo escuchaba historias terribles de extrema crueldad de los blancos hacia los negros. Los linchamientos eran el extremo, pero en general existía un clima en el que el blanco aprovechaba su posición de superioridad, como empleador generalmente, para humillar y golpear hasta el punto de ocasionar lesiones de por vida, o incluso asesinar impunemente<sup>297</sup>.

Estos hechos preocupaban a Day porque alimentaban el sentimiento de superioridad e impunidad en los blancos, por un lado, y el miedo que se convertía en odio en los negros, por otro<sup>298</sup>.

Nuestra autora observaba que el capitalismo había extendido una mentalidad en la que el derecho a la propiedad privada se ponía por

---

<sup>294</sup> Los casos de linchamiento no se solían investigar ni juzgar porque se veían como “ejecuciones”, más que como homicidios, y además era muy difícil verificar su autoría. Cfr. S. f., “Nation-Wide Protest Rouse Marylanders Against Lynchings” en *CW*, noviembre de 1933, p. 2, “More Lynchings!” en *CW*, septiembre de 1935, p. 2 y DAY, D., “Valiant Is The Word” en *CW*, marzo de 1938, p. 2.

<sup>295</sup> En un artículo se declaraba: “El *Catholic Worker* se opone a la persecución de Hitler a los judíos, así como a la persecución a los judíos y los negros en Estados Unidos”, S. f., “Germany” en *CW*, noviembre de 1933, p. 1.

<sup>296</sup> S. f., “Anti-Lynch Bill up Before Senate” en *CW*, marzo de 1934, p. 1.

<sup>297</sup> DAY, D., “Aims and Purposes” en *CW*, mayo de 1943, p. 4.

<sup>298</sup> DAY, D., “Valiant Is The Word” en *CW*, marzo de 1938, p. 2.

encima del derecho a la vida, y lo peor era que los poderes públicos se habían plegado a este orden de prioridades. En 1934 aparecía un artículo de título “Los sheriffs protegen la propiedad, no la vida, en Estados Unidos”, que traía las noticias de “[o]tro linchamiento en Florida. Los mayores culpables son todos aquellos agentes que no defienden a los detenidos contra las muchedumbres. Semana tras semana se puede leer acerca de metralletas y bombas de gas dirigidas contra grupos de trabajadores desarmados. La propiedad se protege. La vida humana es barata”<sup>299</sup>.

En los años cuarenta, el *Catholic Worker* era duramente criticado por su pacifismo. A Day, que nunca estará a favor de la violencia, le parece irónico el hecho de que la población blanca pida “pacifismo” a los negros ante los ataques que reciben. Ella está a favor de solucionar todas las controversias y ataques por vía pacífica, pero ve una profunda hipocresía en un país que de puertas para afuera utiliza la fuerza para vengar una injusticia, pero de puertas para adentro deja la injusticia impune y condena el uso de la fuerza por parte de las víctimas<sup>300</sup>. Dos meses después del ataque a la base estadounidense de Pearl Harbor, Day hablaba de un nuevo linchamiento como “otro Pearl Harbor”. “El mes pasado, en Misuri, un negro fue disparado y arrastrado por una multitud por las calles detrás de un coche. Empaparon su cuerpo herido en keroseno. Después, la muchedumbre de blancos le prendió fuego, y cuando la pobre víctima angustiada había muerto, el cuerpo se dejó tirado en la calle hasta que se lo llevó un camión de basura. ¿Tienen los negros que ‘recordar Pearl Harbor’ y tomar las armas para vengar esta cruel injusticia? No, de los negros, de los trabajadores en general, se espera que sean ‘pacifistas’ ante esta agresión”<sup>301</sup>.

---

<sup>299</sup> S. f., “Sheriffs Protect Property Not Life in United States” en *CW*, noviembre de 1934, p. 1.

<sup>300</sup> Estos brotes de violencia de negros hacia blancos eran, en todo caso, muy escasos y enseguida sofocados por la policía. Peter Maurin y otros *workers* vivieron estos disturbios en Harlem. Cfr. S. f., “CW Sympathizers Protect Quarters in Harlem Riot”, abril de 1935, pp. 1, 6 y O’GRADY, Brendan Anthony, *Peter Maurin, Propagandist*, tesis doctoral, University of Ottawa, 1954, pp. 115-116.

<sup>301</sup> DAY, D., “Why Do the Members of Christ Tear One Another?” en *CW*, febrero de 1942, p. 4. Cfr. “DaD”, mayo de 1942, p. 4.

La mejora de la situación económica en los años cuarenta no significó el fin de la discriminación, pero sí supuso un cierto avance en el sentido de que la calidad de vida de la población en general aumentó y los odios raciales se suavizaron<sup>302</sup>. En cualquier caso, el *Catholic Worker* no dejó de publicar noticias en las que se constataba que el racismo seguía siendo una asignatura pendiente para todos los americanos<sup>303</sup>. Dorothy Day cuenta una conversación con una amiga

---

<sup>302</sup> De todos modos, aun en 1968 Day escribía: “Cuando pasa un año sin un solo linchamiento, todo el mundo se felicita”, DAY, D., “Fear In Our Time”, abril de 1968, p. 5.

<sup>303</sup> S. f., “Mind, Body, Skill, Morals – Do We Differ?” en *CW*, abril de 1941, pp. 6, 7, responde con firmeza a las cuestiones que todavía se planteaban de si el afroamericano era de “naturaleza” inferior. MAURIN, P., “Anthropologists Say” en *CW*, septiembre de 1941, p. 1. Maurin afirmaba, basándose en estudios antropológicos que “no hay nada en la ciencia que pruebe que una raza es superior a otra raza”. “DaD”, noviembre de 1944, p. 2 contaba que los negros tenían que pagar más por un alquiler en Milwaukee. S. f., “Detroit Catholics Bar Negroes” en *CW*, julio-agosto de 1946, pp. 2, 4 criticaba la discriminación todavía existente en centros católicos. “Racism in NYC” en *CW*, septiembre de 1947, pp. 1, 7, protestaba ante la capacidad de las inmobiliarias de discriminar por razón de raza, escudándose en que eran empresas privadas. NAUGHTON, Irene Mary, “Segregation is a Sin” en *CW*, septiembre de 1947, p. 6 y “Jersey Police Arrest CWs”, octubre de 1947, pp. 1, 6, recogían protestas contra la segregación, organizadas por la NAACP, a las que se unían algunos *workers*. DAY, D., “Letter On Hospices” en *CW*, enero de 1948, pp. 2, 8 se lamentaba del cierre de una casa de hospitalidad en Baltimore por acoger por igual a negros y blancos y ser acusados de “desorden público”. Editorial, “Irresponsible Racist Journalism Result in Hysteria” en *CW*, octubre de 1952, p. 2 denuncia el enfoque racista de muchas noticias de la prensa de Hearst. DAY, D., “Southern Hospitality” en *CW*, octubre de 1954, pp. 1, 6 contaba la detención de unos jóvenes que hacían voluntariado porque uno de ellos era negro. “OP”, febrero de 1955, p. 4 Day habla con preocupación del “veneno [...] de los odios raciales” que se sigue difundiendo, ya sea contra los negros o contra los judíos, en busca de un “chivo expiatorio”. STEED, Robert, “Murder in Mississippi” en *CW*, octubre de 1955, pp. 1, 8, cuenta la historia de Emmett Till, un joven de catorce años asesinado por flirtear con una chica blanca. “Southern Catholics and the Negro” en *CW*, diciembre de 1955, p. 2, llama al fin de la segregación en las parroquias católicas. “On Segregation” en *CW*, marzo de 1956, pp. 1, 8 protesta contra la segregación racial y también contra el antisemitismo. “OP”, diciembre de 1956, pp. 1, 6, 7 Day denuncia las grandes sumas de dinero que se exigía a los negros para atenderlos en hospitales. “OP”, abril de 1957, p. 6, Day felicita al grupo CORE (*Committee on Racial Equality*) por su lucha noviolenta contra la segregación en los restaurantes. TAILLEFER, Anne, “School Boycott” en *CW*, febrero de 1964, p. 7 cuenta una protesta contra la segregación de afroamericanos en las escuelas en la que ella participó. BERRIGAN, Philip, “The Pathology of Racism” en *CW*, octubre-noviembre de 1966, pp. 1, 5 aboga por la



afroamericana a la que fue a visitar a Memphis, Tennessee, y en unas pocas líneas logra enlazar tres temas con poca relación aparente, pero que reflejan el sentir de la época: la enorme separación que seguía existiendo entre negros y blancos, la religiosidad poco coherente y la fijación del país en la “amenaza comunista”: “Cuando Helen me escribió para invitarme a visitarla, me dijo: ‘Estarás infringiendo la ley si te quedas a dormir en la misma casa que un negro. A un comunista lo arrestarían por ello’. Sería una buena causa por la que ir a la cárcel, pero los católicos no son encarcelados tan fácilmente. Aún queda un cierto respeto por las convicciones religiosas, aunque la mayoría de la gente religiosa no actúa realmente como si creyeran en la hermandad de todos los hombres y en la paternidad de Dios cuando se trata de los que son de otra raza”<sup>304</sup>.

La situación de división racial durante la primera mitad del siglo XX planteaba, como hemos visto, muchos retos a cualquier grupo preocupado por los desfavorecidos. La respuesta de Dorothy Day y el *Catholic Worker* vino marcada, además de por las denuncias, por una serie de propuestas positivas y actuaciones concretas.

Ante la dolorosa división entre negros y blancos, que hacía pensar que la convivencia era imposible, en muchos lugares se optó por la segregación, ya fuera de hecho o recogida en las leyes. Sin embargo, el *Catholic Worker* hizo desde el primer día una propuesta más ambiciosa y también más arriesgada: la interracialidad<sup>305</sup>.

Para lograr este objetivo que va más allá de la simple diversidad de razas (la “multirracialidad”), pues aspira a una verdadera comunicación y convivencia, lo primero es aceptar la entrada de los negros en espacios tradicionalmente reservados para los blancos. Fiel a la propuesta de Maurin de actuar primero en los espacios más cercanos y

---

educación para el fin del racismo. “OP”, octubre de 1968, p. 5, 7 Day cuenta que la desigualdad entre el norte y el sur hacía que muchos negros se mudaran a las grandes ciudades del norte, donde sin embargo caían de nuevo en la pobreza.

<sup>304</sup> “OP”, noviembre de 1952, p. 4.

<sup>305</sup> Cfr. A. H., CODDINGTON, “Interracial Cooperation for Better Social Order” en *CW*, enero de 1936, p. 7 y S. f., “There Is no Negro Problem! There is an Interracial Problem Which Concerns Every One of Us” en *CW*, enero de 1937, p. 8.

en los grupos de los que uno mismo es miembro, Day hizo notar que la primera institución que tenía una asignatura pendiente con la inclusión de los afroamericanos era la Iglesia católica, así que en varios artículos llamaba a que esta adoptara una postura activa de apertura y acogida. No solo Day se daba cuenta de este hecho. En un editorial, recordaba las palabras del obispo John McNicholas<sup>306</sup>: “Aunque no hemos cerrado nuestras puertas a la gente de color, no las hemos abierto de par en par ni les hemos anunciado que son bienvenidos”<sup>307</sup>. El *Catholic Worker* también reimprimía artículos de otras revistas católicas que revelaban, no un clima general de despertar hacia la justicia racial, pero sí algunas llamadas de atención<sup>308</sup>. De hecho, desde 1932 existía una publicación católica dedicada a la cuestión interracial: *The Interracial Review*<sup>309</sup>. En 1936, la revista *Esprit* hacía un repaso a las publicaciones católicas en Estados Unidos en cuanto a su postura sobre el problema racial. Veían en la Iglesia americana en general un “encogimiento de hombros” ante la segregación, y aunque las revistas *Commonweal*, *America* e *Interracial Review* mostraban “una actitud comprensiva” hacia los afroamericanos, el *Catholic Worker* se consideraba “el único que toma una posición social clara sobre la cuestión”<sup>310</sup>.

---

<sup>306</sup> John T. McNicholas (1877-1950), arzobispo de Cincinnati de 1925 a 1950.

<sup>307</sup> “Editorial” en *CW*, octubre de 1933, p. 4.

<sup>308</sup> Por ejemplo, en las revistas *The Ecclesiastical Review* y en *The Catholic Daily Tribune*. Cfr. S. f., “We Have Sinned Exceedingly” en *CW*, julio-agosto de 1934, pp. 1, 2 y VERNIMONT, Raymond, “Racial Justice – Archbishop Ireland” en *CW*, febrero de 1935, p. 3.

<sup>309</sup> *The Interracial Review* era una revista ligada a la actividad del *Catholic Interracial Council of New York*, fundado en 1932. La actividad del *CICNY* decayó en los años 60 y la revista dejó de publicarse en 1971. Cfr. HUNTON, George, “Interracial Review” en *CW*, septiembre de 1935, p. 7. Dorothy Day colaboró en esta revista con algunos artículos: DAY, D., “Letter to the Editor” en *Interracial Review*, febrero de 1934, p. 27 y “As Youth Sees It” en *Interracial Review*, octubre de 1934, p. 132. (Estos dos en DD-CW, D-7, box 1)

<sup>310</sup> S. f., “Chronique interraciale: Les catholiques et les noirs aux États-Unis” en *Esprit*, abril de 1936, p. 136. En 1951, el colaborador de *Esprit* Paul Verdet había visitado el *Catholic Worker*, y le había llamado poderosamente la atención que en las oficinas de un periódico dirigido mayoritariamente a blancos hubiera una estatua de un enorme Cristo negro. Cfr. VERDET, Paul, “Réflexions sur la Louisiane” en *Esprit*, mayo de 1951, pp. 693-705.

La cabecera que Ade Bethune había diseñado para el periódico *Catholic Worker* mostraba a Jesucristo cogiendo por los hombros a dos trabajadores blancos, uno a cada lado<sup>311</sup>. A propuesta de un lector que escribía en diciembre de 1933 se decidió que uno de los trabajadores fuera negro<sup>312</sup>. El cambio fue recibido con entusiasmo por los lectores afroamericanos, más cuando en 1935 se dio el paso de dibujar a los dos trabajadores dándose la mano<sup>313</sup>.

Dorothy Day urgía a las parroquias a que se atrevieran a admitir a niños negros en las catequesis, pero además decidió que el mismo *Catholic Worker* podía poner en marcha una *escuela interracial* a la que los niños acudieran después del colegio<sup>314</sup>. Durante los años 1935 y 1936 funcionaron dos escuelas de manualidades para niños, una en la ciudad, en el barrio de Harlem, y otra en una granja de Staten Island. En una de las clases, una niña blanca hizo un dibujo de una escena que había presenciado en un viaje. Se trataba de unos prisioneros negros trabajando en una carretera. A Day le llamó la atención el hecho de que “la niña [...] no los había dibujado negros, sino blancos. Que no había visto el color, sino solo las rayas que vestían. Que lo que estaba viendo ella era al prisionero, no el color del hombre. Y esta es la actitud general de los niños antes de que les inculquen los prejuicios raciales”<sup>315</sup>. Se logró que asistieran niños blancos y negros a la escuela, y los resultados fueron muy positivos. “No había ningún tipo de

---

<sup>311</sup> Ade Bethune (1914-2002) diseñó la mayoría de ilustraciones del periódico desde sus inicios. A partir de los años cincuenta también colaboró el artista cuáquero Fritz Eichenberg (1901-1990). Cfr. STOUGHTON, Judith, *Proud donkey of Schaerbeek: Ade Bethune, Catholic Worker artist*, St. Cloud, MN, North Star Press, 1988 y ELLSBERG, R., (ed.), *Fritz Eichenberg. Works of Mercy*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1992.

<sup>312</sup> S. f., “Letters and Comment” en *CW*, diciembre de 1933, p. 4. El lector que lo había propuesto era Arthur G. Falls, M. D., activista afroamericano, fundador de la casa *Catholic Worker* de Chicago, presidente de la *Inter-Racial Commission* de la ciudad.

<sup>313</sup> Cfr. ROSSIN, E. J., “A Negro Worker Speaks” en *CW*, junio de 1935, p. 3 y DAY, D., “Experiences of C.W. Editor in Steel Towns with C.I.O.” en *CW*, agosto de 1936, p. 2.

<sup>314</sup> Ver “DaD”, junio de 1935, p. 5. y DAY, D., “Editorial” en *CW*, septiembre de 1935, p. 4.

<sup>315</sup> “DaD”, marzo de 1934, p. 2. El dibujo estaba en el ejemplar anterior. Cfr. S. f., “To the Kids” en *CW*, febrero de 1934, p. 8.

conciencia de raza, y todos jugaban juntos y cooperaban en el trabajo”<sup>316</sup>. El proyecto de la escuela tuvo que ser abandonado por falta de fondos, pero de vez en cuando se organizaron campamentos de verano con el mismo espíritu<sup>317</sup>.

La sede del *Catholic Worker* se ofreció para acoger algunos encuentros interraciales. El simple hecho de que ambas razas se sentaran juntas en una misma sala ya era noticia, así que el éxito no vendría marcado por la cantidad de asistentes, sino por la diversidad racial y la actitud abierta de los mismos<sup>318</sup>. Se tenía mucha esperanza puesta en estos encuentros, quizás excesiva, pues a la luz de la historia quedan como pequeños testimonios positivos en una época muy anclada en los prejuicios raciales, y no, como se esperaba, en un “punto de inflexión en cuanto al tratamiento hacia los negros, al menos en lo que a los católicos se refiere”<sup>319</sup>. Pero Day no perdía el impulso, y había otro contexto en el que se logró la interracialidad sin buscarlo intencionadamente: las casas de hospitalidad. Sobre todo en la época de la depresión, en la que la población blanca estaba tan empobrecida como la negra, nuestra autora se felicitaba al ver “a los negros y los blancos sentándose y partiendo el pan juntos”<sup>320</sup>.

De entre algunos grupos católicos de Nueva York surgió la asociación *Interracial Committee*, de la que Dorothy Day formó parte, dedicada a localizar los casos de discriminación en los centros católicos<sup>321</sup>.

---

<sup>316</sup> DAY, D., “Editorial” en *CW*, septiembre de 1935, p. 4. La encargada de las clases era Ade Bethune. Cfr. BETHUNE, Ade, “Our Harlem Branch” en *CW*, abril de 1935, p. 8, “Harlem” en *CW*, julio-agosto de 1935, p. 3 y “Our Children’s Corner” en *CW*, septiembre de 1935, p. 3.

<sup>317</sup> FLEMING, John, “Harlem Children’s Summer Camp” en *CW*, noviembre de 1942, p. 7.

<sup>318</sup> S. f., “Interrace Meeting Challenges Catholics To Face Problem as True Christians” en *CW*, junio de 1934, p. 2.

<sup>319</sup> *Ibid.*

<sup>320</sup> “DaD - More Houses of Hospitality Are Needed” en *CW*, marzo de 1938, p. 4. De todos modos, las casas de hospitalidad no se libraban de la llegada a menudo de huéspedes muy racistas, en general porque se trataba de gente con poca educación. Day decía que en el *Catholic Worker* se daba diariamente “la lucha de clases y la lucha de razas”, “OP”, febrero de 1969, p. 2.

<sup>321</sup> “DaD”, julio-agosto de 1934, p. 4.

Además de promover el diálogo y la convivencia entre blancos y negros, nuestra autora alentaba la idea que hoy se ha venido a llamar *empoderamiento*<sup>322</sup>. La mayoría de los proyectos que se llevaban a cabo en los círculos católicos, aunque dirigidos a todas las razas, eran hechos por blancos, y Day veía que para lograr el cambio verdadero era necesario que los afroamericanos tomaran las riendas de su destino, y no tanto que acogieran o implementaran las propuestas de los blancos. Por ello, llamaba a la necesidad de “meditar sobre la necesidad de educar líderes, líderes negros católicos. Si, como apunta el Santo Padre, los líderes de los trabajadores deben ser ellos mismos trabajadores, entonces definitivamente los líderes de los negros [...] deben ser negros. ¿Y cuántas de nuestras escuelas superiores están abiertas a los negros?”<sup>323</sup>

Las ideas de Maurin también están en la línea del empoderamiento: “Los negros americanos no necesitan seguir los pasos de los blancos”, sino que pueden seguir los pasos de importantes africanos como san Agustín<sup>324</sup>. No tienen que buscar personajes o ideales pertenecientes a los *WASPs*; en sus propios orígenes pueden hallar ejemplos y pautas de comportamientos que les ayuden a ser mejores personas a su propia manera, lo cual enriquecerá a la sociedad en su conjunto<sup>325</sup>. De este modo, los negros pueden llegar a ser un ejemplo para los blancos. “Si los negros americanos decidieran seguir los pasos de san Agustín, serían capaces de hacer que los nórdicos blancos los admiraran a ellos, en lugar de ellos admirar a los nórdicos blancos”<sup>326</sup>. Es decir, en lugar de recurrir a la violencia y al resentimiento, por un lado, o al complejo

---

<sup>322</sup> No hay una definición incontrovertida de “empoderamiento”, pero la idea está estrechamente ligada a los conceptos de “poder”, “participación” y “grupos desfavorecidos o estigmatizados”, y hace referencia que la persona o grupo que parte de una situación de desventaja tome control de la misma para cambiarla. Lo importante es que “el proceso de empoderamiento reside en la persona [desfavorecida], no en el que ayuda”. LEE, Judith A. B., *The Empowerment Approach to Social Work Practice: Building the Beloved Community*, Nueva York, NY, Columbia University Press, 2001, p. 33.

<sup>323</sup> DAY, D., “Valiant Is The Word” en *CW*, marzo de 1938, p. 2.

<sup>324</sup> MAURIN, P., “American Negroes” en *CW*, septiembre de 1941, p. 8.

<sup>325</sup> Cfr. MAURIN, P., “Not Better” en *CW*, mayo de 1938, p. 1 y “The Negro Problem” en *CW*, mayo de 1938, p. 1.

<sup>326</sup> MAURIN, P., “American Negroes” en *CW*, septiembre de 1941, p. 8.

de inferioridad y el intento de asimilarse al *WASP*, por otro, Maurin propone para los negros una mejora personal que lleve a la admiración por parte de los otros grupos. Ese sí que sería un triunfo real sobre el racismo; lograr que la raza supuestamente “superior” admirara y aprendiera de la raza supuestamente “inferior”<sup>327</sup>.

Day estableció contacto personal con una comunidad pionera en la interracialidad: *Koinonia*, fundada en 1942 cerca de Americus, Georgia. Nuestra autora veía muchas consonancias entre el proyecto de *Koinonia* y el del *Catholic Worker*. En sus propias palabras, era la creación de “un maravilloso ministro baptista llamado Clarence Jordan [1912-1969] y algunos de sus compañeros del seminario de teología del sur, [que] habían decidido abordar los problemas de pobreza, el conflicto interracial y la agricultura haciéndose con dos mil acres de tierra y fundando una comunidad basada en la agricultura diversificada”<sup>328</sup>. Day admiraba el hecho de que se tratara de una “comunidad verdaderamente interracial”<sup>329</sup>. En los años cincuenta, *Koinonia* apoyó la causa de unos estudiantes negros que intentaban entrar a una universidad de mayoría blanca. Esto provocó que la comunidad fuera objeto de ataques racistas, amenazas de muerte y daños a sus propiedades por parte del *Ku Klux Klan*. Ante esta situación de “reinado del terror”<sup>330</sup>, los activistas mantuvieron una firme resistencia no-violenta<sup>331</sup>. Day sufrió estos ataques en su propia piel cuando, durante una visita a la comunidad, el coche en el que viajaba fue tiroteado. Afortunadamente, tanto ella como sus acompañantes salieron ilesos. También vio cómo se le prohibía la entrada a algunas

---

<sup>327</sup> MAURIN, P., “The Power of Example” en *CW*, mayo de 1938, p. 8.

<sup>328</sup> DAY, D., “Fear in Our Time” en *CW*, abril de 1968, p. 5. Cfr.

<http://www.koinoniapartners.org/index.html>, 2014. La comunidad *Koinonia* dio lugar a la ONG *Habitat for Humanity* en 1976. Cfr. <http://www.habitat.org/>, 2014.

<sup>329</sup> DAY, D., “Fear in Our Time” en *CW*, abril de 1968, p. 5.

<sup>330</sup> *Ibid.*

<sup>331</sup> Cfr. S. f., “Bombing at Koinonia Farm Americus, GA”, septiembre de 1956, p. 1 y “Developments at Koinonia”, octubre de 1956, p. 5. El *worker* Robert Steed vivió en la comunidad durante un tiempo y contó su experiencia. Cfr. (no todos firmados por él pero seguramente escritos por él) “The Story of Koinonia” en *CW*, p. 8, enero de 1957, “Koinonia Bombed Again” en *CW*, febrero de 1957, pp. 1, 7, “Editor Writes from Koinonia” en *CW*, junio de 1957, pp. 1, 8 y “Two Weeks at Koinonia” en *CW*, julio-agosto de 1957, p. 8.

tiendas y era insultada cuando iba a la ciudad con otros miembros de la comunidad<sup>332</sup>. Esto la ayudó a entender el miedo y el peligro al que los activistas del sur se enfrentaban, y a valorar y felicitar su valentía.

En mayo de 1954 sucedió un hecho histórico en el largo camino por la igualdad en derechos sin distinción de raza: en la sentencia *Brown v. Board of Education*, el Tribunal Supremo de EEUU ordenaba el fin de la segregación en las escuelas públicas. El mes siguiente, el *Catholic Worker* traía un artículo de Michael Harrington en el que este se felicitaba por la sentencia, que por fin había hecho caer “[u]n bastión histórico del racismo, la infame doctrina del ‘separados pero iguales’”<sup>333</sup> y recordaba la labor que durante décadas llevaban ejerciendo las iglesias, la *NAACP* y el mundo obrero para que esta se hubiera llegado a producir: “[L]a decisión del Tribunal sobre la segregación no fue el trabajo repentino de nueve hombres encerrados en el vacío. Fue posible, en gran parte, por la creciente conciencia de la moralidad involucrada en el tema”. La sentencia era un paso histórico, y aquí se veía la importancia de los grupos de la sociedad civil que, como el *Catholic Worker*, habían escrito y trabajado por el fin de la discriminación. Sin embargo, Harrington, en la línea de Day y del periódico, recuerda que las leyes y las sentencias no son el único camino, ni el más importante, para lograr la justicia, sino que el cambio debe darse primero en la mentalidad de las personas. “Uno no puede legislar la moralidad, ni puede crearla por la decisión de un tribunal supremo. Lo que uno puede hacer es trabajar sobre la existencia de una moralidad y acelerar su puesta en práctica”<sup>334</sup>. Harrington ve lógico alegrarse por la decisión del Tribunal Supremo, pero también llama a “reconocer sus fuentes. Y, al haberlo hecho, habiendo visto los elementos no legales, los activos intangibles de crecimiento espiritual, de individuos y grupos que tenían conciencia de la situación, ese análisis debería hacer que nos dedicáramos más aun a la lucha contra el

---

<sup>332</sup> En la ciudad de Americus, Day recibió insultos como “*nigger-lover*” y “*northern Communist whore*”.

<sup>333</sup> HARRINGTON, M., “Supreme Court’s Decision – Better Late than Never” en *CW*, junio de 1954, p. 1.

<sup>334</sup> *Ibid.*, p. 4.

racismo. Si la decisión del Tribunal Supremo es un símbolo de la efectividad de un gran esfuerzo, también es un impulso para redoblar ese esfuerzo, para poner la confianza en el cambio del pueblo y de los individuos, sin el cual el cambio en la interpretación de la ley es imposible”<sup>335</sup>.

En efecto, la segregación se prohibió en las escuelas públicas, pero en el sur seguía siendo práctica común en los centros privados. Varios grupos de jóvenes afroamericanos optaron por una forma de protesta no-violenta muy mediática que consistía en permanecer en las zonas reservadas para blancos en cafeterías, restaurantes y tiendas<sup>336</sup>. Los jóvenes trataban de mantener la calma ante las increpaciones, y a veces agresiones físicas, de muchos blancos. Desde el *Catholic Worker* se miraba esta forma de protesta con esperanza, aunque con miedo a que fuera la semilla “de revueltas raciales y de un largo periodo de odio mutuo y ley marcial”<sup>337</sup>. Lo esencial para no caer en esto era que surgiera un líder, “un líder negro de una talla espiritual tremenda, que esté total y absolutamente comprometido con la no-violencia y el amor”<sup>338</sup>. Martin Luther King sería el tipo de líder que anhelaban<sup>339</sup>. El

---

<sup>335</sup> *Ibid.* Martin Luther King también estaba en esta línea de pensamiento: “Los tribunales y los juzgados federales tienen un inestimable valor a fin de hacer prevalecer la antisegregación, pero la antisegregación es solamente una parcial, si bien necesaria, etapa hacia la meta final que nosotros intentamos alcanzar, a fin de llegar a vivir en un auténtico intergrupo y a una comunicación interpersonal. La desegregación logrará derribar las barreras legales y conducirnos a un vivir conjunto”, pero no es suficiente, tiene que haber un cambio de actitud; “también ha de despertar en los corazones y en las almas de los hombres el deseo de caminar unidos espiritualmente, pues esto es lo natural y lo justo. Si se impone un vigoroso cumplimiento de los derechos civiles, se acabará con las políticas públicas facilitadas de segregación, pero no pasará lo mismo con el miedo, el prejuicio, el orgullo, la irracionalidad, que son las barreras espirituales que impiden una sociedad verdaderamente integrada”, KING, Martin Luther, *Adonde vamos: ¿caos o comunidad?*, Barcelona, Aymà, 1968, p. 107 (*Where Do We Go from Here: Chaos or Community?*, Boston, MA, Beacon Press, 2010).

<sup>336</sup> La más célebre de estas protestas se llevó a cabo en Greensboro, Carolina del Norte, en la cadena de tiendas Woolworth.

<sup>337</sup> STEED, R., Editorial, “The Negro Sit-Downs” en *CW*, marzo de 1960, p. 2.

<sup>338</sup> *Ibid.*

<sup>339</sup> Esto sin desmerecer las importantes actuaciones de muchos miembros de la NAACP y otros activistas como Rosa Parks (1913-2005), que con su negativa a ceder el asiento del autobús a un blanco encendió el movimiento de desobediencia civil que



primer artículo en el que se hablaba de King data de noviembre de 1960, y en él se le presentaba como una figura ejemplar que estaba alcanzando fama en todo el país<sup>340</sup>.

En los años sesenta, cuando el tema de los afroamericanos estaba en el punto de mira de la opinión pública, desde algunos foros se criticaba a la jerarquía católica por su inacción en las décadas anteriores. Además de constatar que sí había habido esfuerzos por parte de la Iglesia, a Day estos ataques le recordaban la actitud de los blancos del norte en el caso Scottsboro, una actitud de pasividad en lo que a uno le concierne pero de duras críticas a las instancias que le son ajenas. “[M]e parece una enorme pérdida de energía dirigir nuestros ataques contra la jerarquía en lugar de atacar el problema de la pobreza de los negros, su carencia de trabajo, su falta de una vivienda, los insultos y las injurias que recibe. Es una tentación del demonio, una desviación de nuestras energías”<sup>341</sup>. Nuestra autora presenta una lista de cosas que se pueden hacer antes de criticar la pasividad de otros: “alquilar y vender casas a los negros en nuestros propios barrios, o acoger a una familia negra como obra inmediata de misericordia, ayudar a encontrar un trabajo o empezar un negocio [...]. La acción directa, antes que la acción indirecta de preguntar por qué la jerarquía se comporta así, sería más provechosa”<sup>342</sup>.

Aunque la conciencia del problema racial iba creciendo, los activistas se encontraban con los mismos muros que las décadas anteriores. En primer lugar, el sentimiento de superioridad de los

---

después lideraría King. Cfr. DAY, D., “Fear in our Time” en *CW*, abril de 1968, p. 5. Tampoco conviene olvidar a Malcolm X (Malcolm Little Norton, 1925-1965), que, aunque sin una apuesta tan clara por la no-violencia, también constituye un importante testimonio de defensa de los afroamericanos. Day alababa de él que hubiera convertido su fe musulmana en la base de su lucha por la justicia. Cfr. DAY, D., “Fall Appeal” en *CW*, octubre-noviembre de 1971, p. 2 y HENNACY, A., “Malcolm X, a Black Saint, 1925-1965” en *The One-Man Revolution in America*, Ammon Hennacy Publications, Salt Lake City, UT, 1970, pp. 255-277.

<sup>340</sup> Cfr. S. f., “Martin Luther King” en *CW*, noviembre de 1960, pp. 1, 8 y GREGORY, Judith, “Justice and Violence in the South” en *CW*, junio de 1961, pp. 1, 5, que destacaba a King entre la amalgama de activistas y asociaciones de afroamericanos.

<sup>341</sup> “OP”, septiembre de 1964, p. 2.

<sup>342</sup> *Ibid.*

habitantes del norte del país respecto de los del sur, que Day había criticado en el caso Scottsboro, seguía estando presente. Phillip Berrigan<sup>343</sup> criticaba la hipocresía de aquellos que denunciaban la segregación pero no hacían nada por promover la igualdad en sus propias ciudades: “El sur es culpable, introspectivo y sensible; el norte es mojigato, hipócrita y poco dispuesto a involucrarse en un problema del que dice que, para resolverlo, ya se libró la guerra civil. [Los ciudadanos del norte] permiten los más graves quebrantamientos de la justicia en cuanto a la vivienda y las oportunidades económicas en sus propias ciudades, al tiempo que critican vehementemente la segregación de la educación en el sur”<sup>344</sup>.

En segundo lugar, el movimiento de derechos civiles tenía que lograr que los blancos vieran la justicia racial como un asunto que también les involucraba a ellos, que era un problema de la sociedad americana en general<sup>345</sup>. La figura de Martin Luther King fue clave en este sentido, pues logró hacer ver a los blancos que la igualdad racial era un paso necesario para llevar a la realidad los valores fundacionales de su país<sup>346</sup>.

Un signo de que estos muros se iban derribando fue la involucración de los blancos en las manifestaciones lideradas por King. Otro fue la creciente participación de blancos en las *Big Four*, las principales asociaciones de defensa de los afroamericanos y protesta contra la segregación: *CORE*<sup>347</sup>, *SCLC*<sup>348</sup>, *SNCC*<sup>349</sup> y *NAACP*. Así, los

---

<sup>343</sup> Cfr. p. 195 de la presente tesis.

<sup>344</sup> BERRIGAN, P., “The Race Problem and the Christian Conscience” en *CW*, diciembre de 1961, p. 5.

<sup>345</sup> Como hemos visto, el *Catholic Worker* ya había advertido este problema en 1937. Cfr. S. f., “There Is no Negro Problem! There is an Interracial Problem Which Concerns Every One of Us” en *CW*, enero de 1937, p. 8.

<sup>346</sup> Cfr. CHERNUS, Ira, *American nonviolence: the history of an idea*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 2004, p. 176.

<sup>347</sup> *Congress of Racial Equality*, fundado en 1942 en Chicago, con una composición interracial desde el principio. Cfr. <http://www.core-online.org/>, 2014.

<sup>348</sup> *Southern Christian Leadership Conference*, fundada en 1957 por varios ministros protestantes afroamericanos, entre ellos Martin Luther King. Cfr. <http://www.nationalscl.org/>, 2014.

<sup>349</sup> *Student Nonviolent Coordinating Committee*, fundado por estudiantes de *Shaw University*, Carolina del Norte, en 1960.

blancos despertarían a la discriminación y la violencia que tanto tiempo llevaban sufriendo los negros<sup>350</sup>.

A pesar de todo, hubo un muro que permaneció y al que los activistas de cualquier tipo siempre debían enfrentarse: el del silencio y la indiferencia. En el periódico se constataba, recordando a King, que lo más difícil de cambiar no era la oposición de los grupos extremistas, sino el silencio de los moderados y de la mayoría de la población<sup>351</sup>.

En 1963, el movimiento de derechos civiles ya estaba en pleno auge, con Martin Luther King como su líder. Day fue invitada a dar una charla en una iglesia protestante de Danville, Virginia, y allí contó a los asistentes que “tras tantos años de trabajo en el movimiento por la paz, había llegado a la conclusión de que esta lucha de las personas de color por la educación, la oportunidad laboral, la salud y su reconocimiento como personas era básica para la paz. Que mientras hablábamos de evitar la guerra, estábamos en medio de una de las más extrañas guerras de la historia, donde el bando que había declarado la guerra no estaba usando otras armas que las del sufrimiento. Ellos estaban orando, estaban manifestándose, estaban privándose (a través del boicot); estaban de algún modo ofreciendo su carne, su sufrimiento, su encarcelamiento, por sus hermanos”<sup>352</sup>. Para Day, los afroamericanos

---

<sup>350</sup> Un caso especialmente dramático fue el de William Moore (1927-1963), activista blanco y miembro del *CORE*, que fue asesinado en Alabama. Cfr. CORNELL, Tom, “Alabama Freedom Walk” en *CW*, junio de 1963, pp. 1, 3.

<sup>351</sup> King escribía en 1967: “Es cierto que los insignificantes cambios que se han logrado fueron acogidos de forma sincera y hasta cordial, pero a la hora de seguir adelante surgieron la apatía y el desinterés”. “En los últimos años, muchos negros se han dado cuenta de que su adversario más molesto no era precisamente el fanático *Ku Klux Klan* [...], sino los blancos liberales que son más devotos del ‘orden’ que de la justicia y prefieren la tranquilidad a la igualdad”, KING, M. L., *Adonde vamos: ¿caos o comunidad?*, *op. cit.*, pp. 11 y 94. En los años setenta se seguía constatando esta indiferencia. La reacción pública por los asesinatos a un grupo de *Panteras Negras* hacía reflexionar en el *Catholic Worker* acerca de “cómo pudo ocurrir el asesinato de seis millones de judíos en Alemania. En ambos casos, los liberales, los pacifistas, los humanitarios, la gente ‘buena’, permanecieron en silencio. Los grupos de afroamericanos de todo tipo marcharon en apoyo de los *Panteras*, y también lo hicieron los radicales blancos, pero la mayoría de los grupos liberales establecidos, incluso los grupos pacifistas, permanecieron en silencio”. SILVERMAN, Mark, “Murder Without an Outcry” en *CW*, enero de 1970, pp. 1, 7.

<sup>352</sup> “OP”, julio-agosto de 1963, p. 2.

estaban dando un gran ejemplo de pobreza voluntaria comprometida, con su disposición a asumir la pérdida de trabajo, las agresiones e incluso los atentados contra sus casas y negocios. Estaban dispuestos a sufrir privaciones y a sacrificarse por defender la justicia<sup>353</sup>. Ella felicitaba la utilización de medios no-violentos en una causa tan loable, y se alegraba de que por fin los propios afroamericanos tomaran las riendas del movimiento: “Son los negros los que están abriendo el camino. [...] Los últimos se están convirtiendo en los primeros”<sup>354</sup>. Day hacía ver su apoyo al movimiento de derechos civiles no solo en las páginas del periódico, sino también uniéndose a sus manifestaciones y visitando a los detenidos en las prisiones. De este modo, quería salvar la distancia que durante tantos años había separado a negros y blancos: “Es duro sentir que el color de la piel nos separa de algún modo de esta masa de gente a la que hemos herido. Nos estamos comprometiendo poco y tarde. Pero [...] aún podemos responder”<sup>355</sup>.

Markha Valenta apunta a que Day “nunca se identificó” con el movimiento de derechos civiles, aunque apoyara sus acciones y participara en ellas. Según esta autora, la herencia sureña que Day inevitablemente recibiría de su padre, unida a la influencia que en su juventud tuvieron las ideas de Upton Sinclair (1878-1968) y Jack London (1876-1916), cuyo foco de atención estaba solamente en las clases obreras<sup>356</sup>, hizo que Day nunca formara “amistades cercanas con negros como sí lo hizo con judíos, ni se identificara con las minorías raciales, específicamente los afroamericanos, como sí lo hacía con las clases trabajadoras inmigrantes”<sup>357</sup>. Esta reflexión nos parece acertada, pues está claro que el destinatario principal del *Catholic Worker* son los

---

<sup>353</sup> Editorial, “Voluntary Poverty” en *CW*, julio-agosto de 1963, p. 2. Fiel a los postulados de la no-violencia, King aceptaba el sacrificio y llamaba “hermanos” a los adversarios: “Quizás se derramará sangre [...] antes de que salgamos adelante, pero será nuestra sangre y no la sangre de nuestros hermanos blancos”. KING, M. L., citado en EGAN, Eileen, *Peace Be With You. Justified Warfare or the Way of Nonviolence*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1999, p. 204.

<sup>354</sup> “OP”, julio-agosto de 1963, p. 2.

<sup>355</sup> *Ibid.*

<sup>356</sup> De hecho, estos autores recibieron acusaciones de racismo por sus escritos, aunque ellos las refutaron.

<sup>357</sup> VALENTA, M., *The Radical Folly of Love*, *op. cit.*, p. 480.

trabajadores. Sin embargo, esta falta de *identificación* con los afroamericanos no sería algo buscado, sino consecuencia de las limitaciones que tenía una publicación dirigida por blancos, y por ello Day llamaba a la presencia de afroamericanos en su comunidad. Esta aspiración nunca llegó a hacerse realidad, pues el *Catholic Worker*, aunque solidario con las minorías, ha perdurado como un movimiento de membresía mayoritariamente blanca<sup>358</sup>.

Day no conoció personalmente a Martin Luther King, pero de todas las publicaciones de ella se desprende su consonancia con los principios que él defendía, los fines a los que aspiraba y los medios con que trabajaba. La explicación más plausible de por qué no se llegaron a conocer es posiblemente que ambos estaban demasiado ocupados con sus respectivos trabajos<sup>359</sup>. A menudo las acciones organizadas por King y los *Big Four* duraban semanas, y, aunque Day viajaba mucho, dando charlas y escuchando los testimonios de la gente, normalmente no pasaba más que unos pocos días en un sitio. King, por su lado, centró su actividad en los estados del sur, y en las contadas ocasiones en que estuvo en el norte fue en acontecimientos muy multitudinarios. El fragmento de los escritos de Day que mejor expresa esta distancia física entre las dos personalidades es el siguiente: “No todos podemos ir a las *Freedom Rides*<sup>360</sup>, o formar parte del programa *COFO* de

---

<sup>358</sup> Sin embargo, no concordamos con otro apunte de Valenta: “Los escritos de Day sugieren que la maduración de su conciencia racial ocurrió en respuesta a su contacto directo con el movimiento de derechos civiles, ya completamente desarrollado, de los años sesenta”, VALENTA, M., *The Radical Folly of Love, op. cit.*, p. 490. Pensamos que esta conciencia racial existe desde el primer año del movimiento, y así lo hemos constatado en las páginas anteriores. El movimiento de derechos civiles serviría, en todo caso, como un refuerzo a estas ideas ya enunciadas décadas antes.

<sup>359</sup> También hay que tener en cuenta que la popularidad de King es muy superior a la de Day. No sabemos si King conocía la figura de Dorothy Day, pero lo que está claro es que ella no le sería presentada a él como el icono nacional al que él sí que había ascendido. Day decía en 1964 que no había lugar en África o Asia donde no se conociera a King. “OP”, mayo de 1964, pp. 2, 8.

<sup>360</sup> Las *Freedom Rides* eran un tipo de protesta contra la segregación en los transportes públicos, que consistían en viajar desde el norte en autobuses con grupos de negros y blancos mezclados y no cambiar la disposición al entrar a los estados del sur.

Misisipi<sup>361</sup>, como hacen los estudiantes jóvenes. Pero sí que podemos apoyarles con contribuciones, dinero, oraciones, y trabajando en esta línea en nuestro ámbito local”<sup>362</sup>. En cualquier caso, muchos *workers* jóvenes sí se unieron a estas y otras acciones, como la marcha de Washington<sup>363</sup> o las de Selma a Montgomery<sup>364</sup>.

El asesinato de Martin Luther King en Memphis en 1968 fue un hecho trágico que sacudió al país. Para nuestra autora, King era un mártir que había aceptado el sacrificio definitivo, derramando su sangre “por igual para los blancos y los negros [...]. Él se enfrentaba a diario a la muerte, y dijo varias veces que sabía que sería asesinado por la fe que había en él. La fe de que los hombres pudieran vivir juntos como hermanos. La fe en la enseñanza evangélica de la no-violencia. La fe en que el hombre es capaz de cambiar y de crecer, de crecer en el amor”<sup>365</sup>.

Las últimas palabras que Day escribió sobre los afroamericanos fueron para felicitarlos ante el surgimiento de cursos de “*black studies*” que se integrarían en la educación formal y enseñarían el testimonio de líderes afroamericanos y africanos del siglo XX, como Julius Nyerere<sup>366</sup>, Kenneth Kaunda<sup>367</sup> y Milton Obote<sup>368</sup>.

---

<sup>361</sup> Se trata de la campaña *Freedom Summer*, organizada por el *COFO (Council of Federated Organizations)* para lograr que en el verano de 1964 se registrara el mayor número de afroamericanos en los censos electorales. El voto no estaba prohibido para los afroamericanos, pero en los estados del sur estos se enfrentaban a numerosas trabas económicas y administrativas.

<sup>362</sup> DAY, D., “The Case of Cardinal McIntyre” en *CW*, julio-agosto de 1964, p. 1.

<sup>363</sup> La marcha de Washington de 1963, que culminó en la concentración ante el *Lincoln Memorial*, en la que King pronunció su célebre “*I have a dream*”, impulsó la aprobación de la *Civil Rights Act* en 1964. Cfr. TURNER, Ed., “The Big March. August 28, 1963” en *CW*, septiembre de 1963, pp. 1, 2.

<sup>364</sup> Las marchas de Selma a Montgomery, organizadas en 1965, impulsaron la aprobación de la *Voting Rights Act* en el mismo año. Cfr. D’ENTREMONT, Nicole, “To Selma And Back” en *CW*, abril de 1965, pp. 1, 4, y CORNELL, T., “The Berlin Wall in Selma, Alabama” en *CW*, abril de 1965, pp. 2, 6.

<sup>365</sup> “OP”, abril de 1968, p. 1. Cfr. S. f., “King Memorial” en *CW*, junio de 1968, p. 7.

<sup>366</sup> Julius Kambarage Nyerere (1922-1999), político y líder de la independencia de Tanzania. Actualmente está en proceso de beatificación.

<sup>367</sup> Kenneth David Kaunda (1924), líder de la independencia y primer presidente de Zambia.

<sup>368</sup> Apollo Milton Opeto Obote (1925-2005), político ugandés, activista por la independencia y presidente de su país en dos ocasiones.

Aunque, como apuntábamos, el fundamento contra el racismo está para Dorothy Day en la religión, nuestra autora también habla de la falta de apertura y acogida a otras razas como algo “anti-cristiano, injusto y, quiero pensar, anti-americano”<sup>369</sup>. De este modo, el racismo no solo está en contra de la religión cristiana, sino también en contra de los valores que representa Estados Unidos, en concreto el célebre “*All men are created equal*”. Esta idea aparecerá también como un argumento fundamental en los discursos de Martin Luther King, quien siempre resaltó que el fin del racismo y la segregación no era una lucha que competía solo a los afroamericanos, sino a todo el país, porque se trataba de una exigencia contenida en sus propios valores constitucionales<sup>370</sup>.

King, igual que Day, quería dar un paso más, pues abogaba por una revolución de valores<sup>371</sup>: criticó el sistema económico que se orientaba a las cosas y no a las personas<sup>372</sup>, advirtió de la trampa de la “excepcionalidad americana” que justificaba el nacionalismo y las guerras<sup>373</sup> y siempre llevó su lucha de manera no-violenta<sup>374</sup>. Se opuso

---

<sup>369</sup> S. f., “Where to Live? Negro Housing Grave Problem” en *CW*, enero de 1945, pp. 1, 2. p. 1.

<sup>370</sup> “Norteamérica se encuentra extraviada en el lejano país del racismo. [...] Pero todavía no es demasiado tarde para volver. Si Norteamérica vuelve en sí y regresa a su verdadera casa, [será] ‘una nación indivisible, con libertad y justicia para todos’”, KING, M. L., *Adonde vamos: ¿caos o comunidad?*, *op. cit.*, pp. 89-90.

<sup>371</sup> Afirmaba: “Norteamérica, si quiere sobrevivir, ha de reexaminar muchos de sus caducos presupuestos y despojarse de numerosas cosas que durante cientos de años se han considerado como sagradas. Las enfermedades del racismo, la pobreza y el militarismo nos conducirán a la muerte, a no ser que se cuide esmeradamente el nacimiento de nuevos valores”, KING, M. L., *Adonde vamos: ¿caos o comunidad?*, *op. cit.*, p. 142.

<sup>372</sup> Cfr. KING, M. L., “Vietnam and Beyond” en *CW*, extracto de una charla en Riverside Church, NC, *CW*, 4 abril de 1967, p. 1.

<sup>373</sup> KING, M. L., “Vietnam and Beyond” en *CW*, pp. 1, 12 y *Adonde vamos: ¿caos o comunidad?*, *op. cit.*, p. 142.

<sup>374</sup> Una de las frases de King que más inspiraban a los *workers* era “la elección para la humanidad no está entre ‘violencia y no-violencia’ sino entre ‘no-violencia y no-existencia’”. Cfr. EGAN, E., *Dorothy Day y la revolución permanente*, Erie, PA, Benet Press, 1985, p. 24 (*Dorothy Day and the Permanent Revolution*, Erie, PA, Benet Press, 1983) y KING, M. L., *Adonde vamos: ¿caos o comunidad?*, *op. cit.*, pp. 62-69.

a la participación en la guerra de Vietnam<sup>375</sup> y apeló a una conciencia de humanidad común que superara las identidades nacionales<sup>376</sup>.

Desafortunadamente, estos retos que proponía King han quedado eclipsados por el ascenso de su persona a icono nacional, y lo que ha quedado del movimiento de derechos civiles ha sido su consonancia con los valores, e incluso, el estilo de vida americano. En palabras de Ira Chernus, el “activismo negro se orientó (y sigue orientándose) precisamente a obtener el derecho de los negros a *participar* en el sistema económico y político americano”<sup>377</sup>. En el mismo triunfo del movimiento de derechos civiles, hay un pequeño fracaso: King ha dejado de ser un testimonio que plantea retos y se ha convertido en un símbolo de orgullo nacional<sup>378</sup>.

El proyecto de Day no niega los postulados de King, pero su propuesta tiene en el centro la revolución de valores y no tanto el “derecho a participar” de una sociedad que considera profundamente injusta. Este enfoque tan crítico con el *american way of life* y con los valores que lo fundamentan, en particular el individualismo y el militarismo, provocó en su tiempo que sus postulados fueran rechazados en muchos foros por ser demasiado radicales. Habiendo sucedido con su figura lo contrario que con la de King, en el largo plazo su *fracaso* en realidad es el tipo de *éxito* que ella buscaba: que su testimonio siga incomodando, cuestionando y planteando retos a la sociedad actual.

---

<sup>375</sup> DAY, D., “Spring Mobilization” en *CW*, mayo de 1967, pp. 1, 4. King lideró una manifestación contra la guerra a la que acudieron Day y otros *workers*.

<sup>376</sup> “Una verdadera revolución de valores significa, finalmente, que nuestra lealtad ha de ser ecuménica y no parcial. Cada sociedad debe asumir ahora su responsabilidad universal a fin de conservar y mejorar su personalidad individual”. Cfr. KING, M. L., *Adonde vamos: ¿caos o comunidad?*, *op. cit.*, p. 199.

<sup>377</sup> VALENTA, M., *The Radical Folly of Love*, *op. cit.*, p. 494. Arthur G. Falls, el activista afroamericano que había propuesto el cambio de cabecera para el periódico, estaba en esta línea, lo que provocó un distanciamiento entre él y Day.

<sup>378</sup> Cfr. CHERNUS, I., *American nonviolence*, *op. cit.*, p. 181.



#### iv. Los nativos americanos

Desde que Estados Unidos existe como nación soberana, la población nativa americana<sup>379</sup> ha sido muy minoritaria. Antes de la llegada del hombre blanco, se calcula que el área actual del país estaba habitada por unos 10 millones de personas divididas en unas 500 naciones<sup>380</sup>.

Los indios lucharon con los británicos en la Guerra Franco-india<sup>381</sup>, y con los americanos en la Guerra Revolucionaria. Tras la independencia americana, en una serie de sentencias del Tribunal Supremo de Estados Unidos conocidas como la “Trilogía de Marshall”<sup>382</sup>, se afirmó que los pueblos originarios no podían ser considerados como “naciones soberanas”, pero que sí tenían derecho a conservar los territorios en los que tradicionalmente habían habitado y a aplicar sus propias leyes en ellos. Sin embargo, estas sentencias se dictaron sin efecto retroactivo, en una época en la que la mayoría de estos territorios ya estaban en manos de blancos, ya fuera porque los habían conquistado o porque los habían comprado legalmente a los indios. En cualquier caso, esta doctrina reconoció el derecho a establecer “reservas” y sentó las bases del activismo indio, que se ha centrado en el reconocimiento de la soberanía y la protección del territorio.

A principios del siglo XX, la población nativa americana constaba de unas 200.000 personas<sup>383</sup>. En los años treinta, los indios

---

<sup>379</sup> En adelante, usaremos los términos “nativos americanos”, “indios” y “pueblos originarios” como sinónimos, pues así aparecen en los libros y artículos que tratan de este tema. “Indio” no debe entenderse como una palabra despectiva; de hecho es el nombre que utiliza uno de los principales grupos de defensa de la identidad de los pueblos originarios en Estados Unidos, el *American Indian Movement*. Cfr. <http://www.aimovement.org/>, 2014.

<sup>380</sup> JOHNSON, Troy R., *Red Power: The Native American Civil Rights Movement*, Nueva York, NY, Infobase Publishing, 2007, p. 11.

<sup>381</sup> Guerra que enfrentó a Francia y Gran Bretaña, entre 1754 y 1763, principalmente por los dominios en América del Norte.

<sup>382</sup> Estas sentencias fueron *Johnson v. M'Intosh* (1823), *Cherokee Nation v. Georgia* (1831) y *Worcester v. Georgia* (1832). Cfr. JOHNSON, T., *Red Power*, *op. cit.*, pp. 15-6.

<sup>383</sup> HOBBS, F. y STOOPS, N., *Demographic Trends*, *op. cit.*, p. 77.

representaban un 0'3% de la población total del país, porcentaje que para 1970 no había subido nada más que una décima y que en 1980 alcanzaría el 0'6%<sup>384</sup>. Aunque los nativos americanos habían acudido en masa a las grandes ciudades como Nueva York en la primera mitad del siglo XX<sup>385</sup>, su presencia era prácticamente invisible porque no constituían grupos diferenciados y suficientemente numerosos. En definitiva, el mínimo porcentaje de la población total que estos pueblos ocupan, unido a su invisibilidad en las grandes ciudades, ha provocado que los nativos americanos hayan sido, como afirman algunos autores, la población más ignorada en Estados Unidos<sup>386</sup>.

Los escritos del periódico *Catholic Worker* dedicados a los nativos americanos no son numerosos, y más escasas aún son las palabras de Dorothy Day (inexistentes las de Peter Maurin), pero en sus páginas sí se pueden encontrar textos que reflejan una gran sensibilidad hacia estos pueblos que tanto han sufrido en América, una apertura a la riqueza de su cultura y un reconocimiento de los pecados cometidos contra ellos, aun cuando la mayoría de quienes escribían en el periódico eran descendientes de inmigrantes, por tanto cuyos antepasados poco habían tenido que ver en las injusticias perpetradas contra los indios.

El mayor problema con el que se enfrentaban los nativos americanos en la primera mitad del siglo XX no era, como en el caso de otras minorías, los prejuicios, la discriminación o el simple racismo, sino que era la ignorancia. Algunos *workers* trataron de combatir esta ignorancia conociendo alguna tribu de primera mano y contando después sus experiencias en el periódico<sup>387</sup>. Además, a lo largo de los años, el *Catholic Worker* contó con varios artículos dirigidos a dar visibilidad a las difíciles situaciones que atravesaban los indios a causa de su pobreza y su falta de peso social, como las malas condiciones de

---

<sup>384</sup> *Ibid.*, A-27.

<sup>385</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>386</sup> SMITH, Paul Chaat, *Like a Hurricane: The Indian Movement from Alcatraz to Wounded Knee*, Nueva York, NY, W. W. Norton & Company, 1996, p. 449.

<sup>387</sup> Cfr. STROUD, David H., Jr., "Chief 'Red Cloud'" en *CW*, junio de 1957, p. 3, MILORD, James, "Indian Women and the Woman" en *CW*, diciembre de 1959, pp. 3, 7, CASEY, Robert D., "the Last Indian War" en *CW*, junio de 1966, p. 5 y BERRY, Thomas, "The Vision Quest of the American Indian" en *CW*, diciembre de 1974, p. 4.

vida<sup>388</sup>, los malos tratos como trabajadores<sup>389</sup>, el expolio de sus recursos naturales<sup>390</sup> o la injerencia en sus tierras<sup>391</sup>, unidos a artículos que proponían una revisión de la historia que tuviera en cuenta el sufrimiento de los pueblos originarios<sup>392</sup>.

Quien más contribuyó al conocimiento de los nativos americanos en el *Catholic Worker* fue Ammon Hennacy (1893-1970), quien, antes de su llegada a Nueva York en 1952, había vivido con los indios *hopi* de Arizona durante varios años<sup>393</sup>. Hennacy había aprendido de su convivencia con esta tribu que se trataba de un pueblo pacífico, independiente y sencillo, con unos principios que se asemejaban mucho a lo que Day proponía como ideario del *Catholic Worker*: “El auténtico *hopi* no debe vivir en la ciudad y servir en los antros de perdición del

---

<sup>388</sup> Por ejemplo, Day contaba que en un viaje por Florida había pasado por un poblado de la tribu seminola y había quedado conmocionada por “la indescriptible suciedad e infertilidad” del lugar. “DaD - With Those Who Labor In South’s Vineyards” en *CW*, enero de 1940, p. 1.

<sup>389</sup> SALSTROM, Paul, “Trust in the Hills: The Appalachian Tragedy” en *CW*, febrero de 1975, pp. 1, 4 contaba las protestas de los indios contra una empresa minera.

<sup>390</sup> En 1947 hubo una crisis de provisión de papel de periódico. El *Catholic Worker* ya se había visto reducido a cuatro páginas al comienzo del año por esta razón. Finalmente, el gobierno decidió recurrir a la abundante madera existente en los bosques de Alaska, solución que, llamó la atención nuestro periódico, iba en perjuicio de los pueblos indios que allí habitaban. Se denunció la “avaricia capitalista” que solo encontraba soluciones a los problemas a través de “robar a los indefensos”. Cfr. S. f., “Robbing Indians To Get More Paper” en *CW*, junio de 1947, p. 5.

<sup>391</sup> En enero de 1960, el *Catholic Worker* contenía una noticia acerca de un plan de construcción de una presa en tierra de los indios *seneca*, en Nueva York, que acabaría por sepultar su pueblo por completo. En concreto, se trataba de la presa Kinzua en el río Allegheny, que finalmente fue construida entre 1960 y 1965. Desde el periódico se animaba a los lectores a que presionaran al gobernador del estado con una recogida de firmas. S. f., “Seneca Indians” en *CW*, enero de 1960, pp. 4, 7.

<sup>392</sup> Por ejemplo, un artículo del colaborador Lawrence Edwards decía: “Nuestra raza es responsable de haber robado a los indios del Atlántico al Pacífico, de no haber mantenido nunca un tratado, de atrocidades tan salvajes como nada que se haya registrado en la historia. Los indios fueron creados por el mismo Dios que nos creó a nosotros. ¿Cómo podemos estar orgullosos de nuestra historia si no hacemos algún esfuerzo, aunque sea pequeño, por enmendar las negras injusticias que se ha hecho a esta gente? Su imagen ha sido distorsionada y minimizada en las películas. Se les ha humillado y engañado en nuestra tierra de democracia y abundancia”. EDWARDS, Lawrence, “Story of the Sioux” en *CW*, noviembre de 1959, p. 7.

<sup>393</sup> La mayoría de indios *hopi* vive en la reserva *hopi* de Arizona, establecida en 1936, con una población de unos 6.000 habitantes.

hombre blanco. No debe esmerarse por conseguir coches grandes, endeudarse u obligarse hacia cualquier persona de manera que le haga difícil ser un auténtico *hopi*. Debe vivir del día a día con la confianza de que Dios no le dejará pasar hambre, espiritual o físicamente. No debe [...] aceptar cuotas o regalos del gobierno, registrarse para el servicio militar, votar o pagar impuestos al Estado belicoso. Preferiblemente, debe trabajar duro con sus manos”<sup>394</sup>. Para Hennacy, los *hopis* son “la conciencia espiritual de América”<sup>395</sup>, y de ellos admira especialmente su testimonio pacifista, pues sus miembros han sido objetores de conciencia en la mayoría de las guerras que ha librado Estados Unidos<sup>396</sup>. Hennacy llegará a afirmar que en Estados Unidos solo hay dos grupos que han vivido conforme al principio cristiano de “confianza en Dios antes que en el gobierno”, y esos grupos son los *hopis* y el *Catholic Worker*<sup>397</sup>; los *hopis* son “hermanos en la paz” de los *workers*<sup>398</sup>.

Añadido al problema de la casi invisibilidad como grupo social, los indios sufrían, igual que les sucedía a los afroamericanos, un complejo, infundido a lo largo de los siglos, por no vestir, hablar ni tener apariencia de caucásicos, una manía que solo lograron romper con la afirmación y valoración de su diferente apariencia promovida en sus respectivos movimientos de derechos civiles. Thomas Merton<sup>399</sup> explicaba en el *Catholic Worker* este drama: “Del indio, igual que del negro, [...] en teoría reconocemos su humanidad. En la práctica es, como el negro, en el mejor caso un ser humano de segunda clase que trata de vestir y actuar como nosotros, pero nunca consigue dar la talla. Por eso los indios están principalmente en las reservas. Han fracasado a

---

<sup>394</sup> HENNACY, A., *Autobiography of a Catholic Anarchist*, Nueva York, NY Catholic Worker Books, 2007, p. 117.

<sup>395</sup> HENNACY, A., “Yukeoma, the Hopi, The Spiritual Force of America, 1835-1929” en *The One-Man Revolution in America*, *op. cit.*, p. 196.

<sup>396</sup> HENNACY, A., *Autobiography*, *op. cit.*, p. 169.

<sup>397</sup> *Ibid.*, p. 183-4.

<sup>398</sup> HENNACY, A., “Brothers in Peace. The Hopi Indians” en *CW*, febrero de 1950, pp. 1, 2.

<sup>399</sup> Thomas Merton (1915-1968), importante pensador católico estadounidense.

Aunque era monje trapense y es más conocido por sus escritos y poemas de espiritualidad, también fue un importante promotor del pacifismo y la hermandad entre razas y culturas.

la hora de establecerse en nuestra sociedad. [...] La rendición definitiva del indio es crearse un ser que pertenece a una reserva o a un gueto indio, y permanecer allí sin identidad, con la opción posible pero generalmente irreal de soñar que *podría* encontrar un lugar en la sociedad blanca<sup>400</sup>.

La solución que el gobierno estadounidense generalmente ha propuesto para el *problema indio* es la creación de reservas. El *Catholic Worker* nunca se posicionó categóricamente a favor o en contra de ellas, pues Dorothy Day no se pronunció sobre el tema, así que había posturas diversas. Por un lado, las reservas representaban para los indios una posibilidad de mantener su cultura y sus costumbres sin injerencias externas<sup>401</sup>, pero por otro eran soluciones a modo de parche que muchas veces contribuían a un mayor aislamiento, pobreza y exclusión social<sup>402</sup>. El *Catholic Worker*, dentro de sus posibilidades, abogaba por el contacto y la comunicación con los nativos americanos, pues había aspectos positivos que la mayoría blanca podía aprender de ellos.

La entrada de los indígenas norteamericanos en la escena política, aunque con algunos antecedentes, no se dio hasta los años setenta con el desarrollo del *American Indian Movement*, nacido en el estado de Minnesota. En 1968, en Minneapolis, se había fundado el AIM para la promoción y la protección de los pueblos originarios de Estados Unidos. Entre las acciones que este movimiento llevó a cabo, destacó especialmente la ocupación del pueblo Wounded Knee, Dakota del Sur,

---

<sup>400</sup> MERTON, Thomas, "The Shoshoneans" en *CW*, junio de 1967, pp. 5, 6. El artículo es una reseña del libro de Edward Dorn *The Shoshoneans* (1966). Cfr. DORN, Edward, *The Shoshoneans: The People of the Basin-Plateau*, Nueva York, NY, W. Morrow, 1967.

<sup>401</sup> Se reconocía la importancia del mantenimiento de la propia cultura, sobre todo a través de la educación. A lo largo de los siglos, la educación se había mostrado como una herramienta de "deculturación", es decir, de asimilación y homogeneización, y esta era una tendencia que en las reservas se podía revertir. HILL, A., "Native Americans: The Enduring Tragedy" en *CW*, diciembre de 1974, p. 5.

<sup>402</sup> Un artículo rezaba: "Reserva tras reserva, naciones enteras fueron reubicadas en extensiones de territorio sin valor [...]. En la reserva, todo lo que era feliz, natural y vital en sus vidas se extinguió a través del aburrimiento, el hambre, el whiskey o el lavado de cerebro", RUDICK, Jeffrey, "Ganienkheh: A Crucial Resurgence" en *CW*, septiembre de 1975, pp. 3, 6.

en 1973. Este lugar tenía un gran valor simbólico, pues a finales del siglo XIX las tropas estadounidenses habían cometido una masacre contra los indios *lakota sioux*<sup>403</sup>. La ocupación, aunque breve (solo duró 71 días), logró llamar la atención del público estadounidense a las injusticias cometidas contra los nativos americanos a lo largo de los siglos<sup>404</sup>. La tensión creció cuando se echó mano de la violencia tanto por parte de los *lakota* como de la policía. La acción acabó fracasando debido a la falta de organización y liderazgo por parte de los ocupantes, que no pudieron soportar la presión del gobierno<sup>405</sup>. En 1974 se celebraron los juicios contra varios activistas involucrados en la ocupación. Dorothy Day no se pronunció sobre estos hechos, pero sí proporcionó una dirección para enviar donativos para la defensa de los acusados<sup>406</sup>.

Gracias a las investigaciones que los *workers*, especialmente Ammon Hennacy, habían llevado a cabo y publicado en el periódico, Day conocía algunos rasgos de la cosmovisión de los pueblos originarios. Hay un aspecto de esta con el que Dorothy Day concuerda especialmente: el amor y respeto hacia la naturaleza<sup>407</sup>. Day, desde su visión cristiana, considera que el hombre no es propietario, sino *administrador* (*steward*) de la creación de Dios<sup>408</sup>. La humanidad

---

<sup>403</sup> Un hecho anterior pero en el que el *AIM* no había estado involucrado fue la ocupación de Alcatraz: de noviembre de 1969 a junio de 1971, un grupo de activistas indios ocupó durante diecinueve meses la isla de Alcatraz, donde está la famosa prisión homónima, con la pretensión de establecer allí un Estado indio independiente.

<sup>404</sup> HILL, Ann, "Native Americans: The Enduring Tragedy" en *CW*, diciembre de 1974, p. 5.

<sup>405</sup> SMITH, P. C., *Like a Hurricane*, *op. cit.*, p. 433.

<sup>406</sup> Cfr. "OP", junio de 1974, p. 8.

<sup>407</sup> Este aspecto de los pueblos originarios está representado elocuentemente en el discurso del jefe indio Seattle de 1854. Aunque las historias que le atribuyen al jefe Seattle frases como "la tierra no pertenece al hombre, sino que el hombre pertenece a la tierra", "la tierra es sagrada" o "los ríos son nuestros hermanos" son apócrifas, su inspirador discurso permanece como un canto al ecologismo y como un ejemplo paradigmático de la cosmovisión de los pueblos originarios. Cfr. MARCÓ DEL PONT LALLI, Raúl, *Lo que nunca dijo el jefe Seattle*, México, D.F., Instituto Nacional de Ecología, 2000.

<sup>408</sup> En este sentido, nuestra autora se situaría en el "ecologismo personalista" que propone Jesús Ballesteros, o en las "ecofilosofías humanistas" que señala Vicente

puede aprovechar los bienes que Dios ha puesto a su disposición para alimentarse, crecer y desarrollarse, pero siempre recordando su responsabilidad hacia la creación y, sobre todo, aprovechando los recursos para la vida y no para la muerte<sup>409</sup>. “Los bienes de la Tierra pertenecen a Dios, quien los hizo para el uso del hombre, no para ser expropiados por unos pocos deshonestos. Toda la historia del capital en este país es la historia de las trampas y confabulaciones por las cuales los astutos tomaron posesión de nuestras riquezas nacionales, las vías de tren, los bosques, las minas, etcétera, con el gas y el petróleo, en muchos casos expulsando a los propietarios legales de la tierra donde se encontraban estos recursos”<sup>410</sup>.

Day no se impresiona ante los grandes avances de la aviación y la tecnología espacial, sino que ve que cuanto más cerca está el hombre del espacio exterior, más se aleja de la Tierra. Piensa que en el hombre debería haber un deseo “de buscar el vientre, de volver a la Tierra”, pues “es necesario, como nunca antes, que el hombre bese la tierra de la cual surgió, y la cual ha sido ennoblecida por Cristo que tomó nuestra

---

Bellver. Frente a los extremos de las ecofilosofías tecnocráticas, que promueven la dominación incondicional de la naturaleza por parte del hombre, y del salvajismo o biologismo, un planteamiento que considera al hombre un enemigo y un problema para la naturaleza, la propuesta de estos autores sitúa al hombre a la vez como ser “dependiente” y “guardián” de la naturaleza. Estas ideas, a su vez, conectan estrechamente con la visión del economista Ernst F. Schumacher (1911-1977), quien será muy admirado por Dorothy Day. Schumacher propuso un modelo económico “como si las personas contaran para algo”, en el cual, precisamente por la centralidad de los seres humanos, tenían una importancia vital la conservación y el respeto de la naturaleza. Cfr. BALLESTEROS, J., *Ecologismo personalista*, Madrid, Tecnos, 1995, BELLVER, Vicente, *Ecología: de las razones a los derechos*, Granada, Comares, 1994.

<sup>409</sup> Dorothy Day resalta esto especialmente en lo que se refiere a las bombas nucleares y otras armas de destrucción masiva, como la bomba de hidrógeno o el napalm. Para ella hay algo profundamente inmoral en utilizar la creación de Dios para crear muerte. Gastar miles de millones de dólares y formar a científicos del más alto nivel para lograr desentrañar los secretos de la naturaleza y usar ese conocimiento para causar destrucción es algo ciertamente perverso. Cfr. DAY, D., “We Go on Record: the CW Response to Hiroshima” en *CW*, septiembre de 1945, p. 1.

<sup>410</sup> DAY, D., “Coal Miners – Their Strike not John L. Lewis’s” en *CW*, marzo de 1950, p. 1.

humanidad. El hombre debe hacerse humilde y saber que es Dios quien lo creó y quien creó toda la belleza a su alrededor”<sup>411</sup>.

La continua mención que Dorothy Day hace al pasaje de Mateo 25 cuando habla de las obras de misericordia, en una ocasión lo relaciona con el respeto a la naturaleza, añadiendo un factor nuevo a aquellas: no solo se dirigen al cuidado del prójimo, aunque esto sea lo primordial, sino que se extienden también al cuidado de la Tierra. Según Day, llegará “el día en que Dios dirá, ‘Apartaos de mí [...], porque tuve hambre y vosotros contaminasteis la Tierra con vuestras minas y sus bombas, y vuestras guerras que crearon hambrunas entre los pobres; tuve sed y vosotros contaminasteis el océano y las aguas de la Tierra con vuestras bombas de hidrógeno; fui forastero y vosotros hicisteis acuerdos con antiguos aliados que ahora son enemigos, para mantenerme en campos de desplazados hasta el día de hoy, y diariamente creáis más desamparados y desnudos, y fabricáis armas y generáis beneficios para el rico, y los pobres no tienen ropa con qué cubrirse; estuve enfermo y en la cárcel, y mis números siguieron aumentando”<sup>412</sup>. Day liga de manera inseparable los esfuerzos belicistas con el irrespeto a la naturaleza. En la dinámica de la guerra el hombre pierde todo sentido de respeto por la vida, ya sea natural o humana.

En cualquier caso, la persona sigue estando en el centro. Nuestra autora no opta por una visión panteísta; mantiene la visión judeocristiana de un Dios creador, pero sí considera el daño a la naturaleza como un daño infligido directamente a Dios. Cristo no se identifica directamente con los ríos, los árboles o las montañas, sino que lo hace con las personas, en concreto con las víctimas de las acciones causadas por ese irrespeto a la vida. El sentido esencial del pasaje de Mateo 25 no cambia: Cristo *es* la persona desamparada. Sin embargo, como hay una relación causal directa entre el daño a la naturaleza y el daño a las personas, el mal causado a la naturaleza pasa a ser así una ofensa personal contra Dios. “Nuestra comida, nuestra

---

<sup>411</sup> DAY, D., “Creation” en *CW*, junio de 1956, p. 2.

<sup>412</sup> “OP”, enero de 1957, p. 8, trad. en ZWICK, M. y L., *El Movimiento del Trabajador Católico*, *op. cit.*, p. 348.



bebida, nuestros muebles, las casas que habitamos, el ataúd en el que somos enterrados (que una vez fue un árbol), todos vienen de la buena tierra, hecha santa por Cristo cuando se vistió de nuestra carne humana”<sup>413</sup>.

Añadida a esta visión cuasi-sagrada de la naturaleza, Day también observa que el daño infligido a la naturaleza es un daño que el hombre se hace a él mismo. “Cualquier visión a largo plazo del desperdicio colosal de los recursos de la tierra y la vida humana apunta a un agotamiento de nuestra economía, por no hablar del hombre mismo”<sup>414</sup>. En definitiva, nuestra autora denuncia la insostenibilidad del modelo económico y productivo capitalista que durante todo el siglo XX lideró su país.

#### v. Los mexicanos (y otros migrantes)

En los escritos de Dorothy Day sobre las personas de ascendencia latina que residen en Estados Unidos, encontramos que nuestra autora se preocupa por ellos más en su condición de trabajadores que en su condición de extranjeros, en parte porque muchos de ellos son ciudadanos americanos. Day constata que conseguir la nacionalidad estadounidense no significa automáticamente librarse de la miseria. Por tanto, ella no considera el estatus de ciudadano como la máxima aspiración a alcanzar por los inmigrantes latinos, ni tampoco un trato más igualitario con respecto a los nacionales, porque muchas veces los estadounidenses son tratados igual de mal. Lo que reclama era un trato justo para todos.

En los años treinta, la preocupación del *Catholic Worker* ante la situación de los migrantes se centraba en los movimientos migratorios internos de los estados centrales a California, preponderantemente rural. Siempre que salía de Nueva York, Day se preocupaba de conocer la situación de los que más estaban sufriendo la crisis, y contaba que en sus viajes por la costa oeste había visto escenas que le recordaban a *Las*

---

<sup>413</sup> “OP”, mayo de 1974, p. 4.

<sup>414</sup> DAY, D., “Suicide or Sacrifice?” en *CW*, noviembre de 1965, p. 7.

*uvas de la ira* de Steinbeck<sup>415</sup>. Encontraba familias que lo habían dejado todo como consecuencia de los cambios en el sistema de propiedad y explotación de tierras y de la enorme sequía que había azotado el *Dust Bowl*, y se sostenían con los pequeños salarios que recibían del trabajo agrícola asalariado<sup>416</sup>. A lo largo de los años treinta, el gobierno de EEUU puso en marcha en California campamentos para los migrantes, para que pudieran vivir con unas mínimas condiciones de estabilidad y seguridad. En una visita a uno de estos campamentos, en San Francisco, Day dijo que la vista era “de todo menos feliz”<sup>417</sup>. En cualquier caso, reconocía su impacto positivo, pues protegía a los migrantes frente a la hostilidad de sus nuevos vecinos, sobre todo los que controlaban el mercado de trabajo e impedían la sindicación de los trabajadores<sup>418</sup>.

En Nueva York existía una gran colonia de portorriqueños concentrada en el barrio de Harlem, donde estos vivían en condiciones deplorables. En los años cincuenta, el periódico mostró su preocupación por la situación de este grupo. Day denunciaba que ante el “problema” portorriqueño solo se ofrecieran como soluciones, por un lado, la disminución de su población mediante la anticoncepción y el aborto, y por otro, su retorno a Puerto Rico<sup>419</sup>. La *worker* Eileen Fantino se preocupó especialmente de la situación de esta colonia, y abrió un centro de acogida que se llamaba “La Casita de San José”, no parte del *Catholic Worker* como tal, pero sí asociada a este. Desde este

---

<sup>415</sup> *Las uvas de la ira* es una novela del escritor estadounidense John Steinbeck (1902-1968), ambientada en la crisis de los años treinta. Cuenta la historia de una familia de Oklahoma que debe abandonar su casa y sus tierras y emigrar a California, donde sufrirán todo tipo de penurias. Cfr. STEINBECK, John, *Las uvas de la ira*, Madrid, El País, cop., 2002 (*The Grapes of Wrath*, Londres, Penguin Books, 2006).

<sup>416</sup> Cfr. DAY, D., “Sharecroppers” en *America*, 7 de marzo de 1936, pp. 516-517. *Dust Bowl* significa literalmente “cuenco de polvo”; se refiere a los estados más afectados por una severa sequía que azotó Norteamérica entre 1932 y 1939, en especial, Oklahoma, Kansas y Texas. Cfr. WORSTER, Donald, *Dust Bowl: The Southern Plains in the 1930s*, Oxford University Press, 2004, pp. 28-29.

<sup>417</sup> DAY, D., “Disgraceful Plight Of Migrant Workers On California Farms” en *CW*, mayo de 1940, p. 1.

<sup>418</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>419</sup> DAY, D., “Month of the Dead” en *CW*, noviembre de 1959, p. 6.

centro también se organizaron pequeños campamentos de verano para niños<sup>420</sup>.

En cualquier caso, la población inmigrante más numerosa en Estados Unidos, y a la que Dorothy Day dedicó más páginas en el periódico a lo largo de su vida, es la mexicana. A los mexicanos y otros migrantes procedentes de Latinoamérica, en Estados Unidos se les denomina con el término genérico *hispanos*. Dado que no se trata de una etnia diferenciada de la mayoría blanca (aunque la mayoría de ellos no son caucásicos sino mestizos), no contabilizan de manera singular en los gráficos de población que distinguen razas. A esta dificultad de distinción en las estadísticas se añade el hecho de que los censos de población solo han empezado a contar la “población de origen hispano” desde 1980, de modo que nos faltan datos de principios del siglo XX<sup>421</sup>.

A pesar de quedar incluidos en los censos dentro de la población blanca, durante el siglo XX los latinos han sufrido en EEUU el mismo tipo de discriminación que el resto de minorías raciales, como la segregación en los locales públicos<sup>422</sup>.

Desde 1940, el *Catholic Worker* advertía la presencia de mexicanos como grupo numeroso y desfavorecido en EEUU. Dorothy Day constataba: “Los mexicanos trabajan en los campos y los

---

<sup>420</sup> Cfr. FANTINO, Eileen, “Smashed Windows Among the Puerto Ricans” en *CW*, febrero de 1953, pp. 3, 8, “Our Solutions to the Puerto Rican Problems” en *CW*, abril de 1953, pp. 1, 6, “Life is More than a Struggle For the Puerto Ricans” en *CW*, noviembre de 1953, p. 3, “La Casita de San Jose” en *CW*, febrero de 1954, p. 3, “East Harlem Center” en *CW*, octubre de 1954, pp. 2, 7, “Christmas in East Harlem” en *CW*, enero de 1956, pp. 1, 7 y “Christmas in East Harlem” en *CW*, enero de 1957, p. 7.

<sup>421</sup> HOBBS, F. y STOOPS, N., *Demographic Trends*, *op. cit.*, A-34, A-35 y A-37. Un censo realizado en 1930 sí que había contabilizado a la población “mexicana” separadamente; pero el censo de 1940 ya la incluyó dentro de la población blanca. Desde los años 80, la proporción de población de origen latino en Estados Unidos ha crecido vertiginosamente. De 1980 a 2000, el porcentaje de población hispana aumentó de un 6.4% a un 12.5%.

<sup>422</sup> El mismo César Chávez, de quien hablaremos a continuación, había sufrido esta discriminación. Su primera detención se debió a que se sentó en la sección de un cine reservada para blancos en Delano, California. SNODGRASS, Mary Ellen, *Civil Disobedience. An Encyclopedic History of Dissidence in the United States*, Armonk, NY, Sharpe Reference, 2009, v. 1, p. 60.

estadounidenses en las fábricas”<sup>423</sup> y denunciaba: “nuestro azúcar viene de la sangre, el sudor y las lágrimas de [...] nuestros hermanos mexicanos”<sup>424</sup>.

En la costa oeste de Estados Unidos, el lugar que en los años treinta ocupaban los migrantes del *Dust Bowl*, desde los cuarenta lo ocuparían los mexicanos. Nuestra autora se lamentaba, igual que había hecho anteriormente, de las malas condiciones de estos trabajadores en las plantaciones de algodón y cítricos, que ahora incluso empeoraban por la situación jurídica irregular de muchos de ellos<sup>425</sup>. Day clamaba contra la situación de “los mexicanos que cruzan la frontera ilegalmente cada año y reciben sueldos miserables mientras los dueños de estas tierras gigantes amasan grandes beneficios”<sup>426</sup>. Los campamentos establecidos por el gobierno a finales de los años treinta habían pasado a ser de propiedad de las grandes corporaciones, y esto redundaba en perjuicio de los trabajadores: “la situación del migrante es peor que antes. Para aquellos que trabajan, especialmente los ‘nacionales’, los braceros, los mexicanos que vienen con un contrato, los sueldos, los horarios y las condiciones han mejorado”. Pero los que lo tenían más difícil eran los “ilegales”, “ellos son los ‘espaldas mojadas’, los desamparados, [que] tienen que aceptar cualquier sueldo que les ofrezcan”<sup>427</sup>.

Nuestra autora recordaba que a los inmigrantes irregulares no se les aplicaba ningún tipo de legislación laboral o social: ni seguridad social, ni prohibición del trabajo infantil, ni cuidado médico, ni salario mínimo, ni regulaciones sanitarias, ni legislación de vivienda. Tampoco tenían derecho a la educación (a Day le habían informado de que el 60% de ellos eran analfabetos), y por supuesto, ningún derecho de

---

<sup>423</sup> DAY, D., “Winter Arrives, Work in House And Trip to West” en *CW*, diciembre de 1940, p. 7.

<sup>424</sup> S. f., “Migrant Workers. Some of our Sugar Comes From the Sweat, Blood and Tears of These Thousands of ou Mexican Brothers” en *CW*, febrero de 1942, p. 7

<sup>425</sup> “DaD”, junio de 1942, pp. 1, 4, 6.

<sup>426</sup> “OP”, abril de 1951, p. 2.

<sup>427</sup> DAY, D., “The Race of Heroes and Saints” en *CW*, enero de 1953, p. 7.

participación política. “El contratista los engaña, a pesar de que ellos contribuyen enormemente a nuestro bienestar económico”<sup>428</sup>.

Dorothy Day visitó en una ocasión la frontera entre Estados Unidos y México, en concreto el paso de Tijuana, donde había una valla para impedir el paso masivo de mexicanos a tierras estadounidenses; esta valla era para ella un muro de la vergüenza. Además de la visión de las chabolas hechas de cartón cerca de la valla, lo que resultó más duro para Day fue observar, “en el alambre de espino que está arriba de la verja, trozos de ropa, la manga de un abrigo, un calcetín, una camisa raída, atrapada ahí y arrancada del cuerpo arañado y sangrante de una persona desesperada que intentó cruzar la valla”<sup>429</sup>.

Hay un personaje importante que durante los años sesenta se erigió como el representante de las aspiraciones del pueblo mexicano-americano: César Chávez, un campesino estadounidense de ascendencia mexicana, nacido en Yuma, Arizona. En la crisis de los treinta, su familia perdió sus tierras y tuvo que emigrar a California, por lo que Chávez trabajó desde pequeño en el campo. En los años cincuenta empezó a involucrarse en los grupos de defensa de los trabajadores y a aprender, de manera autodidacta, formas de reclamar sus derechos<sup>430</sup>. En 1962, ayudó a fundar el sindicato *UFW (United Farm Workers of America)*, que sirvió como plataforma para demandar un salario justo, un seguro médico, la protección contra los pesticidas y el fin del abuso de los empleadores<sup>431</sup>. César Chávez lideró manifestaciones y huelgas durante largos años, siendo enviado a prisión en varias ocasiones y poniendo en peligro su vida más de una vez<sup>432</sup>. Varias figuras públicas le prestaron su apoyo, como Robert F. Kennedy (1925-1968) o la cantante de folk Joan Baez (1941), que amenizaba las largas horas que los manifestantes pasaban al aire libre en sus protestas.

---

<sup>428</sup> “OP”, febrero de 1953, p. 4.

<sup>429</sup> “OP”, enero de 1972, p. 4.

<sup>430</sup> Cfr. BRUNS, Roger, *Cesar Chavez and the United Farm Workers Movement*, Santa Barbara, CA, ABC-CLIO, 2011.

<sup>431</sup> Cfr. <http://www.ufw.org/>, 2014.

<sup>432</sup> SNODGRASS, M., *Civil Disobedience*, *op. cit.*, pp. 60-61. En algunas de las protestas llegaron a morir manifestantes por la acción de la policía.

Chávez era católico y, al igual que Day, creía en la no-violencia y el sacrificio propio como medios para luchar por la justicia, por eso emprendió numerosas huelgas de hambre<sup>433</sup>.

El manifiesto de los *UFW*, conocido como el “Plan de Delano”, publicado en 1966, contenía palabras en plena concordancia con los principios del *Catholic Worker*: “Buscamos nuestros derechos humanos básicos e innatos. Dado que hemos sufrido y que no tenemos miedo a sufrir, [...] estamos dispuestos a entregar todo, incluso nuestras vidas, en la lucha por la justicia social. [...] Nuestra revolución no será armada, pero no queremos que se disuelva en el orden social existente; queremos un nuevo orden social. [...] No queremos el paternalismo de los hacendados, no queremos agencias de empleo; no queremos caridad al precio de nuestra dignidad. Queremos ser iguales a todos los trabajadores de esta nación; queremos un salario justo, unas condiciones de trabajo justas y un futuro decente para nuestros hijos”<sup>434</sup>.

La actividad de los *UFW* se centró en el boicot a las uvas y el vino producido por la compañía Gallo como medio de presión para reclamar mejoras laborales. En varios artículos, Day hacía mención a las actuaciones del *UFW*, mostrando siempre su apoyo incondicional a Chávez y haciendo suyas las peticiones de boicot de este sindicato a los productos comercializados por empresas que explotaban a los trabajadores agrícolas<sup>435</sup>.

Dorothy Day y César Chávez se conocieron personalmente el 8 de abril de 1967, cuando este fue a Nueva York a dar una charla, aprovechando que estaba realizando una gira por la costa este para dar

---

<sup>433</sup> S. f., “Interview With Cesar Chavez” en *CW*, febrero de 1971, pp. 1, 7.

<sup>434</sup> Citado en DAY, D., “DiGiorgio Struck Huelga! Join By Not Buying” en *CW*, julio-agosto de 1966, p. 2.

<sup>435</sup> Cfr. DAY, D., “DiGiorgio Struck Huelga! Join By Not Buying” en *CW*, julio-agosto de 1966, pp. 1, 2, COOK, Jack, “Rangers Riot, Strikers Suffer. Chavez: ‘We Will Endure’” en *CW*, pp. 1, 7, 8, S. f., “Cesar Chavez Talks in New York” en *CW*, junio de 1968, pp. 1, 6, ADAMS, Jan, “Farmworkers Win Boycott” en *CW*, septiembre de 1971, p. 3, DAY, D., “Chavez, Workers Step Up Boycott” en *CW*, marzo-abril de 1973, pp. 1, 4, “OP”, mayo de 1974, pp. 1, 2, 4, CHAVEZ, Cesar, “Farm Workers: The Poor Have Time” en *CW*, junio de 1977, pp. 1, 3, reimprimido de *Gamaliel* y MOSES, Marion, “Farmworkers Look Forward” en *CW*, febrero de 1978, pp. 1, 3.

voz a lo que llamaban “la causa”<sup>436</sup>. Fruto de este encuentro, Chávez visitó el *Catholic Worker* el mes siguiente<sup>437</sup>.

Además, Day se animó a conocer de primera mano la acción del *UFW*. Hizo su primera visita al sindicato en 1969, y resaltó de este su carácter eminentemente religioso y pacífico<sup>438</sup>. Day quedó admirada de un movimiento “en el que se usan las técnicas de Gandhi y de Martin Luther King por una causa básica: la lucha del hombre por su pan, por su tierra y por un descanso del duro trabajo”<sup>439</sup>. En 1972 volvió a visitar Delano. En esta ocasión, reconoció las iniciativas constructivas dentro del movimiento, como la fundación de un centro educativo llamado “Nuestra Señora de la Paz”<sup>440</sup>. La tercera visita de la que tenemos noticia es la que llevó a Dorothy Day a su última estancia en prisión, en agosto de 1973. En una de las manifestaciones en que participó fueron detenidas 149 personas, ella incluida. Los detenidos se dividían en 99 mujeres, entre las cuales había 30 monjas, y 50 varones, entre los cuales había dos sacerdotes. Todos fueron finalmente condenados por “permanecer presentes en el lugar de un tumulto, por reunión no autorizada y por negarse a dispersarse cuando fueron requeridos” y pasaron once días en prisión<sup>441</sup>.

Dorothy Day considera a César Chávez “el principal ejemplo actual de resistencia no-violenta a la opresión [;] es un ejemplo de la no-violencia en la lucha de clases y de razas que ha existido en nuestro país durante muchos años”<sup>442</sup>. También dirá de él: “Tiene una visión a largo plazo, y cree firmemente que el hombre puede alcanzar una vida decente en la tierra por medios no-violentos. Está interesado [...] en que los trabajadores lleguen a poseer granjas cooperativas, construidas dentro del caparazón del viejo sistema de beneficios”<sup>443</sup>. Nuestra autora estaba convencida de que César Chávez y Martin Luther King

---

<sup>436</sup> “OP”, marzo-abril de 1967, p. 2.

<sup>437</sup> DAY, D., “Strike Leader Comes East” en *CW*, mayo de 1967, pp. 1, 9.

<sup>438</sup> “OP”, junio de 1969, pp. 1, 5, 7.

<sup>439</sup> DAY, D., “Hutterite Communities” en *CW*, julio-agosto de 1969, p. 8.

<sup>440</sup> “OP”, enero de 1972, pp. 1, 2, 4.

<sup>441</sup> “OP” septiembre de 1973, pp. 1, 2, 6.

<sup>442</sup> “OP”, mayo de 1966, pp. 6, 8.

<sup>443</sup> “OP”, enero de 1972, p. 4.

representaban los dos líderes no-violentos más importantes de Estados Unidos<sup>444</sup>.

Gracias a la actividad del *UFW*, los trabajadores consiguieron importantes avances, y la figura de Chávez quedó para la posteridad como un singular ejemplo inspirador para los inmigrantes latinos, los mexicanos-americanos y los trabajadores agrícolas<sup>445</sup>.

Por todo lo expuesto, consideramos que el *Catholic Worker*, y nuestros autores en concreto, en especial Dorothy Day, deberían ser reconocidos por su extraordinaria labor de hospitalidad, no solo mostrada hacia los pobres e indigentes, un hecho por el que el movimiento es ampliamente conocido, sino también dirigida a todos los “diferentes”, hacia los que mostraron apertura y solidaridad.

---

<sup>444</sup> Cfr. DAY, D., “Strike Leader Comes East” en *CW*, mayo de 1967, p. 1 y “Strike Leader” en *CW*, enero de 1969, p. 1.

<sup>445</sup> Su figura no ha llegado a ser tan conocida como la de Martin Luther King, pero, igual que él, cuenta con calles, plazas y estatuas conmemorativas de su persona por todo Estados Unidos. Recientemente se ha estrenado la película *Cesar Chavez. An American Hero* (Dir. Diego Luna, 2014).



## CAPÍTULO II. PAZ Y NO-VIOLENCIA

### 1. Declaración de principios: periódico y movimiento pacifista

Muchos autores sostienen que el rasgo más definitorio del movimiento *Catholic Worker* es su pacifismo. Para Donald Stinson, “la unión al movimiento obrero, el clamor por la justicia racial, la práctica de las obras de misericordia [...] y la hospitalidad”, están “inseparablemente unidos al pacifismo”<sup>1</sup>. Thomas Frary, en la misma línea, dice que, “[d]e todas las posturas que [Day] defendió durante su vida, ninguna la defendió más rotundamente que su condena a la guerra en todas sus formas”<sup>2</sup>. Para Ruth Anderson, el pacifismo es “el tema más prominente” en el movimiento *Catholic Worker*<sup>3</sup> y para Stephen T. Krupa, el pacifismo es el “*sine qua non*” del programa del *Catholic Worker*<sup>4</sup>. La práctica totalidad de los artículos, libros y tesis que tratan la figura de Dorothy Day o el movimiento *Catholic Worker* tienen un apartado dedicado a su pacifismo como característica esencial y definitoria.

El primer artículo publicado en el periódico *Catholic Worker* que trata el tema del pacifismo no es de Dorothy Day, sino de su amigo sacerdote Paul Hanly Furfey. En “Cristo y el patriota”, publicado en 1935, el autor presenta un diálogo ficticio entre un “patriota” y Jesucristo, tratando de mostrar que ninguno de los argumentos que da el primero para recurrir a la guerra son válidos a la luz de los Evangelios<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> STINSON, Donald Jerome, *A Propaganda Analysis of the Pacifist Communications of the Catholic Worker Movement in the United States, From 1933 to 1965*, tesis doctoral, New York University, 1969, pp. 151-2.

<sup>2</sup> FRARY, T., *The Ecclesiology of Dorothy Day*, *op. cit.*, p. 33.

<sup>3</sup> ANDERSON, Ruth Diana, *The Character and Communication of a Modern-Day Prophet: A Rhetorical Analysis of Dorothy Day and the Catholic Worker Movement*, tesis doctoral, Eugene, OR, University of Oregon, 1979, pp. 123-124.

<sup>4</sup> KRUPA, Stephen T., *Dorothy Day and the Spirituality of Nonviolence*, tesis doctoral, Berkeley, CA, Faculty of the Graduate Theological Union, 1998, p. 249.

<sup>5</sup> Por ejemplo, el patriota dice: “no debemos empezar una guerra, pero sí debemos defendernos” y Jesucristo le contesta: “No resistáis al que os haga mal; antes, a

Ese mismo año aparece la primera mención a la idea de que todas las guerras modernas son injustas y que por tanto el deber de los cristianos es hacer objeción de conciencia. En un escrito acordado por dos organizaciones surgidas en el *Catholic Worker*, se decía: “Los católicos debemos darnos cuenta de que las inmoralidades, que son parte integral de la guerra moderna, descartan la posibilidad de que esta quede justificada, y debemos apreciar el hecho de que tomar parte en esto es aprobar la inmoralidad”<sup>6</sup>. Esto no es una toma de postura oficial del periódico, pero refleja un sentir que se afianzará con los años.

El primer artículo en que Dorothy Day habla del pacifismo se publica en 1936. Empieza con una afirmación clara: “El *Catholic Worker* es un periódico sinceramente pacifista”<sup>7</sup>. La declaración de pacifismo se expresa en tres aspectos: contra la guerra de clases, contra la guerra imperialista y contra la preparación para la guerra. “Nos oponemos a la lucha de clases y al odio entre clases, aunque al mismo tiempo nos mantenemos en contra de la injusticia y la codicia. Nuestra lucha no es ‘contra la carne y la sangre sino contra principados y potestades’<sup>8</sup>. Nos oponemos también a la guerra imperialista. Nos oponemos, además, a la preparación para la guerra, una preparación que se está dando ahora a una escala sin precedentes y que indudablemente conducirá a la guerra”<sup>9</sup>.

Dorothy Day y Peter Maurin renegaban del lema popularizado por Theodore Roosevelt “si quieres la paz, prepárate para la guerra”<sup>10</sup>.

---

cualquiera que te hiera en la mejilla derecha, ofrécele también la otra” (Mateo 5, 39) El patriota dice: “pero existe la guerra justa. El Antiguo Testamento la aprueba”, a lo que Jesucristo responde: “Oisteis que fue dicho: Ojo por ojo, y diente por diente. Pero yo os digo: No resistáis al que os haga mal” (Mateo 5, 38-39). FURFEY, Paul Hanly, “Christ and the Patriot” en *CW*, marzo de 1935, p. 3.

<sup>6</sup> Estas organizaciones eran *The Committee on War and Fascism* y *The Campaign Propaganda Committee*, ambas nacidas en el seno del *Catholic Worker*. Eran grupos con un mismo ideario católico y antifascista, pero el primero se dedicaba más a la labor teórica y el segundo a la labor de la propagación de las ideas y a realizar manifestaciones públicas. Cfr. S. f., “Conscientious Objection Duty of Christians” en *CW*, noviembre de 1935, p. 3.

<sup>7</sup> DAY, D., “Pacifism” en *CW*, mayo de 1936, p. 8.

<sup>8</sup> Carta de san Pablo a los Efesios 6, 12.

<sup>9</sup> DAY, D., “Pacifism” en *CW*, mayo de 1936, p. 8.

<sup>10</sup> MAURIN, P., “Moral Disarmament” en *CW*, abril de 1936, p. 5.

Como Maurin apuntaba, la preparación para la guerra no había traído un solo día de paz al mundo<sup>11</sup>. Un teólogo, Henri Demulier, colaboraba en el periódico opinando que esta afirmación sobre la paz y la guerra tenía tanto sentido como decir: “Si quieres fidelidad conyugal, prepárate para el divorcio”, “si quieres ser honesto, cómprate un kit de herramientas para robar” o “si quieres tener buena salud, pon gérmenes debajo de tu almohada”<sup>12</sup>.

En uno de sus ensayos, publicado en 1935, Maurin simplifica los razonamientos de quienes defienden la violencia para alcanzar fines más elevados, de forma que acaban por sonar absurdos: “Los patriotas creen que el camino para la paz es prepararse para la guerra. Los comunistas creen que la manera de dar lugar a una sociedad sin clases es una guerra de clases”<sup>13</sup>. Tanto él como Day optan por la paz aplicada a todas las esferas de la vida. Están contra la guerra, pero también contra cualquier tipo de violencia. Toda teoría, movimiento o nación que justifica la violencia en aras a fines más elevados, sea la victoria, la paz o una sociedad sin clases, trata de “preparar la paz con la guerra”, y por tanto está en última instancia abogando por la violencia.

En este sentido, Dorothy Day hará gala de un pacifismo *integral*, pues defenderá que el pacifismo debe aplicarse a todos los problemas sociales. Se queja de que los ricos se declaren “pacifistas” en la lucha de clases, negándola y pidiendo a los obreros que no recurran ni tan solo a las protestas pacíficas. Day también es pacifista aquí, pero no confunde esto con mansedumbre o conformismo. La misma postura adoptará ante los conflictos armados, donde defenderá un pacifismo acompañado de decir la verdad y pedir justicia<sup>14</sup>.

Nuestra autora constata que hay violencia en muchos contextos que no son propiamente de guerra, y en todos es necesario mantener el pacifismo. La manera de hacer esto es tener un comportamiento no-

---

<sup>11</sup> MAURIN, P., “Looking for Light” en *CW*, julio-agosto de 1934, pp. 1, y “Moral Disarmament” en *CW*, abril de 1936, p. 5.

<sup>12</sup> S. f., “Catholic Theologians Sanction Conscientious Objection” en *CW*, noviembre de 1956, p. 1.

<sup>13</sup> MAURIN, P., “Taking Over” en *CW*, abril de 1935, p. 1.

<sup>14</sup> DAY, D., “Why Do the Members of Christ Tear One Another?” en *CW*, febrero de 1942, pp. 1, 4, 7.

violento: “Podemos gritar ‘¡Paz, paz!’ , pero hay una violación de la paz en todas partes hoy en día: en los hogares, en las familias, entre las razas de este país, entre los negros y los blancos, entre los trabajadores y los empleadores, entre los ricos y los pobres y entre los países”<sup>15</sup>. El *pacifismo integral* de Dorothy Day consiste en llevar la paz a todos los ámbitos de la vida: “Nuestro pacifismo tiene que ser un pacifismo completo, y nuestro amor debe crecer en fuerza para superar los rencores y resentimientos”<sup>16</sup>. Para lograr esto es esencial lograr un cambio de corazón: “Tiene que haber un desarme del corazón”<sup>17</sup>.

La clave del pensamiento de Maurin sobre las guerras es que estas son producto del imperialismo, y que el imperialismo es producto del capitalismo<sup>18</sup>. También para Day, el problema está en la avaricia promovida por el capitalismo, y junto a ella en el *nacionalismo excluyente*, que antepone el triunfo de la nación a la supervivencia de las personas<sup>19</sup>.

Mientras que nadie duda a la hora de calificar a Dorothy Day como pacifista, se ha debatido mucho sobre si Peter Maurin podría ser o no considerado tal, de hecho ni la misma Dorothy Day lo tenía totalmente claro. Maurin no se sentía cómodo con que lo llamaran “pacifista”, pero Day afirma que en privado sí reconocía serlo. En cualquier caso, Maurin había dicho que objetaría al servicio militar obligatorio, pues lo más importante para él eran la libertad y la responsabilidad personal<sup>20</sup>. Stephen Krupa opina que Maurin era pacifista, pero que su manera de mostrar el pacifismo al mundo era de estilo “franciscano”, es decir, más orientado “al ejemplo personal y la persuasión amable”, mientras que el pacifismo de Day era de estilo “gandhiano”, es decir, más crítico y con

---

<sup>15</sup> “DaD”, junio de 1943, p. 5.

<sup>16</sup> “OP”, abril de 1949, p. 2.

<sup>17</sup> DAY, D., *Folly of Force*, panfleto, 1938. (DD-CW, D-7, Box 1) Day se basa en el ensayo MAURIN, P., “Disarmament of the Heart” en CW, abril de 1938, p. 1. Este, a su vez, se inspira en el papa Benedicto XV y el político francés Aristide Briand (1862-1932).

<sup>18</sup> MAURIN, P., “Adam Smith” en CW, octubre de 1940, pp. 3.

<sup>19</sup> Cfr. BALLESTEROS, J., *Repensar la paz*, Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, 2005, pp. 49 y 123.

<sup>20</sup> DAY, D., “The Pope and Peace” en CW, febrero de 1954, p. 7.

más vocación de ser público<sup>21</sup>. Además, sus diferencias evidenciaban un enfoque distinto a todos los retos que enfrentaban. Maurin tenía siempre en mente su programa de renovación de la sociedad a largo plazo, por eso prefería seguir hablando de su “programa de tres puntos” que denunciar la guerra que estaba sucediendo en una época concreta. Day trataba de conjugar ambas perspectivas, pero a medida que veía que la guerra se aceptaba cada vez con menos críticas, su foco giraba más hacia esta. Al fin y al cabo, para Maurin, la guerra no era sino un síntoma de un sistema enfermo, por lo que había que trabajar por renovar el sistema más que atacar la guerra<sup>22</sup>.

Muchos autores consideran que el concepto de “pacifismo” no supone que cualquier tipo de violencia está incondicionalmente mal, y que la idea de “no-violencia” es más amplia y sí condena todos los tipos de violencia<sup>23</sup>. El uso del término “pacifismo” por tanto quedaría restringido a la oposición a las guerras. En este trabajo hemos preferido, sin embargo, hacer uso de los términos “pacifismo” y “no-violencia” de la manera en que Day lo hacía. Observamos en todos los escritos de Dorothy Day que el pacifismo que ella defiende sí condena todo tipo de violencia, con lo cual su uso del vocablo “pacifismo” puede equipararse al de “no-violencia”. En efecto, Dorothy Day usa los términos “pacifismo” y “pacifismo absoluto” para referirse a la oposición a la guerra (a todas las guerras), pero también lo hace para oponerse a actitudes de resentimiento y odio entre clases y razas, y a la actitud del nacionalismo exacerbado<sup>24</sup>. La interpretación de Krupa ayuda a entender este doble uso que Day hace del término “pacifismo”: “de manera específica” significa oposición a las guerras, y “de manera comprensiva” significa oposición a todas las formas de odio y uso de la fuerza<sup>25</sup>. Por otro lado, en la mayoría de los textos de Day encontramos que habla de “pacifismo” cuando defiende la idea o teoría opuesta a cualquier tipo de guerra, conflicto o coacción violenta;

---

<sup>21</sup> KRUPA, S., *Dorothy Day and the Spirituality of Nonviolence*, op. cit., p. 34.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>23</sup> Cfr. TEICHMAN, Jenny, *Pacifism and the just war: a study in applied philosophy*, Oxford, Basil Blackwell, 1986, p. 3. Pacifismo se podría equiparar a “anti-war-ism”.

<sup>24</sup> DAY, D., “Pacifism” en *CW*, mayo de 1936, p. 2.

<sup>25</sup> KRUPA, S., *Dorothy Day and the Spirituality of Nonviolence*, op. cit., p. 224.

mientras que habla de “no-violencia” cuando quiere hacer referencia a una práctica o a los medios para llevar a cabo una sociedad más justa. La “no-violencia” sería, por tanto, una manera de actuar, un método, el único coherente con el “pacifismo”, para lograr fines conectados con la paz o la justicia.

La razón última a la que Dorothy Day siempre recurre en sus escritos para justificar su pacifismo es la idea de la hermandad universal, que también fundamenta su visión sobre todos los demás temas sociales. La idea de hermandad universal ya la había adquirido de algún modo antes de su conversión, por su contacto con los grupos socialistas, anarquistas y comunistas, y más en concreto con el sindicato *Industrial Workers of the World*, que tiene como lema “un daño a uno es un daño a todos”<sup>26</sup>. Este concepto alcanza para ella un significado pleno cuando conoce la idea del Cuerpo Místico de Cristo, del cual deriva la hermandad de todos los hombres por encima de sus pertenencias particulares a una raza, credo o nacionalidad<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> “*An injury to one is an injury to all*”, preámbulo de la constitución del sindicato *Industrial Workers of the World (IWW)*, <http://www.iww.org/culture/official/preamble.shtml>, 2014.

<sup>27</sup> Las fuentes de la idea del Cuerpo Místico son variadas y antiguas: en el Nuevo Testamento ya se pueden encontrar referencias (Juan 15, 5; Primera carta de san Pablo a los Corintios, 12, 27; Hechos de los Apóstoles 9, 3-5, o Carta de san Pablo a los Efesios 1, 22), así como en los Papas de los primeros siglos (san Clemente, m. 97, o san León Magno, 390-461). San Agustín introdujo la idea de “miembros” (cristianos) y “potenciales miembros” (no cristianos) del Cuerpo Místico. En el siglo XX, destaca la encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII (1943), y *Gaudium et Spes*, par. 3, 38 y 93. Dorothy Day mostró su interés por la idea del Cuerpo Místico al unirse al movimiento litúrgico, traído de Europa a Estados Unidos por el sacerdote benedictino Virgil Michel (1890-1938), que enfatizaba el papel del laicado en los ritos de la Iglesia y la responsabilidad de los laicos en el conjunto de la sociedad. Proponía fortalecer el vínculo entre la oración y la experiencia a través de la integración de la liturgia en la vida diaria. Igual que Cristo se entregó por el hombre, las personas debían entregarse a la sociedad para transformarla. Cfr. “Virgil Michel, OSB: Eucharistic Economics” en MITCHELL, John J., *Critical Voices in American Catholic Economic Thought*, New York, Paulist Press, 1989, pp. 77-105, SIMAO, Hugo P., “Dom Virgil Michel and the Liturgical Movement in the USA” en *THEO 143 – Liturgy and Spirituality*, 19 de marzo de 2007, p. 15 y ZWICK, M. y L., “Dorothy Day and the Catholic Worker Movement” en *Communio, International Theological Review*, otoño de 1997, pp. 415-467. (DD-CW, D-8, box 3)

Dorothy Day escuchó por primera vez hablar sobre el Cuerpo Místico de boca de un sacerdote benedictino de nombre Benedict Bradley, que visitó el *Catholic Worker* en 1933 o 1934, e inmediatamente quedó entusiasmada<sup>28</sup>. El primer artículo sobre esta idea apareció en octubre de 1934, y más tarde se publicó como panfleto<sup>29</sup>. Lo más probable es que este artículo fuera escrito por Day, quizás en colaboración con el padre Bradley. En él se afirmaba: “Entender el dogma del Cuerpo Místico es quizás la necesidad más grande del tiempo presente. [...] Cristo es la cabeza y nosotros somos los miembros, y las enfermedades de la injusticia, el desprecio, la desunión, el odio racial, el prejuicio, la lucha de clases, el egoísmo, la avaricia, el nacionalismo y la guerra debilitan a este Cuerpo Místico”<sup>30</sup>.

Aunque la idea del Cuerpo Místico se refiere en principio a la hermandad de los miembros de la Iglesia católica, Day amplía el espectro para incluir no solo a todos los cristianos sino a todos los seres humanos. De este modo, logra traducir al lenguaje secular un concepto marcadamente religioso. El Cuerpo Místico se había entendido como una idea que unía a los católicos más allá de sus fronteras nacionales; para Day une a todas las personas<sup>31</sup>, por ello llegará a afirmar que “la idea de que el Cuerpo Místico incluye solo a los católicos romanos es una herejía”<sup>32</sup>. Como afirma Thomas Frary, para Day, la Iglesia es el Cuerpo Místico *explícitamente* pero no *exclusivamente*<sup>33</sup>.

William Cavanaugh apunta a que Dorothy Day pone más énfasis en el “Cuerpo” que en el “Místico”, pues *místico* se entiende como algo más allá del terreno de lo físico, mientras que nuestra autora insiste en sus escritos que la guerra trata de la destrucción de *cuerpos* reales, del

---

<sup>28</sup> VISHNEWSKI, S., *Wings of the Dawn*, Nueva York, NY, Catholic Worker Books, 1984, p. 55.

<sup>29</sup> DAY, D., “The Mystical Body of Christ” en *CW*, octubre de 1934, p. 3. El panfleto tuvo dos títulos diferentes, uno el mismo que el del artículo, y el otro *Christian Solidarity*.

<sup>30</sup> S. f., “The Mystical Body of Christ”, panfleto, octubre de 1934, p. 3.

<sup>31</sup> CAVANAUGH, William T., “Dorothy Day and the Mystical Body of Christ in the Second World War” en *CE*, p. 457.

<sup>32</sup> DAY, D., cit. en MILLER, W., *All is Grace: The Spirituality of Dorothy Day*, *op. cit.*, p. 146.

<sup>33</sup> FRARY, T., *The Ecclesiology of Dorothy Day*, *op. cit.*, p. 91.

desgarro y desangramiento de la carne, que incluso el no combatiente siente en su propia piel. Para ella, no puede haber unidad en espíritu cuando nos atacamos en el cuerpo<sup>34</sup>. Day rehúsa conceder el alma a Cristo y el cuerpo al Estado, o defender que podemos estar “místicamente” unidos en espíritu mientras que nuestros cuerpos se enfrentan<sup>35</sup>.

La historia del pacifismo en Estados Unidos está íntimamente ligada al cristianismo. Antes del siglo XX, prácticamente todo el que abrazaba la no-violencia en EEUU era cristiano. Como afirma Ira Chernus, “no se puede entender la no-violencia en Estados Unidos sin entender sus raíces cristianas”<sup>36</sup>.

El *Catholic Worker* se siente heredero de una tradición de pacifismo que se remonta a las primeras comunidades y autores cristianos. En varios artículos se recogen escritos de autores pacifistas, constatando una sólida tradición de pacifismo entre los Padres de la Iglesia. Se cita, por ejemplo, a san Clemente Primero, san Justino, san Gregorio Nacianceno, san Clemente de Alejandría, san Cipriano, san Juan Crisóstomo, san Basilio el grande, san León Magno, san Atanasio y san Gregorio Magno; también a Tertuliano, Orígenes y Lactancio. Esta tradición la habían seguido algunos santos y mártires a lo largo de los siglos, como san Maximiliano de Tebaste, san Martín de Tours, san Vitricio, san Almaquio, san Francisco de Asís, santo Tomás Moro, y, en tiempos más recientes, san Juan-María Vianney (1786-1859, el “cura de Ars”, que se negó a prestar el servicio militar en tiempos de Napoleón) y el padre Franz Reinisch (1903-1942), opositor al servicio militar con Hitler<sup>37</sup>. Como afirma Nancy Roberts, el *Catholic Worker* “revitalizó” esta tradición que, desde tiempos de Constantino,

---

<sup>34</sup> CAVANAUGH, W., “Dorothy Day and the Mystical Body of Christ in the Second World War” en *CE*, pp. 461-2.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 463.

<sup>36</sup> CHERNUS, Ira, *American Nonviolence*, *op. cit.*, p. 1.

<sup>37</sup> Cfr. S. f., “Patristics and Peace” en *CW*, junio de 1943, pp. 2, 3, 10, CARETTE, Paul, “Nonviolent Saints of the Catholic Church” en *CW*, octubre de 1959, pp. 4, 5, 8, KNIGHT, Denis y WALKER, Ralph, “Nuclear War, Nuclear Peace. One is Ours to Make” en *CW*, febrero de 1962, pp. 1, 2.



permanecía adormecida frente a otra teoría mucho más desarrollada: la de la guerra justa<sup>38</sup>.

Cuando el Edicto de Milán oficializó el cristianismo en Roma, muchos cristianos encontraron compatible el servicio militar con su religión, al entender que la defensa de la fe iba unida a la defensa del Imperio ante los ataques de los bárbaros. La doctrina de la guerra justa se formula en este contexto, y ha servido de marco básico para las discusiones de los teólogos sobre la moralidad de la guerra y de los actos de guerra.

La reflexión filosófica sobre una guerra justa se inicia en el siglo IV cuando san Agustín hace la pregunta: “¿Puede el cristiano hacer la guerra sin pecar?”<sup>39</sup>. Desde entonces, teóricos como Tomás de Aquino o Francisco de Vitoria irán conformando la teoría sobre la guerra justa<sup>40</sup>. La doctrina de la guerra justa (*bellum iustum*), con sus distintas variantes, trata de limitar las situaciones de guerra, que se considera sin duda un mal, mediante una serie de requisitos que se imponen a una contienda. De no cumplirse estos, la guerra debería considerarse injusta.

Los requisitos para acudir a la guerra (*ius ad bellum*) son los siguientes: causa justa, legítima autoridad y cumplimiento del *ius in bello*, el cual se resume en cumplir los parámetros de proporcionalidad y respetar las vidas de los civiles. En general, se considera el *ius in bello* como parte integrante del *ius ad bellum*, por lo que una guerra iniciada con justa causa y por la autoridad legítima, si no cumple el tercer requisito, pasará al plano de la injusticia. La guerra se juzga dos veces: sobre el *por qué* y sobre el *cómo*<sup>41</sup>. Como apunta Michael Walzer, el primer tipo de juicio posee carácter adjetivo: decimos que

---

<sup>38</sup> ROBERTS, N., “Dorothy Day. Editor and Advocacy Journalist” en COY, Patrick G., *A Revolution of the Heart. Essays on the Catholic Worker*, Filadelfia, PA, Temple University Press, 1988, p. 116.

<sup>39</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, cit. en SOLARTE RODRÍGUEZ, Mario Roberto, “Guerra justa y resistencia noviolenta: elementos para una narrativa teológica de la violencia y la no-violencia” en *Theologica Xaveriana*, vol. 59, nº 167, 2009, p. 223.

<sup>40</sup> Cfr. TOMÁS de Aquino, *Suma Teológica*, op. cit., Parte II-IIae, q. 40 y VITORIA, Francisco de, *Relectio de Iure Belli o Paz Dinámica*, Madrid, C.S.I.C., 1981.

<sup>41</sup> Cfr. APARISI, Ángela, *Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria*, Granada, Ed. Comares, 2007, p. 62.

una determinada guerra *es* justa o injusta. El segundo es adverbial: decimos que la guerra *se ha desarrollado* justa o injustamente<sup>42</sup>.

Esta distinción entre guerras justas y guerras injustas con arreglo a criterios principalmente morales empezó a abandonarse en el siglo XVII, cuando cobró fuerza el criterio de la razón de Estado, siguiendo la tendencia realista de vaciar la política de contenido ético. El autor que se puede considerar como iniciador de esta postura es Nicolás Maquiavelo. Si bien él no utilizó la expresión “razón de Estado” como tal, de sus escritos se desprende claramente que propugna los principios de la misma<sup>43</sup>.

La teoría de la razón de Estado se desarrolló ligada a la Contrarreforma, y ha sido defendida por muchos autores y estadistas, como Giovanni Botero (1544-1617) en Italia o el cardenal Richelieu (1585-1642) en Francia. También la encontramos en las ideas de Hegel (1770-1831), quien defiende que “la guerra conserva la salud ética de los pueblos”<sup>44</sup>. En el siglo XX, el historiador Friedrich Meinecke (1862-1954), defensor de la *raison d’État* alemana, afirmaba, no sin razón, que “en todas partes se gobierna según la razón de Estado”<sup>45</sup>. La idea principal de la teoría de la razón de Estado es que la política sigue una lógica diferente a la moral, una lógica que prefiere el criterio oportunidad-inoportunidad al juicio bueno-malo. Las acciones se juzgarán con base en la capacidad que muestren para alcanzar los fines que se propone el Estado, por lo que el requisito tradicional de usar medios lícitos o morales se relaja hasta el punto de que lo único que se

---

<sup>42</sup> WALZER, Michael, *Guerras justas e injustas: un razonamiento moral con ejemplos históricos*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 51 (*Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, Nueva York, NY, Basic Books, 2006).

<sup>43</sup> En su célebre obra *El príncipe*, recomienda: “Dedíquese el príncipe a superar siempre las dificultades y a conservar su Estado. Si sale con éxito, se tendrán por honrosos siempre sus medios, alabándolos en todas partes”. MAQUIAVELO, Nicolás, *El príncipe. Comentado por Napoleón Bonaparte*, Madrid, Espasa-Calpe, 1964, cap. XVIII (*Il principe*, Milán, Feltrinelli, 1982). Cfr. BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del derecho*, Madrid, Tecnos, 2001, p. 31.

<sup>44</sup> Cfr. MARRADES MILLET, Julián, “Estado y guerra en Hegel” en SÁNCHEZ DURÁ, Nicolás (ed.), *La guerra*, Valencia, Pre-textos, 2006, p. 11.

<sup>45</sup> MEINECKE, Friedrich, *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983, p. 18 (*Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Múnich, R. Oldenbourg, 1957).

requiere es que los medios sean útiles o eficientes. Si los medios sirven al fin perseguido, entonces se está actuando correctamente<sup>46</sup>.

En las páginas del *Catholic Worker* nunca encontraremos defensa alguna de la razón de Estado; es más, se criticará duramente que se vacíe la política de contenidos morales y que se atienda solamente a los fines y no a los medios.

Paralelamente al crecimiento de la razón de Estado, ya desde el siglo XVI empiezan a surgir grupos que defenderán la opción pacifista, completamente opuesta a aquella. Europa verá nacer comunidades cristianas con un marcado carácter pacifista. Los anabaptistas se opondrán a participar en todas las guerras y sufrirán persecución por ello tanto por parte de católicos como de protestantes. Dentro de la corriente anabaptista y con el mismo carácter pacifista, en Europa continental surgen los menonitas, los huteritas y la Iglesia de los Hermanos, y en Rusia, sin un origen claro, los dujobores. Por su parte, George Fox (1624-1691) funda en Inglaterra la Sociedad de los Amigos o cuáqueros<sup>47</sup>. Todos estos grupos emigrarán en masa a Norteamérica para encontrar la libertad frente a la persecución religiosa. La denominación Iglesias de Paz o Iglesias Históricas de Paz surge en un congreso celebrado en Kansas en 1935, y engloba oficialmente a los *hermanos*, los cuáqueros y los menonitas<sup>48</sup>. Los años de la Primera Guerra Mundial y la posguerra verán una cierta revitalización del pacifismo en el resto de iglesias cristianas, por los horrores del conflicto. Sin embargo, en líneas generales este tímido pacifismo se mueve dentro de los principios de la guerra justa, de modo que califica el conflicto concreto como injusto pero no condena la guerra en sí.

La Iglesia católica americana se mantuvo inalterablemente en la doctrina de la guerra justa, basándose en la distinción entre “consejos” y “preceptos”: el ideal de no-violencia que se desprende de los Evangelios es más un “consejo” que un mandato o precepto, por lo que las personas deben aspirar a él pero no están sujetas a una obligación

---

<sup>46</sup> FERNÁNDEZ, Eusebio, *Entre la razón de Estado y el Estado de Derecho: la racionalidad política*, Madrid, Dykinson, 1997, pp. 8-26.

<sup>47</sup> Cfr. EGAN, E., *Peace Be With You*, *op. cit.*, pp. 222-226.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 221.

clara y definida<sup>49</sup>. La aspiración a la paz queda aún más diluida en el caso de los Estados, a los que no se les pueden imponer deberes del mismo modo que a las personas físicas. La *New Catholic Encyclopedia* establece que el pronunciamiento de Jesús “sobre la no-resistencia al mal se toma como un consejo más que como un precepto, y se dirige a los individuos privados más que a las autoridades públicas, pues estas últimas fallarían en un deber esencial si no ofrecieran resistencia con la fuerza a las agresiones violentas internas o externas”<sup>50</sup>. Se entiende que la advertencia de Jesucristo a aquellos que “toman la espada”, no se aplica a todo el que efectivamente toma un arma, sino que, de acuerdo con san Agustín, se refiere a aquellos que usurpan la función de los gobernantes, pues solo los gobernantes pueden empuñar las armas. En definitiva, “no hay una contradicción intrínseca entre una guerra justa y la orden de Cristo de amar a los enemigos”<sup>51</sup>. Entre las críticas que se hacía al pacifismo del *Catholic Worker* estaba precisamente que convertía “el consejo en un precepto”<sup>52</sup> de una manera radical e “intransigente”<sup>53</sup>. Day no podía ver esta separación que los tratados católicos sobre la guerra trataban de hacer tan clara. “Jesucristo nos dio un nuevo mandamiento (no un consejo) cuando dijo que debíamos amar a los otros como Él nos había amado”<sup>54</sup>. “¿Cómo podemos amar a Dios [precepto] y matar a nuestro hermano? ¿Cómo podemos amar a nuestro hermano y matarlo? ¿Cómo podemos cumplir el precepto del Evangelio de ser perfectos como nuestro Padre del cielo es perfecto; cómo podemos seguir el precepto de amar a Dios cuando matamos a nuestro hermano? ¿Cómo puede ser la guerra compatible con ese amor?”<sup>55</sup>

A lo largo de los años, nuestra autora exhibirá un empeño constante por mostrar a los católicos americanos que hay otra tradición intelectual y moral dentro del catolicismo que provee de una base

---

<sup>49</sup> O'TOOLE, Barry, “A Council – Not a Commandment” en *CW*, noviembre de 1940, pp. 1, 3, 4.

<sup>50</sup> “Pacifism” en *New Catholic Encyclopedia*, Vol. 10. Detroit, MI, Gale, 2003, p. 747.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> “DaD”, diciembre de 1942, p. 6.

<sup>53</sup> FRARY, T., *The Ecclesiology of Dorothy Day*, op. cit., p. 129.

<sup>54</sup> “OP”, diciembre de 1961, p. 2.

<sup>55</sup> DAY, D., “Aims and Purposes” en *CW*, mayo de 1943, p. 4.

sólida para una postura contra la guerra<sup>56</sup>, convirtiendo al *Catholic Worker* en el primer grupo católico que hablará en EEUU de una alternativa a la tradicional teoría de la guerra justa<sup>57</sup>.

## 2. Entre la guerra justa y el pacifismo radical

A la hora de hablar del pacifismo en Dorothy Day y el *Catholic Worker*, elaborar una teoría monolítica y sistemática que explique su postura ante la guerra resulta una tarea imposible. Como afirma Anne Klejment, “casi en su totalidad, el pacifismo del *Catholic Worker* y los grupos que este inspiró se desarrolló como una respuesta *ad hoc* a las nuevas realidades a medida que surgían”<sup>58</sup>. Por eso hemos optado por un análisis cronológico de los escritos, principalmente de nuestra autora, pero también de otros importantes colaboradores, referentes a cada una de las guerras acaecidas entre 1933 y 1980 en las cuales ha participado Estados Unidos o que han tenido relevancia para la reflexión entre la guerra justa y el pacifismo en el movimiento *Catholic Worker*.

Aunque desde el periódico se trata de analizar los conflictos a la luz de la guerra justa, nunca se llegarán a hacer reflexiones demasiado profundas ni de un gran rigor o creatividad intelectual, sino que en la mayoría de los casos, con un análisis somero se juzga la guerra injusta, por lo que de un modo u otro siempre se llega a los mismos resultados que con el pacifismo. Conviene recordar que el *Catholic Worker* no es un movimiento de académicos, ni el periódico una publicación científica. Los *workers* se consideran agitadores y periodistas, por lo que preferirán escribir críticamente sobre noticias del momento que elaborar análisis abstractos.

---

<sup>56</sup> KRUPA, S., *Dorothy Day and the Spirituality of Nonviolence*, *op. cit.*, p. 109.

<sup>57</sup> MCNEAL, Patricia F., *Harder than war: Catholic peacemaking in twentieth-century America*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, 1992, p. 28.

<sup>58</sup> KLEJMENT, A., “War Resistance and Property Destruction. The Catonsville Nine Draft Board Raid and Catholic Worker Pacifism” en COY, P., *A Revolution of the Heart*, *op. cit.*, p. 273.

Antes de su conversión, en sus años de relación con grupos comunistas y anarquistas, Dorothy Day se consideraba pacifista, pero lo que defendía era un “pacifismo selectivo”, centrado en rechazar la participación en un conflicto violento *en particular*: la guerra capitalista en Europa. En 1916, el tercer año de la Primera Guerra Mundial, Dorothy Day tenía 19 años y acababa de llegar a Nueva York. Las publicaciones con las que se asociaría, como *The New York Call* o *The Masses*, defendían este mismo punto de vista<sup>59</sup>. Day se oponía a las “guerras imperialistas” porque socavaban los principios del internacionalismo y la solidaridad de la clase obrera. La guerra era condenable porque enfrentaba a los trabajadores del mundo y enriquecía a los poderosos, pero la violencia como instrumento de las masas en la lucha de clases no merecía una condena tan severa. Por tanto, Day y sus compañeros no se oponían al uso de la violencia como medio para lograr la revolución social, algo que ella criticará vehementemente después de su conversión<sup>60</sup>.

#### a) La Guerra Italo-etíope (1935-1936)

El primer conflicto internacional que se produjo desde la fundación del *Catholic Worker* fue la Guerra Italo-etíope. Esta guerra no ocupó demasiadas páginas en el periódico, por su brevedad y porque Estados Unidos no se involucró en ella ni se vio afectado por los sucesos que acaecieron, sin embargo es el acontecimiento a raíz del cual se inició la reflexión sobre la guerra justa. Todos los argumentos que se dieron en

---

<sup>59</sup> Cfr. DAY, D., “Exile Tells War’s Effects on Socialism and Nations” en *The New York Call*, 16 de enero de 1917, pp. 1, 2, “Peace Pilgrims Find Common People Don’t Favor War’s Madness” en *The New York Call*, 2 de abril de 1917, p. 1 y “Delaware Workers Emphatically Shout: ‘We Don’t Want War!’” en *The New York Call*, 3 de abril de 1917, p. 2. Cfr. FOREST, Jim, *All is grace: a biography of Dorothy Day*, op. cit., p. 34.

<sup>60</sup> Cfr. KLEJMENT, A. y ROBERTS, N., “The Radical Origins of Catholic Pacifism: Dorothy Day and the Lyrical Left During World War I” en KLEJMENT, A. y ROBERTS, N., *American Catholic Pacifism: The Influence of Dorothy Day and the Catholic Worker Movement*, Westport, CT, Praeger Publishers, 1996, pp. 15-27.

conflictos posteriores se remitían de algún modo a lo ya explicado en los años 1935 y 1936.

El 3 de octubre de 1935 comenzaba una incursión militar italiana en Etiopía. El pueblo etíope, comandado por su emperador Haile Selassie, vivía con orgullo el hecho de no haber sido jamás colonizado, pero su derrota en mayo de 1936 permitió a Italia establecer la colonia de África Oriental, compuesta por Etiopía, Somalia y Eritrea. De todos modos, la presencia italiana en Etiopía fue bastante breve: el país recuperó su independencia en 1941, con el declive de Italia durante la Segunda Guerra Mundial<sup>61</sup>.

La incursión de grandes potencias europeas en otros continentes, especialmente el africano, no era algo extraño en esa época; Inglaterra y Francia ocupaban la mayor parte de África desde hacía décadas. Sin embargo, desde el *Catholic Worker* se afirmaba claramente que “[e]l ejemplo de otras naciones no es justificación para esta política expansionista”<sup>62</sup>.

Mussolini llevaba ya más de una década en el poder y las aspiraciones imperialistas formaban parte de su programa de gobierno. Para apoyar el impulso colonizador siempre se hablaba de un afán *civilizador*, partiendo de que el pueblo europeo era más desarrollado, más culto, y de que tenía un deber para con las naciones menos avanzadas. Sin embargo, Peter Maurin ve que el criterio que se usa para considerar a un pueblo “civilizado” o “no civilizado” es la simple distinción entre nacionales y extranjeros, entre “nosotros” y “ellos”. “Bárbaros” son simplemente “la gente al otro lado de la frontera”<sup>63</sup>. Nuestro autor constata que la guerra es el medio menos adecuado para salvaguardar, proteger o expandir la civilización, pues con la violencia antes se acaba exterminando a los pueblos que “civilizándolos”<sup>64</sup>.

Además, Maurin pensaba que, después de la Gran Guerra que había asolado Europa, pocas lecciones de civilización podían dar los

---

<sup>61</sup> Cfr. NICOLLE, David, *The Italian Invasion of Abyssinia 1935-36*, Oxford, Osprey Publishing, 2012.

<sup>62</sup> BURKE, Francis L., “Italy Invades Ethiopia; Christian Nation Succumbs to Pagan Ethics of War” en *CW*, octubre de 1935, p. 1.

<sup>63</sup> MAURIN, P., “Barbarians and Civilized” en *CW*, diciembre de 1937, p. 1.

<sup>64</sup> *Ibid.*

Europeos a los africanos; los europeos mejor harían encontrando el modo “de volverse civilizados antes de pensar en la mejor manera de civilizar a los africanos”<sup>65</sup>. Nuestro autor consideraba que no podía haber nada de noble o cuerdo en estas guerras que se llamaban “civilizatorias”. En octubre de 1935, traducía un artículo de Emmanuel Mounier (1905-1950) publicado en *Esprit*, en el que este afirmaba: “cualesquiera que sean las excusas y justificaciones, que seguro que son muy buenas, no podemos renunciar ni un ápice a la verdad de que esta guerra refleja la locura en la que ha caído el mundo. No podemos aceptar ni la más mínima complicidad, quedándonos callados, en esta guerra que empieza”<sup>66</sup>. Además, Maurin introdujo una idea que Day desarrollaría en los años posteriores: que las “nobles” razones civilizatorias solían servir para enmascarar la verdadera motivación por la que los países empezaban las guerras: el imperialismo y, en última instancia, el afán de enriquecerse, pues los grandes imperios habían comprobado que la colonización servía principalmente para abrir la puerta a unas inmensas posibilidades económicas<sup>67</sup>.

En Estados Unidos, la jerarquía católica no se pronunció sobre el conflicto, mientras que los sectores de izquierdas, sobre todo los comunistas, manifestaron su oposición a lo que consideraban una incursión imperialista y racista. En Nueva York llevaron este discurso sobre todo a los barrios con mayoría de población negra, como Harlem, donde consiguieron que calara la idea de que los conceptos *blanco, cristiano, capitalista e imperialista* iban unidos, y que la manera de combatirlos era el comunismo. El *worker* Stanley Vishnewski describía este clima: “Los negros son naturalmente religiosos, pero los comunistas se han aferrado a la guerra como una oportunidad para infundir el odio también contra la Iglesia, difundiendo con una sutil propaganda que la Iglesia aprueba la guerra contra Etiopía”<sup>68</sup>.

El *Catholic Worker* se opuso abiertamente a la actuación de Italia, encontrando en la doctrina de la guerra justa suficientes razones para

---

<sup>65</sup> MAURIN, P., “Civilizing Ethiopia” en *CW*, abril de 1936, p. 5.

<sup>66</sup> MOUNIER, Emmanuel (MAURIN, P., trad.), “The Case of Italy” en *CW*, octubre de 1935, p. 4.

<sup>67</sup> MAURIN, P., “Civilizing Ethiopia” en *CW*, abril de 1936, p. 5.

<sup>68</sup> VISHNEWSKI, S., “Harlem Tempo” en *CW*, octubre de 1935, p. 5.



condenarla. Con esto se vio alineado con los grupos de izquierdas, pero siempre recordaba a sus lectores que debían mantenerse firmes en la defensa de las causas que consideraban justas, con independencia de los compañeros que les tocaran. “Advertimos a los católicos contra la peligrosa actitud que prevalece hoy en día, la cual asume que cualquier postura tomada por los comunistas es errónea, y que por tanto, deben tomar la posición contraria. Recordad, los obispos católicos [...] han dicho que muchos de los propósitos sociales de los comunistas son propósitos cristianos”<sup>69</sup>. Aunque recibidos generalmente con hostilidad, algunos *workers* consiguieron repartir periódicos en Harlem y difundir que a la luz de la doctrina tradicional católica también se hallaban razones para condenar la guerra<sup>70</sup>.

La postura contra la guerra provocó oposición entre algunos lectores<sup>71</sup>, pero las dificultades a las que se enfrentaría el periódico cada vez que tuviera que pronunciarse sobre una guerra solo estaban empezando. Aunque la publicación se abiera a una reflexión sobre el conflicto desde la doctrina de la guerra justa, Dorothy Day seguía defendiendo la postura pacifista anunciada en los primeros ejemplares, y se preguntaba qué significaba ser pacifista en ese momento concreto. Nuestra autora veía los problemas que entrañaba tanto juzgar a los contendientes en una guerra como declararse neutral y no pronunciarse sobre esta. Temía que una neutralidad radical surgiera de una pasividad total, bien por no querer juzgar y, por tanto, ni tan solo tomarse la molestia de conocer la realidad de un conflicto, o bien por condenar de plano a todas las partes y ver como imposible apoyar ninguna causa. La postura pacifista podía llevar “o bien, [a] no juzgar a nadie, o, al

---

<sup>69</sup> S. f., “The World Prepares for War!” en *CW*, julio-agosto de 1935, pp. 1, 8. Se refiere al *Statement on the Present Crisis* del *NCWC*, publicado el 25 de abril de 1933. Cfr. MAURIN, P., “The Bishops' Message: Quotations and Comments” en *CW*, mayo de 1934, pp. 1, 2.

<sup>70</sup> LEBRUN, John Leo, *The Role of the Catholic Worker Movement in American Pacifism, 1933-1972*, tesis doctoral, Cleveland, OH, Case Western Reserve University, 1973, pp. 48-49.

<sup>71</sup> En particular, destaca una carta al periódico en la que un joven italiano se basaba en los textos de Francisco de Vitoria para justificar las acciones de Italia, defendiendo que esta estaba realizando una labor civilizadora en África. S. f., “Student in Rome Protests Stand of Catholic Worker” en *CW*, diciembre de 1935, pp. 3, 6.

contrario, al condenar a Italia, condenar también a Etiopía por resistir.” Esta es la visión pacifista del “cínico”, que dice: “esto no es de mi incumbencia”<sup>72</sup>. Pero también está la visión del “santo”, que sufre con los que sufren en el conflicto y trata de conocer su realidad, aunque por sus principios le sea imposible inclinarse por uno de los contendientes. Day sabe que este camino del santo está lejos de las posibilidades reales de la mayoría de la gente, sobre todo cuando uno ve alguna parte de sus intereses o de su identidad amenazados en una guerra<sup>73</sup>. Por ello, no puede más que “insistir incesantemente en que, incluso cuando la gente se ponga de lado de una de las partes mentalmente, debe tratar de mantenerse al margen, de no participar en ‘una guerra para acabar con la guerra’”<sup>74</sup>.

En diciembre de 1936, la ocupación italiana en Etiopía ya era un hecho, pero en muchos aspectos se seguía viendo como un conflicto abierto. Francis L. Burke, desde el periódico, y William Callahan, desde las mesas redondas de debate, hicieron un análisis de los requisitos de la guerra justa, para concluir que la actuación italiana no se había ajustado a ellos. El título del artículo donde se trató esto con más detalle, firmado por Burke, ya apunta a que el periódico no se sentiría cómodo con ninguna guerra: “Italia invade Etiopía: una nación cristiana sucumbe a la ética pagana de la guerra”<sup>75</sup>. Estas reservas iniciales hacia cualquier guerra no se derivaban solo del espíritu pacifista del periódico y de los que en él escribían, sino que era una constante en la reflexión de los teóricos de la guerra justa. San Agustín decía que la guerra “debe ser una necesidad, para que de tal necesidad nos libre Dios y nos conserve, porque no se busca la paz para ejercitar

---

<sup>72</sup> Day se inspira en el libro *Land of the Free* de Herbert Agar. Cfr. AGAR, Herbert, *Land of the Free*, Boston, MA, Houghton Mifflin, 1935.

<sup>73</sup> En la guerra de Etiopía esto sucedía con los inmigrantes italianos, de un lado, y con los afroamericanos, de otro.

<sup>74</sup> DAY, D., “Pacifism” en *CW*, mayo de 1936, p. 8. “*A war to end war*” fue una expresión popularizada en la Primera Guerra Mundial.

<sup>75</sup> BURKE, F., “Italy Invades Ethiopia; Christian Nation Succumbs to Pagan Ethics of War” en *CW*, octubre de 1935, pp. 1, 6.

la guerra, sino que se hace la guerra por adquirir la paz”<sup>76</sup>. Incluso autores más inclinados a aceptar y defender la guerra afirmaban que esta “nunca se ha de apetecer por sí misma; [es] un medio para buscar la paz”<sup>77</sup>. En el artículo que mencionábamos, el autor enumeraba varios requisitos cumulativos para poder encontrarnos ante una guerra justa.

En primer lugar, la guerra debe emprenderse para vindicar un derecho justo. Esto es lo que los autores clásicos llamaban una “justa causa”. De acuerdo con Tomás de Aquino, se requiere “causa justa, es decir para que aquellos que son atacados merezcan el ataque por alguna culpa”<sup>78</sup>. Francisco de Vitoria, que hace un análisis más jurídico que moral, considera esta causa justa debe venir precedida de una “injuria” que justifique la declaración de guerra<sup>79</sup>. En este caso, de las dos naciones en conflicto, la única que podía argüir una justa causa era Etiopía.

En segundo lugar, se debe acudir a la guerra como último recurso. Repetidamente se denunciaría en este y en otros conflictos que no se agotaban todos los medios posibles antes de acudir a la guerra<sup>80</sup>.

Además, la guerra justa es aquella que tiene probabilidad de ser ganada. En este punto, el autor no tenía objeciones que hacer, ni tampoco en el requisito de haber sido declarada por autoridad pública competente. Este es el único requerimiento que ni siquiera los defensores de teorías más tendentes a la razón de Estado niegan, pues

---

<sup>76</sup> AGUSTÍN de Hipona, cit. en SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, *Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios (Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos)*, p. 267, ed. online: <http://www.lluisvives.com/servlet/SirveObras/hist/12593394228031524198624/p0000001.htm>, 2014.

<sup>77</sup> SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, *Demócrates*, op. cit., p. 267. Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) defendió la guerra contra los indígenas en la conquista de América, en contra de las opiniones de Fray Bartolomé de las Casas. Cfr. ARCOS CABRERA, Carlos, “Sobre la guerra: diálogo entre clásicos” en *Iconos* 18, enero de 2004, p. 86.

<sup>78</sup> TOMÁS de Aquino, *Suma Teológica*, op. cit., parte II-IIae, q. 40. 1.

<sup>79</sup> “No hay más que una causa justa de la guerra: la injuria”, VITORIA, F., *Relectio de Iure Belli*, op. cit., q. 3. 4, p. 127.

<sup>80</sup> Por ejemplo, “OP”, enero de 1957, p. 2.

se entiende que el gobernante es el encargado de velar por el bien del Estado<sup>81</sup>.

A continuación, el autor enumera los requisitos referidos al *ius in bello*: en primer lugar, la guerra debe ser conducida con intención recta. De acuerdo con Tomás de Aquino, “se requiere que la intención de los que luchan la guerra sea justa, es decir que sea una intención que pretenda promover el bien o evitar el mal”<sup>82</sup>. Vitoria, por su lado, propone juzgar la intención basándose en la idea del bien común: la intención debe ser tal que la finalidad de la guerra apunte claramente a la consecución del bien común<sup>83</sup>.

En segundo lugar, la guerra debe ser conducida de manera correcta. Este requisito incluye una exigencia de proporcionalidad: que el mal causado no sea mayor que el bien que se pretende conseguir. Además, se considera que “en el transcurso de la guerra, no se debe cometer ningún acto que sea intrínsecamente inmoral”<sup>84</sup>. Uno de estos actos “inmorales” sería la muerte de inocentes. Este aspecto es tratado con detalle por Vitoria, que usa las categorías *nocens* e *innocens* para distinguir entre combatientes y no combatientes. La conclusión de Vitoria es que “nunca es lícito matar directa e intencionadamente a un inocente”<sup>85</sup>, pero sí es lícito matar a inocentes accidentalmente cuando no se puede distinguir entre población combatiente y no combatiente, o cuando la acción tiene una relación directa con la victoria<sup>86</sup>. Sobre este aspecto, Dorothy Day y los colaboradores del *Catholic Worker* defenderán que la guerra moderna se caracteriza por la ausencia de distinción entre combatientes y no combatientes a la hora de planear los ataques. Vitoria escribía en un contexto en que lo habitual era poder diferenciar a la población civil de la combatiente, pero ahora era justo al contrario; esto hacía que la muerte de inocentes ya no se pudiera considerar *accidental*. Por eso Francis Burke observaba que “este

---

<sup>81</sup> Cfr. ARCOS CABRERA, C., “Sobre la guerra: diálogo entre clásicos”, *op. cit.*, p. 84.

<sup>82</sup> TOMÁS de Aquino, *Suma Teológica*, *op. cit.*, Parte II-IIae, q. 40. 1.

<sup>83</sup> VITORIA, F., *Relectio de Iure Belli*, *op. cit.*, q. 3. 3, p. 125.

<sup>84</sup> CALLAHAN, William M., “Ethics of Modern War Discussed in Brooklyn” en *CW*, diciembre de 1935, pp. 3, 6.

<sup>85</sup> VITORIA, F., *Relectio de Iure Belli*, *op. cit.*, q. 4 (II). 1, p. 165.

<sup>86</sup> *Ibid.*

requisito por sí solo convierte cualquier guerra moderna, con sus horribles instrumentos de destrucción, en inmoral”<sup>87</sup>. Además, William Callahan recordaba que hablar de proporcionalidad cuando se trataba de vidas humanas era un absurdo: “¿qué cosa material puede ser proporcional a un alma humana?”<sup>88</sup>

Como vemos, el *Catholic Worker* aprovechó el conflicto italo-etíope para abrir un debate sobre la guerra justa y el pacifismo. Los colaboradores que escribieron no lo hicieron de modo abstracto, sino aplicando los principios generales al conflicto concreto que se estaba viviendo en ese momento, lo cual abrió la puerta a la polémica pero también a la “clarificación del pensamiento”<sup>89</sup>. Por respeto a la tradición de la Iglesia se dio cabida a la teoría de la guerra justa, pero precisamente en su aplicación concreta es donde se fue viendo que podía llevar a resultados dolorosos o injustos, o que había quedado obsoleta por los medios de la guerra moderna. Por ello, se irá abriendo la puerta al pacifismo, que se entenderá más coherente con el mensaje evangélico y mejor protector de la vida humana.

#### b) La Guerra Civil Española (1936-1939)

Cuando estalló la Guerra Civil española, la opinión pública americana se vio claramente dividida. Los sectores más afines al comunismo y al anarquismo apoyarían sin reservas a la República, así como los grupos progresistas moderados. Las iglesias cristianas protestantes, en general, también se alinearon con la República, así como los judíos, más aun conforme se empezaban a ver los horrores del antisemitismo en los regímenes fascistas. Por su lado, los católicos, junto con los sectores más recelosos del comunismo, se inclinaron por el apoyo a Franco, por varias razones. En primer lugar, veían que el “Frente Nacional” defendía la España tradicional, la de los grandes santos y reyes, ignorados por la mayoría protestante americana.

---

<sup>87</sup> BURKE, F., “Italy Invades Ethiopia; Christian Nation Succumbs to Pagan Ethics of War” en *CW*, octubre de 1935, pp. 1, 6.

<sup>88</sup> CALLAHAN, W., “‘Justifiable’ War” en *CW*, abril de 1935, p. 3.

<sup>89</sup> *LS*, p. 185.

Además, la amenaza de una *conspiración comunista atea* convertía las acciones del frente franquista, ya no solo en una defensa de esa España tradicional, sino en una defensa directa de la Iglesia<sup>90</sup>. Además, los americanos católicos veían en las políticas anticlericales de la república española demasiadas similitudes con lo que había sucedido en México<sup>91</sup>, y también era un hecho que muchos de ellos, especialmente los de origen italiano o alemán, simpatizaban con el fascismo<sup>92</sup>. En definitiva, en Estados Unidos, el sentimiento mayoritario era que Franco y los nacionales representaban la España católica. En algunos foros se utilizaban expresiones como “cruzada” o “guerra santa”<sup>93</sup>.

Dorothy Day escribió por primera vez sobre el conflicto español en septiembre de 1936, dos meses después del golpe de Estado contra el gobierno republicano. Los actores políticos y religiosos no tardaron en decidirse por uno u otro de los bandos: “En todas partes se propaga la controversia. El tema del que más se habla hoy en día es de la pobre España empapada de sangre. Los comunistas condenan con contundencia a los rebeldes como fascistas y traidores a su clase. Los católicos se indignan cada vez más ante los excesos de los republicanos y gritan ‘Anticristo’”<sup>94</sup>. Pero Day no quería hacer juicios precipitados: “¿Quién tiene la razón y quién está equivocado? Nos inclinamos a pensar que el tema no está tan claro como para que alguno de los dos bandos esté capacitado para condenar al otro justificadamente. Hay mucha razón y mucha equivocación en ambos bandos”<sup>95</sup>.

Nuestra autora se mostraba del lado de las víctimas. Para ella era especialmente trágico el hecho de que un pueblo tradicionalmente unido por la confesión católica ahora estuviera dividido, y veía en esto el mismo cuerpo de Cristo partiéndose por la mitad. Recordaba las palabras que el papa san Clemente de Roma dirigía a los cristianos de Corinto: “¿Por qué, pues, separamos y dividimos los miembros de

---

<sup>90</sup> LEBRUN, J., *The Role of the Catholic Worker Movement*, *op. cit.*, p. 55.

<sup>91</sup> Una revolución iniciada en 1910 que había dado lugar a un régimen marcadamente anticlerical.

<sup>92</sup> LEBRUN, J., *The Role of the Catholic Worker Movement*, *op. cit.*, p. 57.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>94</sup> DAY, D., “The Mystical Body and Spain” en *CW*, septiembre de 1936, p. 4.

<sup>95</sup> *Ibid.*

Cristo, y causamos disensiones en nuestro propio cuerpo, y llegamos a este extremo de locura? ¿Es que olvidamos que somos miembros los unos de los otros?<sup>96</sup> [...] El pueblo español, mayoritariamente católico, se ha visto atrapado en un remolino de ambiciones políticas y se ve forzado a tomar partido. Siguiendo los ‘ideales’ expuestos por sus líderes, matan, mutilan y torturan a sus compañeros. Esto no es una condena. Es un grito de angustia, el gemido de quien ve a su hermano en agonía”<sup>97</sup>.

Las palabras de Peter Maurin sobre la Guerra Civil Española son contadas. Él prefirió ofrecer un pequeño bagaje histórico que pronunciarse sobre el conflicto de manera categórica. La aversión de la República hacia el papel de la Iglesia en la vida pública era un hecho constatado y que muchos católicos consideraban una afrenta injustificable. Maurin trataba de retrotraerse al tiempo anterior a la República, haciendo notar que los españoles de clases acomodadas, entre los cuales se encontraban muchos católicos, no habían hecho nada por los desfavorecidos en tiempos de abundancia, y ahora estaban recogiendo los frutos de su inacción<sup>98</sup>. Maurin también se lamentaba ante el hecho de que no se planteara resolver el conflicto de manera pactada y que las partes mostraran “más fe en el poder de la espada que en el poder de la palabra”<sup>99</sup>.

Dorothy Day opinaba que el rápido posicionamiento de los católicos en favor de Franco no ayudaba al pueblo español: “España no necesita publicidad favorable a los rebeldes. Tampoco necesita condena a los republicanos. Lo que necesita son las oraciones del resto del Cuerpo Místico, ruegos a Dios para que los miembros dejen de odiarse y llamadas a su Hijo para que apreciemos el amor que Él nos enseñó”<sup>100</sup>. Nuestra autora instaba a los lectores a hacer el esfuerzo heroico de poner amor donde había tanto odio: “olvidad vuestra rabia. Dejad morir vuestra indignación. Recordad que el cuerpo se está partiendo por la mitad y que la única solución es el amor. Mostremos

---

<sup>96</sup> Clemente de Roma, *Primera Epístola a los Corintios*, XLVI.

<sup>97</sup> DAY, D., “The Mystical Body and Spain” en *CW*, septiembre de 1936, pp. 1, 4.

<sup>98</sup> MAURIN, P., “If” en *CW*, octubre de 1936, p. 3.

<sup>99</sup> MAURIN, P., “Spaniards and Moors” en *CW*, diciembre de 1937, p. 8.

<sup>100</sup> DAY, D., “The Mystical Body and Spain” en *CW*, septiembre de 1936, p. 4.

nuestro amor orando humildemente a la fuente del amor para que intervenga en la causa del cuerpo del cual Él es la cabeza”<sup>101</sup>.

Dos meses después, en noviembre de 1936, viendo que el conflicto se agravaba, Day decidió que era momento de pronunciarse, y lo hizo declarando la neutralidad del periódico y la defensa firme de la paz. Ella oponía el mensaje pacífico de Jesucristo a la situación internacional del momento, y especialmente a lo que estaba ocurriendo en España: “[E]l mundo entero piensa en la ‘fuerza’ para vencer. Los fascistas, al igual que los comunistas, creen que solo mediante el derramamiento de sangre pueden alcanzar la victoria”<sup>102</sup>. Esto estaba en contradicción con la visión cristiana, que en ocasiones también requeriría “el sufrimiento y el derramamiento de sangre”, pero como fruto de un sacrificio propio, nunca como consecuencia de un acto de violencia dirigido a otro<sup>103</sup>.

En diciembre de 1936 el *Catholic Worker* reimprimía un artículo de la revista *Esprit* sobre la guerra civil<sup>104</sup>. El autor, Alfredo Mendizábal (1897-1981), era catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad de Oviedo y co-fundador del grupo *Esprit* en España. Es considerado un importante representante del “personalismo hispano” y del paradigma iusfilosófico de la “tercera España”<sup>105</sup>. Su negativa a apoyar a uno de los dos bandos en la guerra le costó su puesto y más tarde el exilio, primero en Francia y luego en Estados Unidos. La postura de Mendizábal durante la guerra se resume en una serie de negaciones y afirmaciones: las negaciones, al fascismo, al comunismo y al conservadurismo anti-republicano; las afirmaciones, a la

---

<sup>101</sup> *Ibid.*

<sup>102</sup> DAY, D., “The Use of Force” en *CW*, noviembre de 1936, p. 4.

<sup>103</sup> *Ibid.*

<sup>104</sup> MENDIZÁBAL, Alfredo (JOHNSON, Stephen, trad.), “Spanish Catholic Flays Both Sides!” en *CW*, diciembre de 1936, pp. 1, 8. V. A. M., “Double Refus” en *Esprit*, noviembre de 1936, pp. 320-330. Eileen Egan cuenta que fue el mismo Emmanuel Mounier quien les reenvió el artículo, pero esto nos parece dudoso, pues, aunque *Esprit* sí contenía algunos artículos sobre el *Catholic Worker*, ninguno de ellos estaba escrito por Mounier. EGAN, E., “Dorothy Day. Pilgrim of Peace” en COY, P., *A Revolution of the Heart*, *op. cit.*, p. 76.

<sup>105</sup> RIVAYA GARCÍA, Benjamín, “Personalismo, democracia cristiana y filosofía del Derecho: Alfredo Mendizábal Villalba” en *Anuario de Filosofía del Derecho XI* (1994), p. 514.



religiosidad, al Estado de Derecho, a la justicia social y al antimilitarismo<sup>106</sup>.

Encontramos muchas similitudes entre la figura de Mendizábal y la de Day, pese a las diferentes circunstancias que les tocó vivir. Aquel, al igual que esta, hacía suyos los postulados del personalismo francés, y cuando hablaba de revolución, reconocía que el primer cambio debía producirse en el de corazón<sup>107</sup>. También encontramos en el español un compromiso personal unido a su reflexión intelectual, y una desconfianza ante quienes querían “acabar con las guerras por medio de la guerra”. Él pensaba que la paz nunca se lograría con “el aplastamiento del adversario”, ni usando “insidia, falsedad e injuria”, sino con el reinado de la justicia. Por su formación como jurista, Mendizábal veía la instauración del Estado de Derecho como instrumento esencial para la consecución de la justicia<sup>108</sup>.

En su artículo publicado en *Esprit* y que el *Catholic Worker* tradujo, el español escribía en la línea de imparcialidad del periódico estadounidense. “Tomar partido por alguien en estas circunstancias sería para mí en cierto modo renunciar a esa independencia que es marca del cristiano en el mundo. [...] Esta postura imparcial es, lo sé muy bien, también la más incómoda, pues uno recibe golpes de las dos partes”<sup>109</sup>. Mendizábal quería ser una voz que gritara por la paz, aunque fuera la única. “Cuando no se escucha ninguna voz de paz, cuando nadie piensa ya en la fraternidad ni en los deberes de caridad entre los hombres que se han convertido en enemigos, cuando cada uno busca a su hermano solo para matarlo, es entonces cuando la presencia del cristiano debe hacer honor al mayor escándalo, al escándalo de la verdad”<sup>110</sup>.

Ambos bandos cometían actos bárbaros en pro de una supuesta defensa de la cultura o de la religión, cosa que a Mendizábal le parecía deleznable. Opinaba que el nombre de Cristo no podía usarse como grito de guerra, y denunciaba las acciones de los carlistas: “Los

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, pp. 505-510.

<sup>107</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 510-511.

<sup>108</sup> MENDIZÁBAL, A., cit. en *Ibid.*, pp. 498-511.

<sup>109</sup> V. A. M., “Double Refus”, *op. cit.*, p. 321.

<sup>110</sup> *Ibid.*

combatientes lanzan el grito de ‘¡Viva Cristo Rey!’; ese grito que debería ser de paz y de amor, se ha convertido en grito de guerra y odio”<sup>111</sup>.

En la terminología de la guerra justa, el autor consideraba que las fuerzas de Franco eran sin duda los agresores, por lo que la República tenía derecho a defenderse. Pero las acciones del bando republicano fueron más allá del derecho de legítima defensa por los abusos que se cometieron. Su “justo derecho de resistencia” se perdió por estos excesos<sup>112</sup>.

Había un hecho especialmente dramático en la guerra española, que sería cada vez más frecuente en las guerras del siglo XX: la militarización de toda la sociedad. Mendizábal se declaraba “siempre y en todo lugar contrario al militarismo. Pero el militarismo de los civiles es aún más temible que el de los militares. ¿Cuál será el lugar para el espíritu, que es la libertad, en esta sociedad corporativizada, uniformada y militarizada por un sistema autoritario omnipotente y omnipresente?”<sup>113</sup>.

Mendizábal no hacía concesiones al bando nacional, como sí hacían muchos católicos: “Se plantea una cuestión pesada sobre el régimen que viene. Se ha hecho de esta guerra una suerte de cruzada contra el comunismo, cruzada declarada, además, por aquel que es el menos adecuado para conducirla, por este dictador que ha comenzado plegando los brazos de la Cruz verdadera, deformando el signo de la salvación para convertirlo en signo de opresión”<sup>114</sup>. El autor hacía una crítica a las “dos dictaduras” a las que España se veía abocada. “Si queremos quedar libres del bolchevismo, si no queremos quedar inmersos en el caos de la anarquía, no es para erigir nuevos ídolos como aquellos que nos amenazan en un futuro fascista. El tiempo presente ofrece al cristiano la dura necesidad de tener que salvaguardar (contra todo y si hace falta contra todos) la independencia de lo

---

<sup>111</sup> *Ibid.*, pp. 321 y 324.

<sup>112</sup> *Ibid.*, pp. 325-6.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 326.

<sup>114</sup> Seguramente se refería a la esvástica. *Ibid.*, p. 329.

espiritual y la libertad del hombre indisolublemente ligada a la dignidad de la persona”<sup>115</sup>.

Alfredo Mendizábal fue expulsado de la Universidad por el ejército franquista y se negó a participar en la guerra. Ya exiliado en París, le pidieron su adhesión a la causa republicana, y él respondió que no apoyaría a ninguno de los dos bandos. Dirigió el “Comité Español por la Paz Civil”, desde donde envió numerosas propuestas de mediación a uno y otro bando, que fueron ignoradas. El grupo *Esprit* español se disolvió a causa de la guerra<sup>116</sup>.

En 1938, el conflicto persistía y Day seguía defendiendo la neutralidad del periódico. Por supuesto, le apenaban profundamente los ataques que se dirigían directamente contra los católicos, como había sucedido en México y ahora estaba sucediendo en España, pero esto no justificaba que la Iglesia empuñara las armas y creara más destrucción. Nuestra autora se veía en dificultades cada vez que trataba de escribir en contra del uso de la violencia, sabiendo el sufrimiento por el que pasaban las víctimas: “Todos sabemos que existe una aterradora persecución de la religión en España. Las iglesias han sido destruidas y desacralizadas, y muchos sacerdotes y monjas han sido torturados y asesinados. A la luz de estos hechos, es muy difícil escribir de la manera en que lo hacemos. Es una locura, parece una demencia, decir, como hacemos nosotros: ‘nos oponemos al uso de la fuerza como medio para solucionar las disputas personales, nacionales o internacionales’”<sup>117</sup>.

Sin embargo, para ella, todo el que usa las armas para defender a la Iglesia, además de contravenir las enseñanzas de Jesucristo, denota una falta de confianza en Dios muy parecida a los que se burlaban de Jesús en su crucifixión y le decían: “Sálvate a ti mismo, si eres hijo de Dios, y baja de la cruz”<sup>118</sup>. “Cristo está siendo crucificado hoy, todos los días. ¿Le pediremos, como el mundo incrédulo, que se baje de la cruz? ¿O más bien, como hermanos suyos, ‘completaremos los sufrimientos de

---

<sup>115</sup> *Ibid.*

<sup>116</sup> RIVAYA GARCÍA, B., “Alfredo Mendizábal Villalba”, *op. cit.*, p. 515.

<sup>117</sup> DAY, D., “Explains CW Stand on Use of Force” en *CW*, septiembre de 1938, pp. 1, 4.

<sup>118</sup> Mateo 27, 42. Cfr. DAY, D., “The Use of Force” en *CW*, noviembre de 1936, p. 4.

Cristo' con alegría?"<sup>119</sup> En definitiva, Day condenará siempre el uso de la fuerza para defender a la Iglesia: "La Iglesia católica no puede ser destruida en España ni en México. Pero nosotros no creemos que la fuerza de las armas pueda salvarla. Creemos que si Nuestro Señor estuviera vivo hoy, diría como le dijo a San Pedro: 'aparta tu espada'<sup>120,121</sup>.

Dorothy Day, siempre en busca de los ejemplos concretos, veía que el testimonio de las personas sencillas, que no cuentan con medios ni para atacar ni para defenderse, pero que aun así son capaces de mostrar comportamientos heroicos en situaciones críticas, llegando a entregar su vida por salvar otras, siempre había levantado sentimientos de admiración entre la gente. Sin embargo, ahora se habían cambiado las tornas, en su opinión por influencia del comunismo, y pasaba a ser digno de admiración el que usaba más fuerza contra el enemigo y no el que estaba dispuesto a soportar mayor sacrificio. "La semana pasada invitaron a un delegado español de los republicanos a un mitin de la oposición. Cuando contaron la situación de hombres desarmados –no por principio, sino porque no tenían armas-, que luchaban cuerpo a cuerpo contra el enemigo para contenerlo, los veinte mil presentes vitorearon al unísono. [...] Pero ahora los comunistas nos enseñan que solamente usando la fuerza, solo matando a nuestros enemigos –no amándolos, ni entregándonos hasta la muerte, ni rindiéndonos a la Cruz-, venceremos"<sup>122</sup>. En este texto, Day responsabilizaba a los comunistas por la propagación de la idea de que una lucha constante y a muerte contra los enemigos del propio grupo era necesaria para alcanzar la justicia. Sabemos que ella no cargaba al comunismo con la culpa de los males de España, pero tampoco negaba que, en su justificación de la violencia contra toda fuerza que impidiera a los trabajadores ganar la lucha de clases, algo que escuchaba constantemente en Union Square, los comunistas difundían una mentalidad que propiciaba la violencia.

---

<sup>119</sup> *Ibid.*

<sup>120</sup> Juan 18, 11.

<sup>121</sup> DAY, D., "The Use of Force" en *CW*, noviembre de 1936, p. 4.

<sup>122</sup> *Ibid.*

De todos modos, la confianza en el uso de la fuerza ya se había apoderado de los dos bandos en la Guerra Civil. El conflicto persistía dos años después, y nuestra autora escribía: “Mientras los hombres confíen en el uso de la fuerza, solo la fuerza que sea superior, la más salvaje y brutal, será la que venza al enemigo. Usamos sus armas y nos hemos de asegurar que nuestra fuerza es más salvaje y bestial que la suya. Mientras confiemos en la fuerza, estaremos implorando una victoria por la fuerza”<sup>123</sup>. Day recordaba que el uso de la fuerza era condenable en los dos bandos, pero en el caso de los católicos la culpa se agravaba porque estaban contraviniendo sus propios principios: “negamos los medios –la oración y los sacramentos- a través de los cuales se pueden vencer ejércitos enteros. ‘No es un gran ejército el que salva a los reyes’<sup>124</sup>, dijo David. ‘Proceded como ovejas y no como lobos’<sup>125</sup>, dijo san Juan Crisóstomo”<sup>126</sup>.

Con la mirada siempre puesta en las víctimas, Dorothy Day confiaba en que el pueblo, viéndose atrapado en el conflicto, clamara por un fin a la violencia. “Si dos mil personas han sufrido el martirio en España, ¿está ese sufrimiento expiado por la muerte de 90.000 personas en la Guerra Civil? ¿No gritarán estos mártires contra otro derramamiento de sangre?”<sup>127</sup>

A pesar de todo, nuestra autora trataba de ser comprensiva con los que optaban por el uso de la fuerza. No se veía en posición de juzgar como persona al que se veía impelido a empuñar las armas<sup>128</sup>. Pero, al tiempo que mostraba su comprensión desde el punto de vista “humano”, recordaba a los lectores que el cristiano aspira a algo más: “Desde el punto de vista humano los hombres hacen bien en defender su fe y su país. Pero desde la perspectiva sobrenatural tenemos el ‘mejor camino’, el camino de los santos, el camino del amor. ¿Quién de aquellos que están cuestionando la postura del *Catholic Worker* despreciaría el camino cristiano, el camino de los santos? Ni uno

---

<sup>123</sup> DAY, D., “Explains CW Stand on Use of Force” en *CW*, septiembre de 1938, p. 4.

<sup>124</sup> Salmo 33, 16.

<sup>125</sup> San Juan Crisóstomo, *Homilía XXXIII*.

<sup>126</sup> DAY, D., “Explains CW Stand on Use of Force” en *CW*, septiembre de 1938, p. 4.

<sup>127</sup> DAY, D., “The Use of Force” en *CW*, noviembre de 1936, p. 4.

<sup>128</sup> DAY, D., “Explains CW Stand on Use of Force”, en *CW*, septiembre de 1938, p. 4.

solo”<sup>129</sup>. Ante la tensión entre lo que es humanamente aceptable y lo sobrenatural, Dorothy Day siempre resuelve en favor de lo segundo, y tratará de que en su vida prevalezca el camino cristiano al “camino de los hombres”. Para esto es necesario un entrenamiento, una preparación: “Es necesario que haya un desarme del corazón. [...] El alma necesita ejercicio tanto como el cuerpo y si no ejercitamos ahora nuestra alma en la oración, seremos débiles e incapaces de afrontar los retos que nos esperan”<sup>130</sup>.

Firme en su imparcialidad, Day denunciaba los errores de los dos bandos: “No pedimos por la victoria de Franco en España, una victoria ganada con la ayuda del hijo de Mussolini<sup>131</sup>, que disfruta de los bombardeos; con la ayuda de Mussolini, que se opone al Santo Padre con sus declaraciones sobre el ‘racismo’; con la ayuda de Hitler, que persigue a la Iglesia de Alemania. Tampoco pedimos por la victoria de los republicanos, los líderes anarquistas, comunistas y anti-Dios que intentan destruir la religión. Pedimos por el pueblo español, todos ellos nuestros hermanos en Cristo, todos ellos templos del Espíritu Santo, todos ellos miembros o potenciales miembros del Cuerpo Místico de Cristo”<sup>132</sup>.

Aunque los escritos de Day resultaron incómodos para muchos lectores, algunos amigos y colaboradores prominentes del *Catholic Worker* apoyaron la postura defendida por el periódico. El padre Virgil Michel, impulsor del movimiento litúrgico en Estados Unidos<sup>133</sup>, escribió a Dorothy Day para decirle que pocas cosas le habían dado “más consuelo que su excelente artículo ‘Sobre el uso de la fuerza’<sup>134</sup>. Siga con este buen trabajo sin importar lo que digan las lenguas viperinas. Esa es la manera en que el mismo Cristo actuaba”<sup>135</sup>. Eric Gill (1882-1940) felicitó al periódico por el artículo de *Esprit* que había reimprimido, diciendo que le parecía lo mejor que se había escrito

---

<sup>129</sup> *Ibid.*

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>131</sup> Bruno Mussolini (1918-1941), participó en las guerras de italo-etíope, española y en la Segunda Guerra Mundial, donde murió en un accidente de avión.

<sup>132</sup> DAY, D., “Explains CW Stand on Use of Force” en *CW*, septiembre de 1938, p. 7.

<sup>133</sup> Cfr. p. 127 de la presente tesis.

<sup>134</sup> DAY, D., “The Use of Force” en *CW*, noviembre de 1936, p. 4.

<sup>135</sup> MICHEL, V., cit. en MILLER, W., *Dorothy Day, A Biography*, op. cit., p. 316.

sobre la guerra civil española<sup>136</sup>. Luigi Sturzo<sup>137</sup> colaboraba en el *Catholic Worker* con una carta en la que afirmaba que la guerra no podía considerarse necesaria o inevitable en ningún caso. “No creemos en la necesidad de ninguna guerra, ya sea invocada en nombre de la religión o en nombre de la nación, en nombre del bien o en nombre de la patria. ¿Ha sido la guerra en algún caso resultado de un destino inevitable? Algunos creen en esa inevitabilidad de la guerra... Nosotros no”<sup>138</sup>. Otros intelectuales católicos europeos, como François Mauriac (1885-1970) o Georges Bernanos (1888-1948), también optaron por la imparcialidad. Condenaban a Franco por su fascismo, pero no podían abrazar la causa de la República por su anticlericalismo y sus conexiones con el comunismo, por lo que condenaban a ambos bandos por sus excesos<sup>139</sup>. Jacques Maritain escribió un artículo titulado “Pensamientos de un francés sobre los acontecimientos en España”, que envió a Day, aunque luego le pidió que no lo publicara. En él defendía que la guerra en España era decididamente todo menos una “guerra santa” y que introducir esa ficción en el conflicto “crearía heridas morales y enemistades incurables”<sup>140</sup>. Maritain creía que una guerra jamás podía llamarse santa porque eso era situarla en el terreno de lo sagrado, y la guerra siempre quedaba en el terreno de lo profano<sup>141</sup>.

A pesar de estas muestras de apoyo, no es difícil imaginar cómo fue la reacción de la mayoría de los lectores del periódico, así como la opinión pública católica, al ver la postura que había promovido directamente Dorothy Day. El *Catholic Worker* recibió numerosas cartas en las que era criticado por su insolidaridad con los católicos

---

<sup>136</sup> GILL, Eric, “Letter” en *CW*, febrero de 1937, p. 5.

<sup>137</sup> Luigi Sturzo (1871-1959), sacerdote italiano opuesto al fascismo y exiliado a EEUU por el triunfo de éste en su país; fundador del Partido Popular italiano.

<sup>138</sup> STURZO, Luigi, “Is War Necessary?” en *CW*, Marzo 1938, p. 1. En septiembre del mismo año publicaba “Cost of War in Spain. Estimates Tremendous Losses on Both Sides and Proves Neither Benefits” en *CW*, septiembre de 1938, pp. 1, 7.

<sup>139</sup> LEBRUN, J., *The Role of the Catholic Worker Movement*, *op. cit.*, p. 61.

<sup>140</sup> MARITAIN, J., cit. en MILLER, W., *Dorothy Day, A Biography*, *op. cit.*, p. 316.

<sup>141</sup> MARITAIN, J., (ADAMSON, Margot R., trad.) “Maritain on Spain” en *CW*, noviembre de 1937, p. 7.

españoles y Day era atacada por su tozudez<sup>142</sup>. Algunas de estas cartas mostraban lo que ya era un creciente antisemitismo ligado al fascismo anticomunista, y que muchos querían también unir al cristianismo<sup>143</sup>.

Las ventas del periódico se vieron afectadas, sobre todo porque se cancelaron suscripciones de parroquias y de colegios, que solían pedir los ejemplares por decenas. Day veía que muchos lectores se sentían incómodos con el hecho de que el *Catholic Worker* se metiera en temas polémicos. “Una cosa era que nos preocupáramos por los pobres durante los peores años de la depresión, pero otra cosa era que dijéramos que no íbamos a apoyar una política de ‘todo vale’ cuando el ‘comunismo ateo’ se exportaba de Rusia a España”<sup>144</sup>.

Por alguna razón, la tirada del periódico siguió subiendo hasta alcanzar su punto máximo en mayo de 1938, cuando se imprimieron 190.000 ejemplares<sup>145</sup>. Desde entonces, las ventas empezaban a bajar de manera constante hasta reducirse prácticamente a la mitad en el año siguiente.

La Asociación de Prensa Católica (*Catholic Press Association*), de la que el *Catholic Worker* formaba parte, firmó en 1937 una declaración conjunta, a instancias de la revista *America*, en la que daba apoyo pleno a Franco<sup>146</sup>, y el *Catholic Worker* fue expulsado por no apoyar esta resolución<sup>147</sup>.

Los sectores progresistas de Estados Unidos apoyaban casi con la misma ausencia de reservas a la República, pues veían la guerra

---

<sup>142</sup> Cfr. MILLER, W., *Dorothy Day, A Biography, op. cit.*, p. 315.

<sup>143</sup> COCOT, Paul, “A Protest and an Answer on Spain” en *CW*, febrero de 1937, p. 6.

<sup>144</sup> DAY, D., cit. en COLES, R., *Dorothy Day. A Radical Devotion, op. cit.*, p. 80.

<sup>145</sup> La primera tirada del periódico, en mayo de 1933, había sido de 2.500 ejemplares. La acogida fue muy buena y antes de terminar el año ya se imprimían 25.000 ejemplares. Se alcanzaron 35.000 en 1934 y 100.000 en 1935. Cfr. S. f., “From 2,500 to 35,000 Copies Marks First Anniversary of the Catholic Worker” en *CW*, mayo de 1934, pp. 1, 3 y “Rise From 2,500 to 100,000 Marks Two Years’ Growth of the Catholic Worker” en *CW*, mayo de 1935, pp. 1, 6.

<sup>146</sup> *America* publicaba en 1936 un editorial en el que decía que derrocar al régimen republicano sería una “bendición”. La victoria de la República significaría la instauración del comunismo en España, una “infección” para la Europa del sur. Editorial, “Perils of a Communist Victory in Spain” en *America*, 8 de agosto de 1936, pp. 420-421.

<sup>147</sup> Muchos años después les pidieron que volvieran pero lo rechazaron. Cfr. LEBRUN, J., *The Role of the Catholic Worker Movement, op. cit.*, p. 69.



sencillamente como una batalla entre el fascismo y la democracia<sup>148</sup>. En 1937, “150 American liberals” dirigían una carta abierta a la Iglesia española, publicada en el *New York Times*, en la que decían: “Está claro que el conflicto español es [una lucha] entre las fuerzas de la democracia y el progreso social, por un lado, y las fuerzas del privilegio especial y sus aliados fascistas, por otro”<sup>149</sup>.

Las opiniones estaban tan polarizadas que el *Catholic Worker* fue uno de los pocos grupos que apoyó la decisión de Franklin D. Roosevelt de declararse neutral y mantener el embargo a España (en este caso la decisión sería más comprendida por los conservadores que por los progresistas, pues los primeros no esperaban un apoyo oficial del gobierno a Franco, pero los segundos sí asumían que su país se iba a posicionar con la República). Cuanto más avanzaba el conflicto, menos justificable podía ser el apoyo a cualquiera de las dos partes<sup>150</sup>.

El *Catholic Worker* no fue la única publicación católica que se mostró imparcial en la guerra, pero sí fue la que defendió esta postura con una firmeza constante. Entre las publicaciones católicas que también mostraron reservas hacia Franco destaca *Commonweal*, que en un principio apoyó el levantamiento, pero después de cambiar de director a George Shuster defendió la neutralidad. La revista se lamentaba ante la crueldad con la que se estaba librando la guerra en los dos bandos, pero era especialmente doloroso ver el daño infligido a la Iglesia. Nunca se declararon abiertamente pro-Franco, pero sí que daban acogida a artículos especialmente preocupados por el avance del comunismo. En cualquier caso, cuando se proclamaba la neutralidad no se hacía por fidelidad al pacifismo radical del que el *Catholic Worker* hacía gala, sino porque veían imposible decidirse por uno de los bandos, ya que uno representaba el fascismo y el otro el comunismo, dos males a evitar por igual<sup>151</sup>.

---

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>149</sup> VV. AA., “Open Letter to Spanish Hierarchy’s Recent Views of War” en *The New York Times*, 4 de octubre de 1937, p. 12.

<sup>150</sup> S. f., “The Gadfly” en *CW*, enero de 1939, p. 2. LEBRUN, J., *The Role of the Catholic Worker Movement*, *op. cit.*, p. 65.

<sup>151</sup> Editorial “Civil War in Spain and the United States” en *Commonweal*, 24 de junio de 1938, pp. 229-230. Cfr. también PINEDA, E. R., “Chaos in Spain” en

Day pronto se dio cuenta de que el *Catholic Worker* no debía dedicarse solo a declararse neutral y a clamar por la paz en el ambiente estadounidense, debía lograr que su mensaje de paz llegara a España. Por encima de todo, anhelaba hacer algo por que las matanzas se detuvieran, aunque solo fuera por un día. En marzo de 1937 se publicaba un artículo en el que se introducía un nuevo concepto en el periódico: la “tregua de Dios”. Esta idea venía de la época feudal, cuando Europa era un campo de batalla infestado de guerras privadas. El Concilio de Elna, Francia, en 1207, prohibió las hostilidades desde los sábados por la noche hasta los lunes por la mañana. Esta prohibición se extendió después a otras festividades: los jueves (por la Ascensión), los viernes (por la Pasión) y los sábados (por la Resurrección). Más adelante se incluyeron el Adviento y la Cuaresma. La tregua de Dios se expandió de Francia a Italia y Alemania<sup>152</sup>.

En marzo de 1937, el *worker* Stephen Johnson tuvo la idea de componer un cablegrama<sup>153</sup> y dirigirlo a España. Su contenido fue publicado en el ejemplar del mes siguiente. “En nombre de Cristo crucificado y resucitado, por la gloria de Dios y el honor de España, os pedimos que deis ejemplo al mundo observando la ‘tregua de Dios’ en esta Semana Santa”<sup>154</sup>; firmaban Dorothy Day y los demás editores del periódico. Tradujeron el mensaje al español y lo enviaron a diversos contactos en España con suficiente tiempo.

Nunca se supo a ciencia cierta si el cablegrama se recibió o cuánto se difundió, pero lo cierto es que ese Sábado Santo el *New York Times* traía la noticia de que durante el Viernes Santo no se había disparado un solo tiro desde el frente de Madrid, lo cual era sorprendente dado que ninguna otra festividad cristiana se había respetado en lo que llevaban de año. El artículo contaba: “Este ha sido un triste Viernes Santo, pero al menos ha sido uno de los días más pacíficos desde que

---

*Commonweal*, 9 de octubre de 1936, pp. 551-554, ARRUPE, Pedro, “Spanish War Phsicology” en *Commonweal*, 9 de enero de 1937, pp. 377-379 y SCHUSTER, George, “Some Reflections on Spain” en *Commonweal*, 2 de abril de 1937, pp. 625-627.

<sup>152</sup> S. f., “Truce of God” en *CW*, marzo de 1937, p. 7.

<sup>153</sup> Un cablegrama es un telegrama transmitido por cable submarino.

<sup>154</sup> S. f., “Truce of God” en *CW*, abril de 1937, p. 7.

empezó el asedio hace casi cinco meses. La artillería del general Francisco Franco no bombardeó la ciudad, y sus aviones no la sobrevolaron, como sucede en Navidad, año nuevo y la Epifanía. [...] Hoy no ha pasado nada de interés en los frentes de Madrid. Ha habido tan poca lucha, de hecho, que los soldados republicanos del frente de la universidad han dejado sus trincheras esta mañana y han jugado a fútbol a unos pocos metros de las líneas insurgentes. El enemigo debe haberlos visto, pero nadie ha disparado un solo tiro. Incluso las guerras civiles tienen sus momentos caballerescos”<sup>155</sup>.

Dorothy Day se mantuvo siempre firme en su postura aunque, como hemos visto, acarrearía mala fama al movimiento. Sí se quejaba de una cosa: “Muchas veces nos han citado incorrectamente o han sacado de contexto y tergiversado algunas frases de los artículos o de charlas, y nuestros amigos nos han escrito afligidos diciendo que nuestra actitud parecía estar en desacuerdo con la de los líderes católicos”<sup>156</sup>. Mike Gold (1894-1967), amigo de juventud de Dorothy Day que en ese tiempo era editor del comunista *Daily Worker*, había dicho poco después: “El amor fraternal que el *Catholic Worker* predica sería más entendible si no hubieran sido pro-Franco durante la Guerra Civil Española”. Day respondía: “Por supuesto, nosotros no éramos pro-Franco, sino pacifistas, seguidores de Gandhi en nuestra lucha por construir un espíritu de no-violencia. Pero en aquellos días nos daban por los dos lados; era una guerra santa para la mayoría de los católicos, igual que la revolución mundial es una guerra santa para los comunistas”<sup>157</sup>.

“Pacifismo no es pasividad”<sup>158</sup>, recordaba constantemente nuestra autora, y la adopción de una estricta neutralidad durante la guerra se debió a que los dos bandos ejercieron una brutal violencia. Es de suponer que, si no se hubiera producido el golpe de Estado y la República hubiera seguido adelante con sus reformas anticlericales, los

---

<sup>155</sup> S. f., “Good Friday Quiet on Madrid Fronts” en *The New York Times*, 27 marzo 1937, p. 7 (el Viernes santo había sido el día anterior, 26 de marzo).

<sup>156</sup> DAY, D., “Explains CW Stand on Use of Force”, septiembre de 1938, p. 1.

<sup>157</sup> DAY, D., “Michael Gold” en *CW*, junio de 1967, pp. 2, 8.

<sup>158</sup> “*Pacifism is not passivism*”. Cfr. DAY, D., “Inventory” en *CW*, enero de 1951, p. 2 y LUDLOW, R., “A Question of Authority” en *CW*, enero de 1950, p. 3.

*workers* habrían salido a protestar de manera pacífica ante el consulado español, como habían hecho con el caso de México<sup>159</sup>. Si, por el contrario, el golpe de Estado hubiera triunfado automáticamente, se habrían manifestado también en contra de las ejecuciones sumarias, encarcelamientos, torturas, etc. que se habrían seguido. En última instancia estaban de lado no de los que ejercían, sino de los que sufrían la violencia, de las víctimas. De hecho, en los años posteriores, los *workers* se manifestaron ante el consulado español por, en palabras de Day, “el régimen de represión e injusticia que aún perdura en España”<sup>160</sup>. En varios ejemplares del periódico se criticaba el régimen franquista. Michael Harrington informaba del descontento de varios grupos con el régimen, entre los que incluía algunos sectores de la Iglesia, y denunciaba las condenas a muerte de varios sindicalistas<sup>161</sup>. También se pedía ayuda para los exiliados en Estados Unidos. Uno de ellos, Francisco Fernández, había conocido el *Catholic Worker* y había hecho amistad con Dorothy Day, pero en 1955 fue deportado a España porque caducó su visado. Ella se lamentaba de que no se le hubiera concedido un estatus especial de refugiado político y nunca se supo qué le sucedió a su llegada a la península<sup>162</sup>. El periódico hacía un llamamiento a la solidaridad con los exiliados: “El único grupo de personas que ha sido diezmado tanto por los comunistas como por los fascistas son los refugiados de la España franquista. Nadie los ayuda. Nosotros, el *Catholic Worker*, estamos orgullosos de unirnos con otros radicales en la petición de ayuda a estas víctimas del terror franquista, que mete en prisión no solo a los socialistas y los anarquistas, sino a los católicos que hacen preguntas y que son tan de izquierdas como un

---

<sup>159</sup> Cfr. S. f., “Mexico” en *CW*, noviembre de 1935, p. 1, “Student-Worker Catholics to Picket Mexican Consul” en *CW*, diciembre de 1935, pp. 1, 2 y ENGLE, William, “Dorothy Day, Once a Communist, Leads Catholic Laymen and Uses Labor Tactics in Fight for Church in Mexico” en *World Telegram*, 1934. (DD-CW, D-8, box 4)

<sup>160</sup> DAY, D., “Love and Justice” en *CW*, julio-agosto de 1952, p. 1.

<sup>161</sup> HARRINGTON, M., “Spanish Workers Strike” en *CW*, junio de 1951, pp. 1, 7 y “Franco Regime Executes Five Unionists for their Labor and Democratic Activities” en *CW*, abril de 1952, pp. 1, 7.

<sup>162</sup> DAY, D., “The Deportation of Francisco Fernandez” en *CW*, abril de 1955, pp. 3, 7.

demócrata partidario del *New Deal* en este país”<sup>163</sup>. En este artículo se pedía el envío de dinero y comida a una asociación de ayuda a los refugiados españoles, *Spanish Refugee Aid (SRA)*<sup>164</sup>.

Dorothy Day también se preocupó de que el periódico se hiciera eco de los testimonios que había dentro de la Iglesia española de cercanía a los trabajadores y crítica moderada al régimen, representados, por ejemplo, por los obispos Marcelino Olaechea (1888-1972), de Valencia, y Pablo Gurrutxaga (1898-1968), de Bilbao<sup>165</sup>, y de cubrir las historias de los católicos encarcelados por razones de conciencia, como el sacerdote Lluís Xirinacs (1932-2007) o Pepe Beúnza (1947), el primer objetor católico al servicio militar<sup>166</sup>.

Day recordaría tiempo después que los años de la Guerra Civil Española representaron “una de las peores épocas que pasamos”<sup>167</sup>, pero también fueron los años en los que se empezaría a perfilar el pacifismo radical que ha hecho célebre al movimiento *Catholic Worker*, por la defensa de las víctimas, el clamor por la justicia y la paz y la valentía para mantener la firmeza y no dejarse abatir por las críticas.

### c) La Segunda Guerra Mundial (1939-1945)

En el análisis de los escritos referentes a la Segunda Guerra Mundial, hemos de retrotraernos a los primeros ejemplares del periódico, pues desde el principio encontramos críticas al fascismo creciente en Europa en los años treinta.

En 1935 aparecen artículos que hacen referencia a que el *Campion Propaganda Committee*, un grupo surgido en el *Catholic Worker*,

---

<sup>163</sup> “Appeal for Spanish Refugee Aid” en *CW*, julio de 1959, p. 6.

<sup>164</sup> *Ibid.*

<sup>165</sup> HARRINGTON, M., “Archbishop Criticizes Spanish Regime” en *CW*, enero de 1952, pp. 1, 6, S. f., “Spanish Archbishop on the Duties of the Employers Towards their Employees” en *CW*, noviembre de 1954, pp. 1, 7 y “Bishop Strikes At Labor Exploitation”, en *CW*, junio de 1962, p. 1.

<sup>166</sup> SIMPSON, Craig, “Nonviolent Resistance Grows in Spain” en *CW*, julio-agosto de 1975, p. 5 y “Imprisoned Priest: Lluís Xirinacs”, septiembre de 1975, pp. 1, 4.

<sup>167</sup> DAY, D., cit. en COLES, R., *Dorothy Day. A Radical Devotion*, op. cit., p. 78.

protestaba ante el consulado de Alemania por las políticas del gobierno nazi con una frecuencia semanal durante varios meses<sup>168</sup>. Dorothy Day y Peter Maurin participaron en estos piquetes, en un tiempo en que la opinión pública no estaba concienciada del peligro del nazismo ni del mal que este estaba causando en Europa<sup>169</sup>. La gente que pasaba “no sabía ni por la radio ni por la prensa que Hitler era un enemigo de la humanidad”, por eso solían pensar “que éramos comunistas”<sup>170</sup>.

Cuando ya había estallado la guerra, pronto quedó aceptada y difundida la idea de que toda la culpa de los males de Europa estaba al otro lado del Atlántico, concretamente en las potencias del eje. En septiembre de 1939, Dorothy Day advertía sobre la propaganda que iba a llegar, que iba a inflamar las tendencias maniqueas y no dejaría lugar a la crítica libre, y menos aún a la autocrítica. El “estás con nosotros o estás contra nosotros” se impondría<sup>171</sup>. “Hay un deseo natural de ver las cosas en blanco y negro. Este deseo se verá acrecentado por el retrato que los propagandistas harán del otro bando como el mal, que comete toda serie de atrocidades”<sup>172</sup>. Nuestra autora trataría de remar en la dirección completamente opuesta, pues la idea del Cuerpo Místico tiene importantes implicaciones: si todos somos miembros de un cuerpo, no es tan fácil separar a los culpables de los inocentes, y todos comparten parte de culpa y parte de inocencia.

De aquí surge la idea de la culpa compartida, que, cuando se enunció, causó una cierta repulsa entre los lectores. Dorothy Day defendería que todos y cada uno de los estadounidenses tenían parte de responsabilidad en el sufrimiento de las víctimas de la guerra, ya fuera por su participación activa en la misma o simplemente por su falta de acción para frenar el conflicto o para impedir que este surgiera.

El discurso oficial, aceptado por la mayoría de la población, era que el enemigo estaba bien identificado: eran las potencias del eje; el

---

<sup>168</sup> S. f., “Campion Group Pickets Consulate With Picutres” en *CW*, octubre de 1935, pp. 1, 8, “Campion Propaganda Committee” en *CW*, noviembre de 1935, p. 8 y “Campion Propaganda Committee” en *CW*, diciembre de 1935, p. 7.

<sup>169</sup> Cfr. DAY, D., “The Trial” en *CW*, octubre de 1948, pp. 1, 7 y “OP”, julio-agosto de 1949, p. 2.

<sup>170</sup> DAY, D., “The Pope and Peace” en *CW*, febrero de 1954, p. 1.

<sup>171</sup> DAY, D., “We are to Blame for New War in Europe”, septiembre de 1939, p. 1.

<sup>172</sup> DAY, D., “We are to Blame for New War in Europe”, septiembre de 1939, p. 4.

mal que estas representaban se extendía, por supuesto, a sus líderes, como Hitler o Mussolini, pero también, unas veces más directamente, otras más indirectamente, a los pueblos que estaban bajo su mando. Day ponía el acento en que todas las personas son portadoras de una dignidad intrínseca, incluso los enemigos, llegando a afirmar que también los grandes dictadores eran hijos de Dios<sup>173</sup>. Cuando un *worker* le preguntó: “¿Ama Dios a los asesinos, a gente como Hitler o Stalin?”, ella respondió: “Dios ama a todos los hombres, y todos los hombres son hermanos”<sup>174</sup>. Nuestra autora estaba lejos de condonar las atrocidades que se estaban cometiendo bajo el mando de estos personajes, pero veía que era necesario “odiar al pecado pero amar al pecador”<sup>175</sup>.

La mentalidad que se había extendido era la contraria: si se odiaba el pecado, debía odiarse también al pecador, y esto solo se podía lograr despojándole de todo rasgo de humanidad. Day llama la atención sobre la excesiva simplificación que supone cargar todos los males de la humanidad en unas pocas personas que se identifican como monstruos o bestias. Además de ser un planteamiento inmoral y contrario a la dignidad humana, se trata de un razonamiento poco práctico: eliminar a un dictador no comporta la eliminación del odio, sino que más bien lo aumenta. “Los asesinatos, por quienquiera que sean intentados o perpetrados, son asesinatos, y no resuelven los problemas que siempre están tan profundamente arraigados en el pasado. Decapite a un tirano y otra media docena brotará después. El derrocamiento [de los dictadores] por otros medios tampoco resuelve los problemas que siempre vamos a tener. Lo que se necesita es cambiar las mentes y los corazones de los hombres”<sup>176</sup>.

El simple hecho de reconocer la *humanidad* de los peores criminales de la historia tiene íntima relación con la idea de la culpa

---

<sup>173</sup> En este escrito Day se refiere en concreto a Hitler y a Stalin, que encarnaban el maligno desde sus respectivos regímenes: “¿Cuántos cristianos ven a Hitler o Stalin [...] como ‘siervos de Dios’? ¿Los pueden recordar como templos del Espíritu Santo, criaturas hechas a imagen y semejanza de Dios, dos seres humanos por los que Cristo muere en la Cruz? ¿Rezán por ellos con amor y compasión?”. DAY, D., “Our Stand” en *CW*, junio de 1940, pp. 1, 4.

<sup>174</sup> “OP”, febrero de 1960, p. 2.

<sup>175</sup> DAY, D., “Poverty Is the Pearl of Great Price” en *CW*, julio-agosto de 1953, p. 7.

<sup>176</sup> “OP”, marzo de 1966, p. 6.

compartida. El mecanismo de considerar al criminal como alguien que ha perdido su humanidad es una manera de dejarlo fuera de lo que somos nosotros, y de este modo negar que el género humano sea capaz de tales atrocidades. Lo que hace Dorothy Day al reconocer que también Stalin y Hitler son “hijos de Dios” es recordar que son parte del género humano, y así no perder de vista que los seres humanos pueden ser capaces de error y horror. El concepto del Cuerpo Místico no lleva a un excesivo optimismo antropológico, sino más bien a un despertar al horror de que es capaz la humanidad<sup>177</sup>.

Esta idea de Day está muy influida por los escritos de Fiódor Dostoievski (1821-1881)<sup>178</sup>, su escritor favorito, tanto que en los artículos en que ella expone estas ideas cita párrafos enteros de la novela *Los hermanos Karamázov* referidos a esta idea de la culpa compartida<sup>179</sup>, para concluir con su propia reflexión: “todos nosotros debemos admitir nuestra culpa, nuestra participación en el orden social que ha resultado en este monstruoso crimen de la guerra”<sup>180</sup>.

Dorothy Day también conecta con las ideas de Thomas Merton, aunque él escribirá sobre este tema décadas después del conflicto. Él afirma que para terminar con la guerra hay que ir a las raíces de la violencia, que son el miedo y la incapacidad de asumir las propias

---

<sup>177</sup> CAVANAUGH, W., “Dorothy Day and the Mystical Body of Christ in the Second World War” en *CE*, p. 462.

<sup>178</sup> El escritor ruso insistía en la necesidad de reconocer las propias faltas antes de ponerse a juzgar las de los demás: “Recuerda, sobre todo, que no puedes ser juez de nadie. Pues no puede haber en la tierra juez de criminal antes de que ese propio juez llegue a comprender que él mismo es un criminal como el que tiene delante, y que él, precisamente, es quizá más culpable que nadie por el crimen del otro hombre. Cuando lo haya comprendido así, podrá ser juez”. DOSTOIEVSKI, Fiódor, *Los hermanos Karamázov*, Buenos Aires, Ed. Colihue, 2006, p. 449. Cfr. ZAGREBELSKY, Gustavo y MARTINI, Carlo Maria, *La exigencia de justicia*, Madrid, Trotta, 2006, p. 46 (*La domanda di giustizia*, Turín, Einaudi, 2003).

<sup>179</sup> Day cita fragmentos como este: “Sabed pues, queridos, que cada uno de nosotros indudablemente es culpable por todos y por todo en la tierra, no solamente por la culpa general del mundo, sino que cada uno lo es individualmente por todos y por cada persona en esta tierra”, DOSTOIEVSKI, Fiódor, *Los hermanos Karamázov*, *op. cit.*, p. 229, cit. en DAY, D., “Why Do the Members of Christ Tear One Another?” en *CW*, febrero de 1942, p. 4.

<sup>180</sup> DAY, D., “Why Do the Members of Christ Tear One Another?” en *CW*, febrero de 1942, p. 4.



culpas, que lleva a cargarlas en otra persona o grupo, el chivo expiatorio<sup>181</sup>. “En lugar de odiar a la gente que crees que defiende la guerra, odia los apetitos y el desorden en tu propia alma, los cuales son la causa de la guerra. Si amas la paz, entonces odia la injusticia, odia la tiranía y odia la avaricia, pero odia estas cosas en ti mismo, no en otro”<sup>182</sup>. Dicho esto, Merton tampoco abogaba por que todos se consideraran culpables de todo sin más: “Esto es también una evasión de responsabilidad [...]. Debemos tratar de aceptarnos, sea individual o colectivamente, no como perfectamente buenos o perfectamente malos, sino en nuestra mezcla misteriosa e insondable de bien y mal”<sup>183</sup>.

Con la idea de la culpa compartida, Dorothy Day intuía algo que dos décadas después Hanna Arendt acuñaría brillantemente como el “mal banal”<sup>184</sup>. Para nuestra autora, todos somos responsables de lo que ocurre a nuestro alrededor, por acción u omisión, por lo que las excusas del tipo “no va a servir para nada”, “si no lo hago yo, lo hará otro”, “tengo el deber de obedecer”, “hay que elegir el mal menor” no valen<sup>185</sup>. Day insta a tomar actitudes que pueden resultar heroicas en algunos casos, pero que se muestran necesarias a la luz de la historia. Es consciente de que todos, hasta ella misma, pueden ser capaces del mal, por eso trata de no perder el horizonte y no tener miedo a que el *Catholic Worker* quede solo e incomprendido en su defensa de la paz. Recuerda, con Arendt, que “quienes escogen el mal menor olvidan con gran rapidez que están escogiendo el mal”<sup>186</sup>.

En relación con la autora germana-americana, en 1963 el periódico publicaba un artículo sobre la resistencia danesa al nazismo, de la que

---

<sup>181</sup> Carta de Thomas Merton a Dorothy Day, 22 septiembre de 1961. MERTON, T., cit. en EGAN, E., *Peace Be With You, op. cit.*, p. 211. La carta se publicó como “The Root of War” en *CW*, octubre de 1961, pp. 1, 7, 8.

<sup>182</sup> *Ibid.*

<sup>183</sup> *Ibid.*

<sup>184</sup> Cfr. ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, DeBolsillo, 2008 (*Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Nueva York, NY, Penguin Books, 2006).

<sup>185</sup> MOORE, Benedict, “Danish Non-Violent Resistance to Hitler” en *CW*, julio-agosto de 1963, pp. 1, 3 (artículo inspirado en uno de Hannah Arendt en *The New Yorker* sobre la Resistencia danesa).

<sup>186</sup> ARENDT, H., *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 64 (*Responsibility and Judgment*, Nueva York, NY, Random House, 2003).

se sabía muy poco y que Arendt había resaltado en una reciente publicación. Dinamarca, un país cuya historia durante la Segunda Guerra Mundial era poco conocida, no se plegó a las exigencias de Hitler de segregar a los judíos y, más tarde, de enviarlos a campos de concentración. Cuando los alemanes impusieron la ley marcial, el ejército danés hizo todo lo posible por no cooperar, no con protestas abiertas, pero sí con retrasos, evasiones y obstáculos burocráticos. Se consiguió que la mayoría de los judíos huyera del país, y de los que quedaron, la mayoría se escondió en las casas de los propios daneses. El pueblo de Dinamarca logró salvar la vida de miles de judíos usando medios no-violentos<sup>187</sup>.

En cuanto a los escritos de Peter Maurin anteriores a la intervención de Estados Unidos en la guerra, nuestro autor insistía, como siempre, en que los lectores conocieran la historia de Europa antes de hacer juicios precipitados. La historia europea del siglo XX había estado marcada por la Gran Guerra, el tratado de Versalles<sup>188</sup>, la Gran Depresión<sup>189</sup> y el ascenso popular de los fascismos<sup>190</sup>. Remontándose siglos atrás, Maurin encontraba que había una constante en la historia europea: el afán por expandirse y dominar territorios. Nuestro autor recordaba que las aspiraciones imperialistas de Alemania, que el nazismo había precipitado de manera deleznable, se daban a imitación de las que habían guiado los imperios británico y francés. El imperialismo había sido algo común en las potencias europeas (aunque no por ello no denunciabile), y el primer error había sido el de humillar a Alemania de tal manera en el Tratado de Versalles (e incluso mucho antes, en la Guerra de los Treinta Años) que esta

---

<sup>187</sup> MOORE, B., “Danish Non-Violent Resistance to Hitler” en *CW*, julio-agosto de 1963, pp. 1, 3.

<sup>188</sup> MAURIN, P., “Maynard Keynes” en *CW*, septiembre de 1941, p. 7. En este ensayo, Maurin citaba el libro de Keynes *Las consecuencias económicas de la paz*, en el que el economista denunciaba diversos puntos del tratado que resultaban demasiado gravosos para Alemania y que podían poner en peligro la paz y estabilidad de Europa. Cfr. KEYNES, John Maynard, *Las consecuencias económicas de la paz*, Barcelona, Crítica, 1987 (*The Economic Consequences of the Peace*, Londres, Macmillan, 1971).

<sup>189</sup> MAURIN, P., “1929—World Depression” en *CW*, junio de 1935, p. 8.

<sup>190</sup> MAURIN, P., “1914—World War” en *CW*, junio de 1935, p. 8.

ahora no quisiera saberse nada de soluciones pactadas y de negocios. Maurin, por tanto, denunciaba el imperialismo tanto alemán como británico y francés<sup>191</sup>.

Dorothy Day tomó el testigo cuando Maurin enfermó, y denunció del mismo modo el imperialismo estadounidense. En un artículo de 1939 exponía estas ideas aprendidas de nuestro autor, y las unía con las suyas propias de responsabilidad y culpa compartida en el conflicto: “[L]a mente de la gente se ha formado en la creencia de que Hitler es responsable, de que él es un enemigo del mundo, que, de algún modo, él es personalmente responsable. [...] Nuestra opinión es que Hitler no es más personalmente responsable que Chamberlain<sup>192</sup>, Daladier<sup>193</sup>, o cualquier otro líder. La culpa reside en los pueblos del mundo entero, por su materialismo, su avaricia, su nacionalismo idólatra, por su rechazo a creer en una paz justa [...]. La traición del capitalismo llegó más rápido a Alemania por el tratado de Versalles, y el nazismo floreció como resultado lógico, como intento desesperado de un pueblo hambriento y desconcertado. Hitler es incidental; la guerra tenía que venir tarde o temprano en estas circunstancias. Urgimos a nuestros lectores a combatir la avalancha de propaganda que está en camino. Los urgimos a colocar la culpa donde realmente está, en aquellos de nosotros que se negaron a cambiar un orden social perverso, en aquellos de nosotros que fracasaron en trabajar por la paz compartiendo los dones de Dios con otros pueblos menos afortunados. La culpa reside de pleno en nuestros codiciosos hombros; nosotros, que durante veinte años vimos cómo otras naciones se morían de hambre, cómo se veían estranguladas por las condiciones que nosotros habíamos creado. [...] Más que nunca debemos urgir a los lectores del *Catholic Worker*

---

<sup>191</sup> MAURIN, P., “Adam Smith” en *CW*, octubre de 1940, p. 3. En los ensayos “Protecting France”, “Protecting England”, “Protecting Japan”, “Protecting Russia”, “Protecting Italy” en *CW*, julio-agosto de 1940, pp. 1, 2 ironizaba sobre la cantidad de empresas imperialistas que los países habían emprendido en los siglos XIX y XX con la justificación de la “autodefensa”. Al final, las políticas que Alemania había emprendido en los últimos años (“Protecting Germany” en *CW*, julio-agosto de 1940, p. 2) no se veían tan diferentes a las anteriores.

<sup>192</sup> Arthur Neville Chamberlain (1869-1940), primer ministro británico de 1937 a 1940.

<sup>193</sup> Édouard Daladier (1884-1970), primer ministro de Francia de 1938 a 1940.

a que eliminen el odio de sus corazones, a que se den cuenta de que todos los hombres son sus hermanos”<sup>194</sup>.

Aunque no se conocerían personalmente hasta las protestas contra la guerra de Vietnam, Dorothy Day y Abraham J. Muste (1885-1967), uno de los grandes líderes del movimiento de la no-violencia estadounidense, compartían la visión sobre la guerra. Muste fue ministro protestante comprometido con la no-violencia durante la Primera Guerra Mundial y ayudó a fundar, con Jane Addams y otros activistas por la paz, la *FOR (Fellowship of Reconciliation)*<sup>195</sup>. Después de la guerra se interesó cada vez más por la situación de los obreros, hasta que acabó uniéndose al comunismo y apartándose de la iglesia. En 1936, en una visita a Europa, volvió a convertirse y a unirse de nuevo a la *FOR*, de la que sería de nuevo líder comprometido<sup>196</sup>.

Muste, al igual que Day, trataba de poner las cosas en contexto, diciendo que el nazismo no venía de la nada, sino que era producto de una historia marcada por el capitalismo exacerbado, a su vez protegido por el imperialismo, un sistema fundado sobre “la avaricia, la injusticia y la violencia”<sup>197</sup>. Por tanto, la guerra no era tanto la lucha entre naciones “buenas” y “malas” como el resultado de un sistema, o más bien, la expresión de la “decadencia” de ese sistema<sup>198</sup>. Muste condenaba los crímenes de Hitler y el fascismo con la misma vehemencia que el resto de estadounidenses, pero reconocía que su país había hecho poco por eliminar los males que habían llevado al fascismo. En plena consonancia con Day, urgía a “reconocer y arrepentirnos del mal que hay en nosotros mismos y en nuestros aliados”<sup>199</sup>.

---

<sup>194</sup> DAY, D., “We are to Blame for New War in Europe” en *CW*, septiembre de 1939, pp. 1, 4. Cfr. ZWICK, M. y L., *El Movimiento del Trabajador Católico*, op. cit., pp. 289-290.

<sup>195</sup> La *FOR* se fundó en 1915. Formada por grupos de distintas religiones, se dedica a la educación por la paz y al apoyo a los objetores de conciencia. Cfr. <http://forusa.org/>, 2014.

<sup>196</sup> Cfr. CHERNUS, I., *American nonviolence*, op. cit., pp. 127-138.

<sup>197</sup> HENTOFF, Nat, (ed.), *The Essays of A. J. Muste*, Indianapolis, IN, Bobbs-Merrill Co., 1967, p. 244.

<sup>198</sup> *Ibid.*

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 149.

Cuando se empezaba a hablar del “deber” de EEUU de intervenir en la guerra para salvar a los pueblos de Europa de la destrucción, Dorothy Day dejaba clara su postura: “Durante ocho años nos hemos estado oponiendo al uso de la fuerza, en la lucha de clases y en las luchas entre países”, y así iba a seguir siendo<sup>200</sup>.

Maurin ya había advertido que desde el nacimiento del capitalismo industrial, todas las guerras se hacían en última instancia con el afán de controlar mercados. La “idealización” de las “guerras comerciales” había sido una constante desde la primera Guerra Mundial, donde había nacido el concepto de “guerra por la democracia”<sup>201</sup>. Nuestra autora, en esta línea, afirmaba: “Nos mantenemos inalterablemente opuestos a la guerra como medio para salvar la ‘cristiandad’, la ‘civilización’, la ‘democracia’. No creemos que se puedan salvar por tales medios”<sup>202</sup>. En este artículo, de claro carácter pacifista, Day también hacía un guiño a la teoría de la guerra justa: “Los teólogos han sentado las condiciones para una guerra justa [...] y muchos escritores modernos, clérigos y laicos, sostienen que estas condiciones son imposibles de cumplir en estos tiempos de bombardeo a civiles y a ciudades, de uso de gas venenoso, etc”<sup>203</sup>. Desde unos meses antes, Barry O’Toole venía colaborando en el periódico con varios artículos en los que reflexionaba sobre las condiciones de la guerra justa citando a Tomás de Aquino<sup>204</sup>, Francisco Suárez, Roberto Belarmino<sup>205</sup>, Francisco de Vitoria, Tomás Cayetano<sup>206</sup> y Domingo de Soto<sup>207</sup>, para concluir que la guerra moderna difícilmente se podía subsumir en los criterios de estos pensadores.

---

<sup>200</sup> DAY, D., “Our Stand” en *CW*, junio de 1940, p. 1.

<sup>201</sup> MAURIN, P., “1914—World War” en *CW*, junio de 1935, p. 8.

<sup>202</sup> DAY, D., “Our Stand” en *CW*, junio de 1940, p. 1.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>204</sup> O’TOOLE, B., “St. Thomas and Aggressive War” en *CW*, febrero de 1940, pp. 1, 3, 6.

<sup>205</sup> O’TOOLE, B., “Further Conditions of Just War: (I) Right Way” en *CW*, marzo de 1940, p. 6.

<sup>206</sup> O’TOOLE, B., “Further Conditions of Just War: (2) Right Proportion” en *CW*, mayo de 1940, p. 4.

<sup>207</sup> O’TOOLE, B., “Further Conditions of Just War: (3) No Alternative” en *CW*, junio de 1940, pp. 2, 6.

El 7 de diciembre de 1941, la base estadounidense de Pearl Harbor, en Hawái, sufría un bombardeo por parte del ejército japonés, que se saldaba con más de dos mil muertos. El ataque creó una enorme conmoción en Estados Unidos y se tomó como una declaración de guerra a la que el país respondería rápidamente.

El día después del ataque a Pearl Harbor, Day dio una charla ante la *Liberal-Socialist Alliance* de Nueva York, en la que hizo un repaso a la realidad del imperialismo americano en Asia. En la línea de lo que había aprendido con Maurin y ya había señalado años antes, afirmó: “Nosotros, los británicos, los franceses y otros establecemos esferas de influencia en Asia [y] controlamos Estados-nación en contra de la voluntad expresa de esos Estados [...]. Desde nuestro punto de vista, [...] tenemos todo el derecho del mundo a concentrar fuerzas militares americanas en Filipinas, plantando cara a Japón<sup>208</sup>. Si Japón hiciera lo mismo desde Cuba, ¿cuál sería nuestra reacción? Si Estados Unidos insiste en tener una política colonial en Asia, entonces debemos estar preparados para los ataques militares. Acompaño profundamente en el sentimiento a los padres, las esposas y los amigos de los militares que perecieron en Pearl Harbor. Pero cuento a estos jóvenes como víctimas trágicas de una política exterior americana ciega y equivocada”<sup>209</sup>.

En diciembre de 1941, el presidente Roosevelt ordenó la entrada de EEUU en la guerra. En el ejemplar del *Catholic Worker* del mes siguiente, Day publicaba un artículo titulado “Nuestro país pasa de guerra no declarada a guerra declarada; nosotros mantenemos nuestra posición pacifista cristiana”<sup>210</sup>, en el que afirmaba: “no participaremos en la lucha armada, en la fabricación de municiones, en la compra de bonos del estado para llevar a cabo la guerra, ni instaremos a otros a esas actividades”<sup>211</sup>.

Nuestra autora sabía que estas afirmaciones iban a acarrear críticas hacia el *Catholic Worker*, pues la mayoría de colectivos y

---

<sup>208</sup> Filipinas fue colonia estadounidense de 1902 a 1946.

<sup>209</sup> *Text of DD's Address to the Liberal-Socialist Alliance in New York City*, 8 de diciembre de 1941. (DD-CW, D-5, box 5)

<sup>210</sup> DAY, D., “Our Country Passes From Undeclared To Declared War. We Continue Our Christian Pacifist Stand” en *CW*, enero de 1942, pp. 1, 4.

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 4.

personalidades dentro del mundo católico estadounidense concluyó que esta guerra satisfacía los criterios de la guerra justa, de modo que no tuvieron problema en apoyar la intervención de EEUU. Jacques Maritain publicó un artículo en *Commonweal* donde decía que “los aliados podían contar con la ayuda de Dios”<sup>212</sup>.

Fuera del ámbito católico, incluso en los círculos de izquierdas, la opinión era la misma. Mike Gold, el amigo de juventud de Dorothy Day, que había huido a México durante la Primera Guerra Mundial para no prestar el servicio militar, criticaba el pacifismo de esta, con unas afirmaciones que se escuchaban entre el común de la población. Había distintos tipos de guerras, y esta era simplemente demasiado importante como para declararse pacifista. La idea de Day de “amar al enemigo” y de oponer resistencia no-violenta significaba directamente “la aquiescencia” con el triunfo “del odio, la injusticia y el asesinato”<sup>213</sup>.

Nuestra autora también intuía que la declaración de pacifismo iba a ocasionar grandes diferencias de opinión, incluso dentro de los grupos *Catholic Worker* repartidos por el país, y así fue. No todas las casas estaban de acuerdo con la postura de Nueva York<sup>214</sup>, e incluso algunos de los *workers* de esta ciudad lucharon en la guerra o colaboraron en el ejército como no combatientes<sup>215</sup>. En este contexto se presentó el único caso de una cierta centralización en el movimiento *Catholic Worker*:

---

<sup>212</sup> MARITAIN, J., cit. en SICIUS, Francis J.; “Prophecy Faces Tradition: The Pacifist Debate During World War II” en KLEJMENT, A. y ROBERTS, N., *American Catholic Pacifism, op. cit.*, p. 67.

<sup>213</sup> GOLD, Mike, “Change the World: Some Comments on ‘Loving Your Enemy’, War for Equality or War for Brotherhood”, publicación desconocida, 1942. (DD-CW, D-8, box 4)

<sup>214</sup> En esta época ya había un gran número de casas repartidas por todo el país, iniciadas por personas inspiradas por las ideas del *Catholic Worker*. Las casas de Detroit, Rochester, Filadelfia y Cleveland eran fuertemente pacifistas. En la casa de Buffalo, el personal estaba dividido; en Vermont y Pittsburgh, la mitad de las casas estaban a favor y la otra mitad en contra. Las casas de Chicago y Milwaukee mostraron abiertamente su desacuerdo con Nueva York, así como las casas de Seattle, San Francisco y Sacramento, que apoyaron la participación en la guerra basándose en la tradición de la guerra justa. Cfr. KRUPA, S., *Dorothy Day and the Spirituality of Nonviolence, op. cit.*, pp. 194-195.

<sup>215</sup> Cfr. LEBRUN, J., *The Role of the Catholic Worker Movement, op. cit.*, pp. 112-113.

Dorothy Day dirigió una carta a todas las casas de acogida del país, en la que les animaba a seguir con las obras de misericordia, pero también les pedía que siguieran distribuyendo el periódico de Nueva York. A aquellos que no quisieran continuar distribuyendo el periódico, les pidió que se disociaran “del movimiento con el que ahora están en tan profundo desacuerdo”<sup>216</sup>.

El periódico recibió numerosas cartas en las que se les rogaba que dejaran de hablar de la guerra, pues el pacifismo era una postura no solo antipatriótica, sino también anticristiana<sup>217</sup>. Muchos lectores pedían a Day que no amenazara el buen trabajo que hacía por los pobres con unas declaraciones tan polémicas. “Muchos amigos nos han aconsejado que tratemos esta guerra mundial del mismo modo que se trata la guerra de clases: ignorándola. ‘No escribáis sobre ella. No la mencionéis. No amenacéis el gran trabajo que estáis haciendo entre los pobres, entre los trabajadores. Simplemente, escribid sobre cosas constructivas como las casas de hospitalidad y las comunas agrarias’. [...] Pero no podemos quedarnos callados. No nos hemos quedado callados en vista de la monstruosa injusticia de la guerra de clases, o de la guerra racial que va de la mano de esta guerra mundial”<sup>218</sup>, así que tampoco lo hicieron sobre la intervención de Estados Unidos.

Las ventas del periódico se vieron reducidas drásticamente, de 160.000 ejemplares a 50.000. Muchas casas cerraron, en parte por falta de fondos y por la impopularidad de la postura pacifista, pero principalmente porque la mayoría de los que las hacían funcionar eran varones jóvenes que marcharon a la guerra o a los campos de objetores de conciencia<sup>219</sup>.

Todos los autores están de acuerdo en que la Segunda Guerra Mundial marcó un punto de inflexión o momento crucial en el desarrollo de la postura pacifista. Para algunos solo se trata de una

---

<sup>216</sup> DAY, D., *Dorothy Day to Fellow Workers* (carta), 10 agosto de 1940. (DD-CW, W-6, Box 1)

<sup>217</sup> Cfr. DAY, D., “Why Do the Members of Christ Tear One Another?” en *CW*, febrero de 1942, p. 1.

<sup>218</sup> *Ibid.*, pp. 1, 4.

<sup>219</sup> COOK, Bruce, “Dorothy Day and the Catholic Worker” en *U. S. Catholic*, marzo de 1966, p. 11 y LEBRUN, J., *The Role of the Catholic Worker Movement*, *op. cit.*, p. 113.



muestra de fidelidad radical a principios que ya se habían anunciado anteriormente<sup>220</sup>, mientras que para otros se puede hablar de un auténtico “cambio” en la motivación y la forma de Day para defender el pacifismo. Entre los que defienden la tesis del cambio, hay quien lo basa en el padre John Hugo (1911-1985), director espiritual de Day durante muchos años, y los retiros que este organizó en el *Catholic Worker*<sup>221</sup>, mientras que otros piensan que se dio por influencia de los objetores de conciencia más jóvenes<sup>222</sup>. A la vista de los artículos publicados tanto antes como después de la guerra, nos inclinamos a unirnos a la opinión de que no hubo una metamorfosis ni en la persona de Day ni en el movimiento *Catholic Worker*, sino una continuidad con los principios enunciados en aquel primer artículo de 1936. El activismo contra la guerra, y contra todas las guerras, aumentará con la Segunda Guerra Mundial, pero pensamos que esto se debe a que es la primera contienda en que se involucraba Estados Unidos desde la fundación del periódico, y no a un cambio fundamental en la postura pacifista.

Entre los defensores de este “cambio” también se arguye que en estos años Day abandonará por completo la teoría de la guerra justa<sup>223</sup>. A lo largo de su vida, lo que muestra Day es una afinidad cada vez mayor con el pacifismo y cada vez menor con la teoría de la guerra justa, pero el hecho es que en el periódico nunca se dejó de hablar de la tradicional doctrina, la cual se mostró especialmente útil para condenar los medios de guerra modernos<sup>224</sup>.

---

<sup>220</sup> KRUPA, S., *Dorothy Day and the Spirituality of Nonviolence*, op. cit., pp. 203-206.

<sup>221</sup> Se habla de una “segunda conversión” de Dorothy Day a raíz de los retiros, de un cristianismo más complaciente a uno más comprometido, aunque se trata de una afirmación un tanto exagerada, si se conoce la historia personal de Dorothy Day y del movimiento *Catholic Worker*. Cfr. RIEGLE, R., *Dorothy Day: Portraits by Those Who Knew Her*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 2003, p. 83.

<sup>222</sup> LEBRUN, J., *The Role of the Catholic Worker Movement*, op. cit., pp. 140, 152-153.

<sup>223</sup> MCNEAL, P., *Harder than war*, op. cit., p. 48, LEBRUN, J., *The Role of the Catholic Worker Movement*, op. cit., pp. 168 y 231 y WULLER, M., *Dorothy Day's Implicit Theology of the Laity*, op. cit., p. 101.

<sup>224</sup> KRUPA, S., *Dorothy Day and the Spirituality of Nonviolence*, op. cit., p. 109.

La oposición a la participación de Estados Unidos en la Segunda Guerra Mundial se centró principalmente en tres aspectos: el primero, la crítica a la “guerra total”; el segundo, la promoción de la objeción de conciencia; el tercero, la crítica a los nuevos medios de guerra, especialmente las bombas atómicas.

#### i. La “guerra total”

En numerosos escritos, Day denuncia que la guerra moderna se ha convertido en una “guerra total”. Esta idea se había forjado en la Revolución Francesa, y consistía en que ya no eran solo los varones jóvenes quienes defendían al país, sino que toda la ciudadanía debía sentir como suya la responsabilidad de que el conflicto se saldara con victoria, de modo que todos, cada uno desde sus capacidades, debían contribuir al esfuerzo bélico. Los soldados irían a la batalla, los hombres casados forjarían las armas, las mujeres harían tiendas y ropa, y los ancianos y los niños elevarían la moral de los combatientes<sup>225</sup>. Cuando se trataba de una guerra defensiva, era mucho más fácil, incluso casi automático, que calara esta mentalidad rápidamente: si el enemigo estaba avanzando hacia la ciudad de uno, se era plenamente consciente del peligro y de la necesidad de actuar en consecuencia.

El gobierno de EEUU pronto entendió que para ganar la guerra, toda la población tenía que involucrarse, y para conseguir esto, la *propaganda*<sup>226</sup> tenía que lograr que calara en la conciencia de los estadounidenses la idea de que “el enemigo” era la encarnación del mal, y por tanto que no se estaba luchando contra otras personas u otras naciones, sino contra “el mal” en sí. En los mensajes públicos sobre la guerra se ven entrelazadas dos ideas: de que la guerra encarnaba la lucha del bien contra el mal y de que todos eran responsables del

---

<sup>225</sup> EGAN, E., *Peace Be With You, op. cit.*, pp. 218-219.

<sup>226</sup> El término “propaganda” no es exagerado pues, como afirma James J. Kimble, la propaganda consiste en “esfuerzos a gran escala hechos por el gobierno para orientar al público hacia una determinada manera de pensar”. KIMBLE, James J., *Mobilizing the Home Front: War Bonds and Domestic Propaganda*, Texas A&M University Press, 2006, p. x.

destino que siguiera el conflicto. Un ejemplo paradigmático de esta maniobra de propaganda fue la emisión y promoción de “bonos de guerra” (*War Bonds*). La campaña para la venta de bonos se dirigió a convencer a los americanos que estaban en sus casas de que ellos estaban en el “frente doméstico” (*home front*) apoyando a los soldados que estaban en Europa en el “frente de guerra” (*war front*). Desde antes de la guerra, el Secretario del Tesoro de EEUU había aconsejado al presidente Roosevelt que pusiera en marcha los “bonos de defensa”, pues servirían para “dar al pueblo americano un sentido de la magnitud e importancia del esfuerzo nacional de defensa” y harían que el pueblo pasara “de ser un mero observador a participar activamente en el esfuerzo bélico”<sup>227</sup>.

Para motivar la compra de bonos se diseñaron carteles que apelaban al sentido patriótico y la emotividad. Los primeros *Defense Bonds* se emitieron en el verano de 1940, antes de la entrada oficial de EEUU en la guerra. Con el ataque a Pearl Harbor, se cambió el nombre de los bonos por *Victory Bonds* y se intensificó su publicidad<sup>228</sup>. La maniobra de propaganda fue más que exitosa: para el final de la guerra se había recaudado un total de 185.000 millones de dólares en bonos de guerra, lo que significaría más de la mitad del coste total de la guerra<sup>229</sup>.

La propaganda para la venta de bonos se centró en crear un nexo entre los ciudadanos estadounidenses y los soldados que habían marchado a la guerra, tratando de que aquellos realmente sintieran un fuerte vínculo con estos. Por ejemplo, un cartel que rezaba “El vínculo entre nosotros” (*The Bond Between Us*) mostraba un soldado, un marinero y un civil en actitud amistosa, para reflejar la camaradería entre los que estaban en el frente de batalla y los que contribuían con la

---

<sup>227</sup> ROOSEVELT, Franklin Delano, cit. en MILLER, John J., “Get your war bonds!” en *National Review*; 22 de diciembre de 2003, p. 26.

<sup>228</sup> Cfr. WINKLER, Allan M., *Home Front U.S.A. America during World War II*, Wheeling, IL, Harlan Davidson, 2012, pp. 90-91 y KIMBLE, J., *Mobilizing the Home Front*, *op. cit.*, pp. x y 5.

<sup>229</sup> Se estima que el coste total de la guerra fue de 350.000 millones de dólares. Cfr. KIMBLE, J., *Mobilizing the Home Front*, *op. cit.*, pp. x y 5.

compra de bonos<sup>230</sup>. Otro cartel, “El día que tú celebraste una fiesta en lugar de comprar un bono”, mostraba un contraste irónico entre los soldados que estaban luchando y los americanos que celebraban fiestas en su casa<sup>231</sup>. El *Catholic Worker*, por su lado, en un artículo de 1945 titulado “Nosotros celebramos banquetes y ellos pasan hambre” también contrastaba la realidad de los que habían pasado la guerra frente a las comodidades de los que estaban en casa, pero el artículo se centraba en las víctimas, en especial los niños, y no trataba de instar a la compra de bonos, sino a la donación de comida y dinero a los orfanatos<sup>232</sup>.

El lenguaje utilizado en los carteles no trataba de edulcorarse ni de ocultar que lo recaudado se iba a utilizar para bombardear y disparar. Un panfleto decía: “Un sello es una bala, un bono es una pistola. Compra ambos hasta que ganemos la guerra” (“*A Stamp’s a bullet, A bond’s a gun. Buy them both till the War is won*”)<sup>233</sup>. Dorothy Day y los demás *workers* se sentían horrorizados ante este uso del lenguaje. No se trataba de camuflar el destino de los bonos, diciendo que iban para misión humanitaria o algo similar, sino que el americano que compraba el bono o el sello era plenamente consciente de que compraba una bala o una pistola para el soldado en el frente, y podía estar satisfecho por ello. Para ellos, el Estado predicaba “una obligación moral de cooperar en los desastres” de la guerra<sup>234</sup>.

En algunos carteles se mostraban fotos de soldados americanos muertos. Desde el *Catholic Worker* se criticó esto duramente, pues estas fotos no tenían ningún interés informativo. El *worker* Gordon Zahn<sup>235</sup> decía en 1944: “la publicidad controlada, la sentimentalidad efusiva y las fervientes confesiones de venganza drástica eliminan prácticamente toda huella de luto sincero y someten las malas noticias a

---

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>232</sup> DORAN, Doris Ann, “We feast, they Starve” en *CW*, diciembre de 1945, pp. 1, 3.

<sup>233</sup> KIMBLE, J., *Mobilizing the Home Front*, *op. cit.*, p. 78.

<sup>234</sup> DEACY, Michael, “Blood Bonds and Blood Shed” en *CW*, julio-agosto de 1949, pp. 1, 6.

<sup>235</sup> Gordon Zahn (1918-2007) fue objetor de conciencia en la Segunda Guerra Mundial. Posteriormente fue profesor en la Universidad Loyola Chicago.

un criterio estrictamente de negocio. Esto es probablemente el insulto más grande que se podría ofrecer a los muertos”<sup>236</sup>.

## ii. La objeción de conciencia

El *Catholic Worker* impulsó en la Segunda Guerra Mundial un debate sobre la objeción de conciencia. Por primera vez, los intelectuales católicos estadounidenses buscarían argumentos sólidos para justificar la negativa a prestar el servicio militar. Los partidarios de la objeción de conciencia que colaboraban en el periódico, de manera más o menos directa, mostraban su influencia personalista: si el fin de la sociedad es realzar las cualidades únicas y la vocación de cada individuo, el Estado, como organización de la sociedad, no debería impedirlo. El personalismo implica que el individuo debe retener el poder en última instancia frente al Estado, y no al revés<sup>237</sup>. La importancia de la responsabilidad personal como parte del ideario personalista del *Catholic Worker* es también primordial a la hora de abogar por la objeción de conciencia, pues no se puede entender una obediencia al Estado que anule la capacidad de decisión y la responsabilidad por los propios actos<sup>238</sup>.

La jerarquía estadounidense en general suscribía la teoría de la guerra justa, pero le añadió una buena dosis de “americanismo”<sup>239</sup>, por lo que no había crítica alguna al gobierno de EEUU, ni mención al derecho de objeción de conciencia, excepto en el caso de religiosos y clérigos. Como afirma Patricia McNeal, “se ‘rendía más al César’ de lo que era congruente con la justicia y la paz”<sup>240</sup>. El ejemplo paradigmático de este americanismo lo representa el cardenal Francis Spellman, obispo de la diócesis de Nueva York. Spellman, en palabras de Stephen Krupa, encarnaba “la perfecta fusión entre el catolicismo y

---

<sup>236</sup> ZAHN, Gordon, “War Brings Atrocities” en *CW*, mayo de 1944, p. 3.

<sup>237</sup> CHERNUS, I., *American nonviolence*, *op. cit.*, p. 157.

<sup>238</sup> LEBRUN, J., *The Role of the Catholic Worker Movement*, *op. cit.*, p. 43.

<sup>239</sup> Cfr. pp. 370-373 de la presente tesis.

<sup>240</sup> MCNEAL, P., *Harder than war*, *op. cit.*, p. 52.

el americanismo”<sup>241</sup>, “el nacionalismo religioso [y] la adoración de la nación”<sup>242</sup>. Desde el *Catholic Worker* entendían que él también había sido víctima del patriotismo exacerbado inflamado por los políticos. Seguramente, de no ser por la labor del *Catholic Worker*, la objeción de conciencia para los católicos no se habría planteado en Estados Unidos, o habría quedado reducida a unos pocos individuos y prácticamente ignorada.

La primera llamada a la conciencia que encontramos en el periódico es anterior incluso al inicio de la Segunda Guerra Mundial, es decir, en un tiempo en que aún no se había establecido ni el registro ni el servicio militar obligatorios. El *worker* William Callahan instaba a los lectores a que juzgaran en conciencia la justicia o injusticia de cualquier guerra que pudiera llegar: “No dejéis que el ondeo de banderas ni la música marcial moldeen vuestras emociones para ponerlas al tono de la guerra. Ignorad los artificios de los propagandistas de la guerra [...]; juzgad *por vosotros mismos* si es que una guerra es justa. No dejéis que un político vociferante y ambicioso piense por vosotros. Hacedlo vosotros mismos, que para eso os dio Dios inteligencia”<sup>243</sup>.

Desde el inicio de la guerra, Dorothy Day mostraba su preocupación ante la posibilidad de que se instaurara el servicio militar obligatorio. Esta práctica era relativamente reciente en la historia de la humanidad. El primero en instaurar el reclutamiento obligatorio había sido Napoleón, y el mandato se había extendido pronto a las demás

---

<sup>241</sup> KRUPA, S., *Dorothy Day and the Spirituality of Nonviolence, op. cit.*, p. 173.

<sup>242</sup> *Ibid.*, p. 108. Spellman llamaba a Estados Unidos “gracioso santuario de la libertad, la democracia y la fe”. A lo largo de su mandato, el cardenal escribió varios poemas dedicados a los soldados que luchaban en la guerra. Uno de ellos decía: “¡Oh, Padre del cielo! / Sé glorificado en nosotros / tus hijos-soldados / señalados por nuestro país para la cruzada / una cruzada contra la tiranía, el ateísmo y el odio. / Respondimos a la llamada / y fuimos a tierras extrañas / para luchar contra hordas hostiles / por el triunfo de América / y la causa de la civilización, / la causa de la humanidad y la religión, / la causa de las naciones libres”. SPELLMAN, Francis, *What America Means to Me and Other Poems and Prayers*, Nueva York, NY, Charles Scribner’s Sons, 1953, pp. 3, 15.

<sup>243</sup> LEBRUN, J., *The Role of the Catholic Worker Movement, op. cit.*, p. 83 y CALLAHAN, W., “Ethics of Modern War Discussed in Brooklyn” en *CW*, diciembre de 1935, pp. 3, 6.

naciones de Europa para contrarrestar la fuerza militar francesa. Para Day, cualquier nación que instauraba el servicio militar obligatorio se arrogaba un poder sobre los individuos que tendía al totalitarismo, pues el Estado pasaba a controlar un aspecto tan importante de la vida de los hombres como el de elegir libremente su ocupación, obligándoles además a desempeñar un trabajo que requería de ellos el uso de la violencia y ponía en serio riesgo su vida<sup>244</sup>. Advertía que si EEUU prescribía el servicio militar, lo haría a semejanza de Napoleón, Hitler, Mussolini y Stalin<sup>245</sup>, y recordaba la frase “dad al César lo que es del César”<sup>246</sup>, resaltando que obligar a la gente a entregar una parcela tan importante de su libertad es obligar a dar al César lo que es del César (la obediencia debida a las leyes del Estado), pero también lo que es de Dios (la libertad personal y, en su caso, la vida)<sup>247</sup>. Como decía John Hugo, el Estado podía reclamar lo que pertenecía al cuerpo del hombre, como su trabajo, pero no lo que pertenecía a su alma, como su libertad de conciencia<sup>248</sup>.

Day encontraba en Juana de Arco una inspiración para los objetores, pues la consideraba, ante todo, una defensora de la supremacía de la conciencia<sup>249</sup>. También hablaba de John Henry Newman (1801-1890) como un precursor de la primacía de la conciencia, por su disposición a brindar “primero por la conciencia y segundo por el Papa”<sup>250</sup>. Nuestra autora mostraba una gran admiración por Franz Jägerstätter (1907-1943), por su objeción de conciencia al régimen nazi<sup>251</sup>. Por otro lado, pensaba que la idea de la relación “yo-

---

<sup>244</sup> DAY, D., “Fight Conscription” en *CW*, septiembre de 1939, p. 1.

<sup>245</sup> DAY, D., “C. W.’s Position” en *CW*, julio-agosto de 1940, p. 4.

<sup>246</sup> Marcos 12, 17.

<sup>247</sup> DAY, D., “If Conscription Comes For Women” en *CW*, enero de 1943, p. 4.

<sup>248</sup> HUGO, John J., “The Immorality of Conscription” en *CW*, noviembre de 1944, p. 5.

<sup>249</sup> DAY, D., “C. W. Editors Arrested In Air Raid Drill” en *CW*, julio-agosto de 1956, p. 8.

<sup>250</sup> “OP”, mayo de 1973, p. 8.

<sup>251</sup> DAY, D., “Review of *In Solitary Witness*”, junio de 1965, p. 4. Franz Jägerstätter (1904-1943), campesino austríaco católico, votó en contra de la anexión a Alemania y se negó a servir en el ejército nazi, por lo que fue sentenciado a muerte. Fue beatificado en 2007. Cfr. ZAHN, G., *In Solitary Witness: The Life and Death of Franz Jägerstätter*, Springfield, IL, Templegate Publishers, 1986.

tú” de Martin Buber (1878-1965) podía ayudar a muchos jóvenes a reflexionar sobre la licitud de la guerra moderna y la moralidad de su participación en ella<sup>252</sup>. Si en lugar de pensar en valores abstractos, se daban cuenta de que sus acciones tenían consecuencias para personas concretas, seguramente optarían por la objeción de conciencia<sup>253</sup>. Por eso era muy importante, además de tener una conciencia libre, tener una conciencia “informada”. Tanto el objetor como el que obedecía la llamada a las armas debían informarse y ser capaces de defender su postura con argumentos válidos y acordes con sus creencias<sup>254</sup>.

Dorothy Day denunciaría en años posteriores que el ejército pedía grandes sacrificios a los jóvenes que se alistaban, pero que más que inculcar el amor a los ideales de justicia, democracia y libertad, se dedicaba a inculcar contravalores como el miedo y el odio al enemigo. Al final, la experiencia de servicio militar dejaba en muchos jóvenes un vacío interior y una perplejidad inmensa ante unas actuaciones cuya motivación no acababan de entender: “El ejército, por un lado, demanda todo de sus hombres, la dureza de estar sin hogar, [...] el hambre y la sed, las marchas forzadas, los vuelos sobre la tierra y el mar [...] y por otro lado les permite los estándares morales más bajos. El amor al propio país y el amor al deber son virtudes nobles. Pero el énfasis, desafortunadamente, se pone en el odio al enemigo y el miedo al enemigo, que resplandece en una pasión salvaje para luego ir apagándose entre la vergüenza, el asco y las preguntas de los hombres que no entienden por qué luchamos contra nuestros hermanos”<sup>255</sup>.

En 1936 se había fundado en el seno del *Catholic Worker* la asociación *PAX*. Impulsada directamente por los voluntarios de la casa de acogida, se había establecido como una “asociación de objetores de conciencia”<sup>256</sup>. Seguía los principios de la guerra justa, pero desde el

---

<sup>252</sup> “Entre el Yo y el Tú no media ninguna finalidad, ningún deseo y ninguna antelación [...]. Toda mediación es un obstáculo. Solo donde toda mediación se ha desmoronado acontece el encuentro”. BUBER, Martin, *Yo y Tú*, Madrid, Caparrós editores, 1993, p. 13.

<sup>253</sup> “OP”, diciembre de 1965, pp. 1, 2, 7.

<sup>254</sup> “OP - Our Spring Appeal”, mayo de 1970, p. 11.

<sup>255</sup> “OP”, enero de 1957, p. 2.

<sup>256</sup> S. f., ““PAX”, A Group of Catholic Conscientious Objectors” en *CW*, diciembre de 1936, p. 2.



principio mostraba muchas reservas a la hora de aceptar un conflicto bajo el paraguas de esta teoría: “PAX [...] rechaza la idea de una guerra, civil o internacional, justificable en los tiempos modernos”<sup>257</sup>.

PAX no era la primera asociación católica por la paz que existía en EEUU, pero sí presentaba una novedad frente al único grupo de una cierta importancia que había a principios del siglo XX, la CAIP (*Catholic Association for International Peace*), fundada en 1927. El *Catholic Worker* se asoció en los años treinta con la CAIP, pero las buenas relaciones se terminaron cuando esta apoyó la entrada en la guerra. En este tiempo, PAX cambió su nombre por ACCO (*Association of Catholic Conscientious Objectors*), y jugó un papel fundamental en el apoyo y la organización de los campos para objetores de conciencia católicos<sup>258</sup>.

En 1940 se presentó un proyecto de ley de servicio militar obligatorio. Dos *workers*, Barry O’Toole y Joseph Zarrella, presentaron una ponencia ante el *Senate Committee on Military Affairs* donde expresaban su desaprobación al proyecto. Desde el periódico se proponía a los lectores que enviaran cartas al senador de su estado para demandar que no se aprobara esta ley<sup>259</sup>. Los miembros de las Iglesias de Paz tenían reconocido el derecho a la objeción de conciencia, y la intención del *Catholic Worker* era que se reconociera este derecho del mismo modo para los católicos, aunque partieran de premisas diferentes, pues para los católicos lo ideal sería reconocerles un estatus de “objedor de conciencia selectivo” para quienes consideraran que una guerra en particular no cumplía con los requisitos de la guerra justa, mientras que las Iglesias de Paz tenían como principio fundamental el

---

<sup>257</sup> S. f., “‘PAX’, A Group of Catholic Conscientious Objectors” en *CW*, febrero de 1937, p. 3. En el artículo anterior declaraban: “el uso de la fuerza para reclamar un derecho justo, en algunas circunstancias y bajo ciertas condiciones, es permisible para los seres humanos, tanto individualmente como colectivamente. Sin embargo bajo las condiciones de hoy en día, en todas las guerras que se libran entre naciones, los males morales y físicos involucrados exceden enormemente de cualquier posible beneficio para una de las partes. Por estas razones encontramos dichas guerras moralmente injustificables”. S. f., “‘PAX’, A Group of Catholic Conscientious Objectors” en *CW*, diciembre de 1936, p. 2.

<sup>258</sup> RUSSEL, John J., “Catholics and Conscientious Objection” en *The Catholic Mind*, Nueva York, NY, enero de 1971, p. 8.

<sup>259</sup> S. f., “CW Readers!” en *CW*, julio-agosto de 1940, p. 4.

rechazo a todas las guerras<sup>260</sup>. Esto no se logró, pero sí se consiguió que se reconociera la objeción en casos concretos. Finalmente se aprobó la ley *Burke-Wadsworth*, que hacía obligatorio el servicio militar<sup>261</sup>. El periódico siguió insistiendo en la inmoralidad de esta ley y quedándose cada vez más solo en esta oposición, más todavía cuando EEUU entró en la guerra. Day no se descorazonaba y recordaba, con Ignazio Silone, que “una voz gritando contra la injusticia rompe la unanimidad de la aceptación de esa injusticia”<sup>262</sup>.

En la Segunda Guerra Mundial, las opciones de los varones reclutados eran: a) entrar en el ejército como combatiente, b) entrar en el ejército como no combatiente, c) declararse objetor e ir a un campo de objetores de conciencia, d) no cooperar en ningún sentido y seguramente acabar en prisión. La inmensa mayoría de los reclutados optaron por la primera opción, y el número de personas que optaron por cualquiera de las tres otras opciones suma en total el 0'42% de los casos (42.000 personas de unos diez millones de reclutados). De estos, alrededor de 25.000 entraron en el ejército con el estatus de no combatiente, unos 11.000 consiguieron el estatus de objetor de conciencia y unos 6.000 optaron por la no cooperación absoluta, acabando en su mayoría en la cárcel<sup>263</sup>. No hemos hallado suficientes datos acerca de la denominación religiosa de los que optaban por una u otra opción, pero se sabe que el número de objetores (en los grupos c y d) católicos fue de entre 130 y 150<sup>264</sup>. Aunque era un número muy reducido, suponía un crecimiento extraordinario respecto de la Primera Guerra Mundial, en la cual solo había habido cuatro objetores

---

<sup>260</sup> ROHR, John A., *Prophets Without Honor: Public Policy and the Selective Conscientious Objector*, Nueva York, NY, Abingdon Press, 1971.

<sup>261</sup> La ley *Burke-Wadsworth*, o *Selective Training and Service Act*, aprobada el 16 de septiembre de 1940, fue la primera ley de servicio militar obligatorio en la historia de EEUU.

<sup>262</sup> “DaD”, diciembre de 1942, p. 6.

<sup>263</sup> O’SULLIVAN, John, “An Uneasy Community: Catholics in Civilian Public Service During WWII” en *CE*, p. 474.

<sup>264</sup> Cfr. LEBRUN, J., *The Role of the Catholic Worker Movement*, *op. cit.*, pp. 132-3, WITTNER, Lawrence S., *Rebels Against War: The American Peace Movement, 1941-1960*, Nueva York, NY, Columbia University Press, 1969 y MCNEAL, P., *Harder than war*, *op. cit.*, p. 55.

católicos<sup>265</sup>. A diferencia de las Iglesias de Paz, en las que los objetores de conciencia contaban con el apoyo de toda su iglesia, los objetores católicos solo se encontraban con el apoyo del *Catholic Worker*, un apoyo no solo teórico, sino también económico, pues todos los fondos para los campos de objetores católicos los proveyó el *Catholic Worker*.

Los objetores estaban obligados a residir en campos *CPS* (*Civilian Public Service*), que eran proveídos por el Estado pero mantenidos por las propias comunidades religiosas. La *ACCO* consiguió hacer funcionar algunos campos *CPS* para católicos<sup>266</sup>. Los objetores de conciencia realizaban trabajos no remunerados de construcción de obras públicas y cuidado de discapacitados o ancianos en residencias. Day comentaba que trabajaban unas doce horas al día<sup>267</sup>. Los campos católicos funcionaban con grandes dificultades económicas, de modo que la mejor opción siempre fue asociarse con campos de otras confesiones, o encontrar trabajo para los objetores en hospitales y centros psiquiátricos si lograban ser eximidos de la obligación de vivir en un campo de objetores<sup>268</sup>. Al terminar la guerra, la *ACCO* anunció que, de declararse una nueva guerra, ya no participaría en el programa de campos *CPS*, porque el Estado obligaba a la “servidumbre forzada” ante la amenaza del encarcelamiento<sup>269</sup>.

Entre los grupos pacifistas había temores a que se aprobara una ley para requerir el registro de las mujeres. Aunque esto nunca llegó a suceder, sí que había una tendencia que pedía mayor participación de las mujeres en el conflicto, y nacieron varias organizaciones de voluntarias para ayudar en el esfuerzo bélico<sup>270</sup>. Dorothy Day firmó un manifiesto, junto con otras 47 mujeres, en el que declaraba que

---

<sup>265</sup> Todos los objetores tuvieron que afrontar la cárcel, pues no se reconoció el derecho a la objeción de conciencia. Cfr. PHILLIPS, Peter, “Story of a Man of God Conscientious Objector During Last War” en *CW*, octubre de 1940, p. 2.

<sup>266</sup> LARROWE, Dwight, “The Association of Catholic Conscientious Objectors” en *CW*, septiembre de 1941, p. 2.

<sup>267</sup> “DaD”, junio de 1945, p. 3.

<sup>268</sup> LARROWE, Dwight, “News From Stoddard Civilian Service Camp” en *CW*, octubre de 1941, p. 2.

<sup>269</sup> LEBRUN, J., *The Role of the Catholic Worker Movement*, *op. cit.*, p. 135.

<sup>270</sup> Por ejemplo, nacieron grupos como *WACS* (*Women's Army Corps*) y *WAVES* (*Women Accepted for Volunteer Emergency Service*). Cfr. “DaD”, septiembre de 1943, p. 2.

presentaría objeción en caso de que esta ley se aprobara<sup>271</sup>. Se negaba al registro porque era el paso previo al efectivo servicio militar, por tanto una cooperación en la guerra<sup>272</sup>.

Nuestra autora reconoce que muchos de los que no hacen objeción de conciencia y obedecen la llamada al servicio militar realmente sienten una llamada de servicio y de ayudar a su país. Ella opta siempre por no juzgar a las personas, pues cada uno tiene sus razones y dilemas que enfrentar. Sin embargo su juicio a la guerra y a los métodos de la guerra moderna siempre será de una firme condena: “Los jóvenes que son reclutados se encuentran desgarrados entre su deseo de compartir los sufrimientos de los otros y su deseo auténtico de luchar contra los grandes males de este mundo [...]. Si obedecen las llamadas, como hemos visto que muchos han hecho, en contra de sus convicciones, oremos para que tengan la oportunidad de atender a los que sufren. [...] No podemos hacer juicios a los ejércitos que están involucrados, sino simplemente a la guerra en sí misma, a los medios que se usan en la guerra atómica [y] a los bombardeos indiscriminados”<sup>273</sup>.

En 1965, después de tres décadas defendiendo prácticamente en solitario el derecho a la objeción de conciencia de los católicos, en contra del sentir general de la población estadounidense, e incluso de la jerarquía, Dorothy Day sintió una inmensa alegría cuando el Concilio Vaticano II reconoció la primacía de la conciencia<sup>274</sup>. En efecto, en *Gaudium et Spes* se afirmaba: “parece razonable que las leyes tengan en cuenta, con sentido humano, el caso de los que se niegan a tomar las armas por motivo de conciencia y aceptan al mismo tiempo servir a la comunidad humana de otra forma”<sup>275</sup>.

---

<sup>271</sup> S. f., “Forty-Eight Women Will Not Register” en *CW*, diciembre de 1942, pp. 1, 3.

<sup>272</sup> DAY, D., “If Conscription Comes For Women” en *CW*, enero de 1943, p. 1.

<sup>273</sup> DAY, D., “The Message of Love” en *CW*, diciembre de 1950, p. 2.

<sup>274</sup> “OP”, diciembre de 1965, p. 2.

<sup>275</sup> *GS*, par. 79.

### iii. Los nuevos métodos de guerra

Los bombardeos a ciudades y los ataques a lugares con mayoría de población civil marcaron un punto de inflexión para los autores católicos que defendían que la participación estadounidense en la Segunda Guerra Mundial podía perfectamente subsumirse dentro de los criterios de la guerra justa.

Un autor católico, John J. Ford, hacía en 1944 una crítica los “bombardeos de erradicación” como opuestos a los “bombardeos de precisión”. En los bombardeos de precisión se apunta a objetivos muy definidos y concretos, como aeródromos, fábricas de armas o puentes. En el bombardeo de erradicación, el objetivo es un área grande, una ciudad, o un barrio dentro de una ciudad, donde con frecuencia se incluyen zonas residenciales. El autor señalaba cómo entre las potencias occidentales se había pasado de una condena absoluta a los bombardeos a áreas civiles por ser “un método de guerra odioso” a, unos años después, ordenar “la destrucción sistemática de las ciudades alemanas”<sup>276</sup>. Los nuevos métodos instaurados durante la Segunda Guerra Mundial provocaron que la mayoría de víctimas mortales acabaran siendo no combatientes<sup>277</sup>. Las ideas de Ford tuvieron mucha influencia en los círculos católicos estadounidenses<sup>278</sup>.

---

<sup>276</sup> Discursos del primer ministro británico Winston Churchill en 1940 y 1943 respectivamente. Roosevelt apoyó la visión de Churchill. Cfr. FORD, John J, “The Morality of Obliteration Bombing” en *Theological Studies*, Woodstock, MD, 5, 1944, pp. 261-309.

<sup>277</sup> La proporción de bajas de no combatientes con respecto a las bajas combatientes es muy difícil de dilucidar en la mayoría de los conflictos, pues no suele haber agencias que cuenten a los civiles y a menudo los datos son manipulados. En cualquier caso, se acepta en general que la mayoría de víctimas en los conflictos del siglo XX desde la Segunda Guerra Mundial han sido civiles. Cfr. SMITH, Dan, *Atlas de la guerra y la paz*, Madrid, Ed. Akal, 1999, p. 25 (*The Atlas of War and Peace*, Londres, Earthscan, 2003). Eric Hobsbawm explica: “Es dramático el contraste entre la Primera Guerra Mundial y la Segunda. Sólo 5 por ciento de quienes murieron en la primera eran civiles. En la segunda la cifra aumentó a 66 por ciento. Hoy, se supone que entre 80 y 90 por ciento de los afectados son civiles. [...] Si bien es cierto que el armamento de alta tecnología hace posible, en algunos casos, restablecer la diferenciación entre lo que constituye un objetivo militar y uno civil, y como tal entre combatientes y no combatientes, no hay razones para dudar que las principales víctimas de la guerra continúan siendo civiles”. HOBBSAWM, Eric J., *Guerra y paz*

Desde 1935, el *Catholic Worker* hablaba de los medios modernos de guerra como “producciones desagradables y peculiarmente diabólicas de la ‘ciencia’ moderna, productos de la inteligencia plegados a la autodestrucción”<sup>279</sup>.

En 1939, Peter Maurin publicaba una charla que Eric Gill había impartido en el *Council of Christian Pacifist Groups* de Londres. Gill comparaba el trabajo moderno y la guerra moderna. Igual que el trabajo, la guerra se hacía impersonal por “[l]as armas modernas, igual que las máquinas modernas, que reducen al soldado y al trabajador a una condición subhumana”. Por la tecnología, la guerra era menos ennoblecedora y más destructiva y degradante. “La guerra hoy en día no significa luchar, significa destruir”. La estructura entera de la guerra había cambiado: en lugar de pequeños ejércitos de mercenarios que luchaban en casos concretos, la guerra se había convertido en una gigantesca empresa en la que estaba movilizaba toda la población, más aún, tanto en el tiempo del conflicto como en la preparación para este. El resultado era que los tiempos de paz también lo eran de guerra y que la mayoría de los que participaban de un modo u otro en el conflicto apenas sabían nada de él. Si es que la guerra alguna vez había tenido un aura heroica, los conflictos modernos no tenían nada de eso. “El trabajador se convierte en un tonto; el soldado se convierte en una bestia. Lo que hoy día llamamos paz es simplemente la preparación y la provocación para la guerra”<sup>280</sup>.

Dorothy Day criticará duramente los bombardeos aéreos, porque, además de ser más mortíferos e indiscriminados, provocan que los soldados se desvinculen emocionalmente de la matanza y de las víctimas, lo cual lleva a no tomar conciencia de la gravedad y las consecuencias de los actos por parte del atacante<sup>281</sup>. En los años posteriores, denunciará que durante la Segunda Guerra Mundial “los

---

en el siglo XXI, Madrid, Ed. Crítica, 2009, pp. 25-26 (*Globalisation, Democracy and Terrorism*, Londres, Abacus, 2008).

<sup>278</sup> MCNEAL, P., *Harder than war*, op. cit., pp. 65-67.

<sup>279</sup> S. f., “War Gases” en *CW*, marzo de 1935, p. 12.

<sup>280</sup> GILL, Eric (MAURIN, P., ed.), “Work and War” en *CW*, diciembre de 1939, p. 6. Cfr. GILL, Eric (MAURIN, P., ed.), “Fools and Beasts” en *CW*, marzo de 1945, p. 1.

<sup>281</sup> CHERNUS, I., *American nonviolence*, op. cit., p. 141.

principios de discriminación [distinción entre combatientes y civiles] y proporcionalidad fueron borrados de las reglas de la guerra”<sup>282</sup>. La posibilidad técnica, que sí existía, de distinguir civiles y combatientes no se había traducido en un esfuerzo real por proteger a los primeros<sup>283</sup>.

El lanzamiento de las bombas atómicas el 6 y 9 de agosto de 1945 llevó a su punto máximo la destrucción y la desconsideración hacia la población civil que tanto se había criticado. Además, se difundió rápidamente la idea de que estos bombardeos se habían realizado como “último recurso” ante un enemigo que se negaba en rotundo a la rendición. Sin embargo, en junio de 1945, el *Catholic Worker* informaba de que Japón había hecho una oferta de rendición a Estados Unidos, que este había rechazado. Varios colaboradores del periódico consideraban que era mejor un final pactado de la guerra que una victoria total, con una derrota total de los enemigos, lo cual los forzaría a “la humillación y sumisión” y, a la luz de la historia, no era nada recomendable<sup>284</sup>. En los años sucesivos, Day y otros *workers* fueron en varias ocasiones al consulado de Japón en Nueva York para expresar su arrepentimiento por la destrucción que habían ocasionado las bombas y por los efectos que aún sufría la población por la contaminación atómica<sup>285</sup>.

El ejemplar de septiembre de 1945 estaba cargado de artículos en contra del lanzamiento de las bombas. John Hugo criticaba la superioridad que Estados Unidos se había arrogado durante todo el conflicto, y de la que aun después de las bombas seguía presumiendo. “Más que la completa destrucción física, lo que hizo tan terrible a la bomba [...] fue la convicción [...] de rectitud democrática con la cual

---

<sup>282</sup> Editorial, “We Are All Under Judgment” en *CW*, julio-agosto de 1965, p. 2.

<sup>283</sup> DAY, D., “The Message of Love” en *CW*, diciembre de 1950, pp. 1, 2.

<sup>284</sup> Fr. DUFFY, Clarence, “Peace Now With Japan!” en *CW*, junio de 1945, pp. 1, 2. El padre Hugo decía que el verdadero patriota debía apoyar una paz pactada y no una victoria total. Cfr. HUGO, J., “Peace Without Victory” en *CW*, septiembre de 1945, pp. 1, 2, 8 y DAY, D., “The Incompatibility of Love and Violence” en *CW*, mayo de 1951, p. 2.

<sup>285</sup> “OP”, septiembre de 1954, p. 2 y “Ban the Bomb by Personal Protest”, julio-agosto de 1956, p. 2.

Estados Unidos había perpetrado el acto [en] nombre de la libertad, la justicia moral y la misma civilización”<sup>286</sup>.

Dorothy Day se mostraba escandalizada ante el contraste entre la alegría, “el júbilo” del presidente de Estados Unidos por la victoria en la guerra y la horrible destrucción que habían causado las dos bombas atómicas que les habían dado la victoria. “*Jubilate Deo*. Hemos matado a 318.000 japoneses. [...] *Jubilate Deo*. El presidente Truman estaba jubiloso. Hemos creado. Hemos creado destrucción. [...] ‘Hemos gastado dos mil millones [de dólares] en la mayor apuesta científica y hemos ganado’, dijo el presidente Truman jubilosamente. Científicos, oficiales de la armada, grandes universidades [...] y magnates... a ellos se les dan los titulares en la prensa por su trabajo en la preparación de la bomba. Además, el presidente asegura que ahora se están produciendo otras bombas. [...] Esta gran nueva fuerza se usará para el bien, aseveraron los científicos. Y después aniquilaron una ciudad de 318.000 habitantes. Esto era bueno. El presidente estaba jubiloso”<sup>287</sup>. Dorothy Day se lamentaba de que la gran cantidad de fondos dedicados a la investigación científica se dedicaran a la manipulación de la naturaleza llevada al extremo y que esa manipulación no se dedicara a producir algo bueno para las personas sino a producir muerte<sup>288</sup>.

Pronto las expresiones de júbilo por la mayoría de la población se traducirían en un cierto miedo. La gente despertaba por primera vez a la destrucción que efectivamente podía llegar a causar la energía atómica. Se sentían seguros porque de momento EEUU era el único país que la tenía y había hecho uso de ella, pero se palpaba un sentir general de “la inminencia de la muerte”<sup>289</sup>.

El advenimiento de las armas nucleares provocó el nacimiento del llamado “pacifismo nuclear”, que consiste en admitir que una guerra defensiva contra una agresión injusta puede justificarse si se cumplen los demás requisitos tradicionales, pero que considera que estos quedan

---

<sup>286</sup> HUGO, J., “Peace Without Victory” en *CW*, septiembre de 1945, p. 2.

<sup>287</sup> DAY, D., “We Go on Record: the CW Response to Hiroshima” en *CW*, septiembre de 1945, p. 1.

<sup>288</sup> DAY, D., “Creation” en *CW*, junio de 1956, p. 2.

<sup>289</sup> Editorial, “Atomic Bomb” en *CW*, noviembre de 1945, p. 2.



automáticamente contravenidos con las nuevas armas, pues el mal que se ocasiona pesa siempre más que el bien que se pretende conseguir<sup>290</sup>. Este pacifismo es más restrictivo que el pacifismo integral que predicaba Dorothy Day, pero fue más extendido, por lo que el periódico logró conectar con muchos lectores que, aunque no estaban de acuerdo con el pacifismo radical, sí condenaban el uso de las armas nucleares. Las revistas católicas *Commonweal* y *Catholic World*, que habían apoyado la entrada en la guerra, se declararían “pacifistas nucleares”<sup>291</sup>, y también lo harían intelectuales católicos como Thomas Merton, quien en 1962 escribía que esta postura “admite la doctrina tradicional de una guerra justa con armas convencionales, pero [...] insiste en que el desarme nuclear, o al menos un control efectivo de las armas, es una obligación moral absoluta”<sup>292</sup>. Él afirmaba que la doctrina de la guerra justa no podía moldearse y ampliarse tanto que “con ella se puedan permitir casi todas las atrocidades, los excesos y los horrores sobre la base de un ‘mal menor’ y ‘necesario’ para salvar a nuestra nación”<sup>293</sup>. Merton no desechaba la guerra justa, simplemente consideraba que había una diferencia cualitativa entre la guerra nuclear y las formas tradicionales de guerra. Con la guerra nuclear no había proporción entre el “mal permitido” y el “bien planeado”<sup>294</sup>.

El germen de este pacifismo había sido plantado por los mismos científicos que habían estado detrás de la fabricación de la bomba atómica, pues eran más conscientes que nadie de su poder destructivo. En 1946 la *Federation of American Scientists*, que contaba con más de dos mil miembros, organizó una convención con el lema “La carrera de armamentos debe detenerse”. El hecho más preocupante para los científicos era que la energía atómica estuviera en manos del poder militar<sup>295</sup>. Para Day, esto era una buena noticia, pues ponía de relieve que aquellos que realmente conocían el poder de las bombas atómicas

---

<sup>290</sup> “Pacifism” en *New Catholic Encyclopedia*, *op. cit.*, p. 747.

<sup>291</sup> MCNEAL, P., *Harder than war*, *op. cit.*, p. 67.

<sup>292</sup> MERTON, Thomas (ZAHN, Gordon, ed.), *The Nonviolent Alternative*, Nueva York, NY, Farrar, Straus & Giroux, 1980, p. 95.

<sup>293</sup> *Ibid.*

<sup>294</sup> MCNEAL, P., *Harder than war*, *op. cit.*, p. 109.

<sup>295</sup> Entre los científicos que sostenían esta posición estaba Albert Einstein. WITTNER, L., *Rebels Against War*, *op. cit.*, p. 147.

tenían miedo de que estuvieran en manos del ejército, que podía causar una destrucción enorme con ellas<sup>296</sup>. En varios artículos, el periódico *Catholic Worker* pedía que se detuvieran y cancelaran todas las pruebas de nuevas bombas que se hacían en Estados Unidos<sup>297</sup>.

Otros autores importantes se adhirieron, aunque sin usar la expresión concreta, al pacifismo nuclear. Entre ellos estaban Franziskus Stratmann (1883-1971), que defendía que unos medios malos nunca podían llevar a un fin bueno, y que las nuevas armas eran medios extraordinariamente dañinos<sup>298</sup>, y Martin Buber, que decía que la existencia de estas armas ponía a la humanidad en la obligación de sentarse a dialogar para evitar su propia destrucción<sup>299</sup>. Para Mohandas K. Gandhi (1869-1948), que sí era pacifista radical, la bomba atómica había mostrado la “realidad desnuda” de la guerra, que ya no podía ser sometida a ninguna ley ni criterio. “La guerra no conoce otra ley que la del poder”<sup>300</sup>.

Durante el Concilio Vaticano Segundo, desde el *Catholic Worker* se siguieron con mucho interés los debates sobre una posible condena de plano de las armas nucleares, dirimidos en la redacción del *esquema XIII*<sup>301</sup>. Además de seguir escribiendo artículos, Dorothy Day viajó en dos ocasiones a Roma en este tiempo. La primera de ellas fue en abril y mayo de 1963, cuando se unió a la peregrinación de un grupo llamado

---

<sup>296</sup> DAY, D., “Atom Bomb And Conscription Still Issues To Be Faced” en *CW*, abril de 1946, p. 1.

<sup>297</sup> Cfr., por ejemplo, Editorial, “Stop that Bomb Test!” en *CW*, febrero de 1946, p. 2.

<sup>298</sup> STRATMANN, Franziskus M., “War and Christian Conscience” en KEYS, Donald (ed.), *God and the H-bomb*, New York, Random House, 1961, pp. 56-57.

<sup>299</sup> BUBER, M., “A Talk With the Politicians” en KEYS, D. (ed.), *God and the H-bomb*, *op. cit.*, pp. 73-74.

<sup>300</sup> GANDHI, Mohandas K., (MERTON, Thomas, ed. e intro), *Gandhi on Non-violence: Selected Texts from Mohandas K. Gandhi's Non-Violence in Peace and War*, Nueva York, NY, New Directions, 1965, p. 32.

<sup>301</sup> En las reuniones del borrador del *esquema XIII* se estaba de acuerdo en la condena de las armas nucleares, lo que se discutía era hasta dónde debía llegar esa condena. El borrador hablaba de las armas nucleares como elementos “malvados”. La mayoría de los redactores acordaron hacer una afirmación que reflejara su preocupación por los derechos a la vida y a la vivienda de los inocentes de cara a una amenaza nuclear. Sobre la disuasión nuclear, el borrador era desaprobatorio pero evasivo. Cfr. DOUGLASS, James, “The Council and the Bomb” en *CW*, julio-agosto de 1965, pp. 1, 8 y LEBRUN, J., *The Role of the Catholic Worker Movement*, *op. cit.*, p. 237-8.

“Madres por la Paz”. Iban al Vaticano para expresar su gratitud al papa Juan XXIII por su trabajo por la paz, y para pedirle una condena más clara de los instrumentos de la guerra moderna. Day estuvo presente en la última audiencia pública que dio el Papa y reportó que este había leído la carta que las “Madres por la Paz” le habían dirigido<sup>302</sup>. En otoño de 1965, cuando el Concilio llegaba a su sesión final, Day se unió a un grupo de veinte mujeres que habían peregrinado al Vaticano desde varios países para ayunar durante diez días y celebrar una vigilia de oración. Mientras se seguía discutiendo el texto del *esquema XIII*, la CAIP dirigió un escrito a los obispos reunidos pidiendo que no condenaran las armas nucleares de plano, pues si lo hacían “crearían un dilema gigantesco para cincuenta millones de católicos americanos, sobre si deben escuchar los principios solemnes de un Concilio Vaticano o las aseveraciones, hasta ahora aceptadas, de su gobierno de que la disuasión nuclear americana es el cimiento para la estabilidad internacional y el requisito *sine qua non* de la defensa de EEUU”<sup>303</sup>. Cinco obispos americanos, entre ellos Francis Spellman, pidieron al Concilio que se rechazaran las partes del documento que pensaban criticaban la política de defensa nuclear estadounidense.

Igual que había sucedido con el reconocimiento de la objeción de conciencia, Dorothy Day recibió con gran satisfacción el texto de *Gaudium et Spes*, pues contenía una condena a los medios de guerra que, como los bombardeos a ciudades o las bombas atómicas, causaban una destrucción desproporcionada e indiscriminada: “Toda acción bélica que tienda indiscriminadamente a la destrucción de ciudades enteras o de extensas regiones junto con sus habitantes, es un crimen contra Dios y la humanidad que hay que condenar con firmeza y sin vacilaciones”<sup>304</sup>.

En 1976, nuestra autora fue invitada a dar una conferencia en el Congreso Eucarístico, un evento cuatrienal que reúne a personalidades

---

<sup>302</sup> “OP”, junio de 1963, pp. 1, 2, 6, 8.

<sup>303</sup> Cit. en EGAN, E., *Peace Be With You*, *op. cit.*, p. 170. De todos modos, en 1947, la CAIP había denunciado los bombardeos atómicos; no las bombas atómicas, que, consideraba, no eran malas en sí y se podían someter a reglas. Cfr. MCNEAL, P., *Harder than war*, *op. cit.*, p. 68.

<sup>304</sup> GS, par. 80.

católicas de nivel mundial. En la 41ª edición de este congreso, celebrada en Filadelfia, Day habló ante un público de unas 8.000 personas del amor de Dios y de la necesidad de llevar ese amor a toda la creación, y de la Iglesia, explicando cómo su amor y agradecimiento a ella habían ido creciendo a lo largo de los años, pero también reservó unos minutos para reiterar su condena a las bombas nucleares<sup>305</sup>. “Aquí estamos, un 6 de agosto, el día en que se lanzó la primera bomba atómica, que puso fin a la Segunda Guerra Mundial. Ya había habido holocaustos antes: [...] el de los armenios, completamente olvidado hoy en día, y el de los judíos, el pueblo elegido de Dios. Cuando Él llegó a la tierra como hombre, los eligió. Él nos dijo: ‘todos los hombres son hermanos’, y su voluntad fue que todos los hombres fueran salvados: japoneses, judíos y armenios. [...] Nuestro creador nos dio la vida [,] pero nosotros hemos logrado crear unos instrumentos de muerte de una magnitud inconcebible”<sup>306</sup>. Dorothy Day se lamentó de que el mismo día en que se cumplía el aniversario del lanzamiento de la primera bomba atómica se celebrara una misa por las fuerzas armadas. “Ninguno de los organizadores del congreso se ha acordado de lo que el 6 de agosto significa en las mentes de los que estamos dedicados al trabajo por la paz”<sup>307</sup>.

De los 60 millones de víctimas que causó la Segunda Guerra Mundial, cerca de un millón fueron estadounidenses. Al ser una proporción extraordinariamente pequeña, y dado que la guerra no se libró en tierra americana, prevaleció la sensación de que la participación en el conflicto no solo había sido justa y buena, sino poco costosa en vidas humanas y provechosa económicamente<sup>308</sup>.

Los distintos gobiernos de Estados Unidos, en mayor o menor medida, han sido partidarios de la idea de que su país tiene una cierta “responsabilidad” ante el destino de otras naciones y pueblos y ante el

---

<sup>305</sup> DAY, D., “Bread for the Hungry” en *CW*, septiembre de 1976, pp. 1, 5. Este artículo es una transcripción de las palabras de Day en el Congreso Eucarístico de Filadelfia.

<sup>306</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>307</sup> *Ibid.*

<sup>308</sup> WITTNER, L., *Rebels Against War*, *op. cit.*, pp. 109-111.

sufrimiento de las personas de otras partes del mundo. Como sabemos, en el *Catholic Worker*, el tema de la responsabilidad frente a los “hermanos” cercanos y lejanos es una constante. El problema para Dorothy Day viene cuando esta idea de responsabilidad solo se promueve cuando ya es demasiado tarde para ofrecer una ayuda efectiva y, sobre todo, cuando sirve para justificar una intervención armada. Nuestra autora está a favor de una responsabilidad que impulse a las personas y los gobiernos a hacer todo lo posible por evitar que las violaciones masivas de derechos se produzcan, y esto incluye la preocupación por la justicia para todos los hombres en todo momento y la negativa rotunda al uso de la violencia.

#### d) La Guerra Fría (1945-1989)

El mundo no ha conocido un conflicto tan mortal y devastador como la Segunda Guerra Mundial. Con el final de la contienda, comenzaba una época que se ha llamado acertadamente “guerra”, aunque con el calificativo de “fría”. Era “guerra” porque reinaba la voluntad de resolver las diferencias por medio del uso de la fuerza, pero era “fría” porque ninguna de las dos grandes potencias decidió usar, directamente y contra la otra, las armas de destrucción masiva que, sin embargo, sí se dedicaron a desarrollar y mejorar<sup>309</sup>. En cualquier caso, la Guerra Fría sí tuvo dos focos “calientes” en Corea y Vietnam, donde el afán imperialista y la obsesión por impedir el avance del bloque contrario alcanzaron su peor expresión.

El *Catholic Worker* nunca vaciló a la hora de calificar este periodo como un tiempo de guerra, sobre todo por la mentalidad extendida de que había un “enemigo” identificado y de que solo las armas podían proteger al propio país. En 1947 Robert Ludlow escribía que “[e]l gobierno de EEUU ya está psicológicamente en guerra contra

---

<sup>309</sup> HOBBSAWM, Eric J., *Guerra y paz en el siglo XXI*, op. cit., p. 24.

Rusia”<sup>310</sup>, y en 1956, Dorothy Day afirmaba que “los armamentos siguen absorbiendo las mentes de los hombres”<sup>311</sup>.

Igual que había sucedido en la guerra reciente, los poderes públicos y los medios de comunicación siguieron difundiendo la idea de que Estados Unidos estaba en lucha con la encarnación del mal, el cual ahora estaba representado por la Rusia soviética. Day desafiaba de plano esta mentalidad y llamaba a los rusos “hermanos”, resaltando la necesidad de ver a las personas más allá de los gobiernos bajo los cuales les había tocado vivir, recordando que “[n]osotros luchamos contra principados y potestades, no contra la carne y la sangre”<sup>312</sup>, y los rusos son nuestros prójimos, nuestros hermanos en Cristo, y no solo una potencia mundial imperialista”<sup>313</sup>. Uno de los argumentos más utilizados en la cruzada contra el comunismo soviético era su ateísmo militante y su desprecio por la religión, y esta idea era difundida no solo desde los foros cristianos, sino que también era un argumento que se escuchaba desde el gobierno. Sabemos que nuestra autora estaba lejos de aceptar el desprecio por la religión propugnado por el socialismo soviético, pero llamaba la atención sobre el hecho de que la “negación de Dios” podía darse de muchas formas, y el bloque capitalista no estaba libre de ella: “El otro día estaba pensando en Rusia, en la negación de Dios y en la doctrina de la fuerza, y pensé que la negación de Dios en sus pobres y la doctrina de la fuerza estaban también entre nosotros en el mundo occidental”<sup>314</sup>. Estaba de acuerdo con el cardenal Spellman en que “el Kremlin es [...] un centro de ateísmo, totalitarismo, odio y persecución; un centro del mal”. Pero añadía: “aquí también tenemos mal más que suficiente”<sup>315</sup>.

En 1948, fecha de expiración de la ley *Burke-Wadsworth*, se planteó la posibilidad de alargar la obligatoriedad de servicio militar, a

---

<sup>310</sup> LUDLOW, R., “Pax Column” en *CW*, junio de 1947, p. 6.

<sup>311</sup> DAY, D., “Prophet Without Honor” en *The Third Hour* VII, p. 10.

<sup>312</sup> Carta de san Pablo a los Efesios 6, 12.

<sup>313</sup> DAY, D., “What is Our Stand on Russia?” en *CW*, mayo de 1947, p. 3.

<sup>314</sup> DAY, D., “Be Kind, Cain” en *CW*, noviembre de 1947, p. 6.

<sup>315</sup> COLES, R., *Dorothy Day. A Radical Devotion*, *op. cit.*, p. 82.

pesar de haber terminado el tiempo de guerra declarada<sup>316</sup>. Finalmente, la ley *Elston* exigió solamente el registro de los varones jóvenes<sup>317</sup>, a lo que Day siguió objetando, pues recordaba que “el registro es el primer paso hacia la guerra”<sup>318</sup> y pensaba se trataba de un “control de la vida humana” que estaba por encima de la potestad del Estado<sup>319</sup>. Nuestra autora se alegraba de la oposición de los científicos al control militar de la energía atómica, pero le parecía mucho más grave el control militar de la vida de las personas. “Creemos que la autoridad para apartar a un hombre de su vida normal y su vocación, para separarlo de su familia y su comunidad es de una importancia mucho mayor que el poder para separar átomos. Es más importante porque se trata de una interferencia en el destino de un alma humana. Es una usurpación de la autoridad en la esfera moral, en lo que concierne al individuo. Colectivamente, este poder para reclutar a los hombres para el servicio militar tiene como resultado que el mundo se convierta en un campamento armado”<sup>320</sup>.

En el ejemplar que siguió a la aprobación de la ley *Elston*, Dorothy Day condenaba el enorme poderío militar de EEUU y hacía una provocadora afirmación: “no somos americanos, somos católicos”<sup>321</sup>. Day llegaba a pedir “una completa deslealtad al americanismo”<sup>322</sup>, porque este se había convertido en un nacionalismo sin reservas, que aceptaba y celebraba todas las operaciones militares de EEUU sobre la razón del triunfo de la democracia y el capitalismo. En este punto coincidía enteramente con Gandhi, quien había dicho: “La libertad y la democracia pierden su santidad cuando sus manos se manchan con la sangre inocente”<sup>323</sup>.

---

<sup>316</sup> “DaD”, junio de 1945, p. 3.

<sup>317</sup> La ley *Elston* o *Selective Service Act* de 1948, que ha sufrido diversas modificaciones pero vigente en la actualidad, requiere el registro obligatorio de manera general, y el servicio militar únicamente en tiempo de guerra.

<sup>318</sup> “OP”, septiembre de 1948, pp. 1, 6.

<sup>319</sup> DAY, D., “Atom Bomb And Conscription Still Issues To Be Faced” en *CW*, abril de 1946, pp. 1, 2 y “OP”, septiembre de 1948, pp. 1, 6.

<sup>320</sup> DAY, D., “Atom Bomb And Conscription Still Issues To Be Faced” en *CW*, abril de 1946, p. 2.

<sup>321</sup> DAY, D., “We Are Un-American: We Are Catholics” en *CW*, abril de 1948, p. 2.

<sup>322</sup> *Ibid.*

<sup>323</sup> GANDHI, M., (MERTON, T., ed. e intro), *Gandhi on Non-violence*, *op. cit.*, p. 55.

El *European Recovery Program*, conocido popularmente como “Plan Marshall”, no fue bien recibido por los pocos grupos pacifistas que quedaban en el país. Estos habían estado clamando por que Estados Unidos prestara ayuda económica a Europa, pero se encontraron con que esta ayuda tenía demasiados tintes políticos. Era un hecho reconocido que, en parte, el propósito de la ayuda era contrarrestar las tendencias hacia el socialismo que pudieran existir en Europa, siguiendo la “doctrina Truman”<sup>324</sup>. Para nuestra autora, el Plan Marshall se trataba, más que de ayudar a las naciones devastadas por la guerra, de ayudarlas en un sentido muy concreto: “para la extensión y propagación” del capitalismo, “un sistema económico que creemos injusto e inmoral”<sup>325</sup>. La recepción de los fondos de dinero o materiales siempre estaba condicionada a que se adoptaran determinadas políticas en sentido capitalista. Day pensaba que la ayuda debía dirigirse a todas las personas, pues todas eran igualmente merecedoras de ella, con independencia del gobierno bajo el cual estuvieran. “Tratad de imaginar a Nuestro Señor diciendo a los no creyentes de entre la multitud, en el momento de la multiplicación de los panes y los peces: ‘Quedaos con hambre, pues sé que no estáis de acuerdo conmigo, y sé (y desde luego que lo sabía) que un cierto viernes pediréis mi vida porque mis enseñanzas ofenden vuestras sensibilidades sociales’”<sup>326</sup>. Del mismo modo, el hecho de que su país, que defendía la libertad y la igualdad, hiciera distinciones, se le planteaba como un absurdo.

Tras el *shock* de las bombas atómicas, desde finales de los años cuarenta existía un sentimiento generalizado de miedo a unas armas que podían borrar toda vida humana de la Tierra en cuestión de segundos<sup>327</sup>. Se construían refugios nucleares, se organizaban planes de evacuación, y tanto niños como adultos recibían clases sobre protección contra un ataque nuclear, pero el público que estaba mínimamente informado era consciente de que en caso de un ataque real no

---

<sup>324</sup> WITTNER, L., *Rebels Against War*, *op. cit.*, p. 183.

<sup>325</sup> DAY, D., “Who Then is My Brother?” en *CW*, diciembre de 1947, p. 1.

<sup>326</sup> *Ibid.*

<sup>327</sup> DAY, D., “Are The Leaders Insane?” en *CW*, abril de 1954, p. 6.



funcionaría prácticamente nada<sup>328</sup>. Durante la segunda mitad de los años 50, la URSS detonó una serie de bombas de hidrógeno, lo cual hizo crecer aún más la alarma social y la sensación general de que el mundo tenía “los días contados”<sup>329</sup>, de “amenaza de desastre inminente”<sup>330</sup>. Como diría John F. Kennedy: “la humanidad debe poner fin a la guerra o la guerra pondrá fin a la humanidad”<sup>331</sup>. Para Gandhi, esto demostraba que no había opción alternativa a la no-violencia: “Si el mundo no adopta ya la no-violencia, llevará al suicidio a la humanidad”<sup>332</sup>.

A pesar de estas alarmas, en las primeras décadas de la Guerra Fría la popularidad del pacifismo estaba por los suelos. Había triunfado la idea de que los pacifistas eran una mezcla de pusilanimidad, cobardía, antipatriotismo y desprecio a la vida propia y de los seres queridos. A Dorothy Day le preguntaron en más de una entrevista si, siendo coherente con su postura pacifista, dejaría que un asesino atacara a ella y a su hija. Ella respondía que lo que trataría es de retenerlo, o encerrarlo si fuera necesario, pero no de matarlo. “Parece que la idea de retener a una persona sin matarla o quemarla viva nunca se les ocurre a los entrevistadores”<sup>333</sup>. Además, ella no estaba en contra de la defensa propia, pero entendía que ninguna de las acciones militares de Estados Unidos en las últimas guerras había respondido a este criterio.

A pesar del afianzamiento de la postura pacifista, nuestra autora seguía acogiendo en el periódico la reflexión sobre la guerra justa. Sin embargo, seguía defendiendo, y la historia cada vez avalaba más sus argumentos, que las condiciones para una guerra justa ya no se podían cumplir. Basándose en el Mensaje de Navidad del papa Pío XII de 1956, en el que este hablaba de los requisitos de la guerra justa, Day reflexionaba: “[1] Tienen que agotarse todos los demás medios. ¿Es que nosotros, como país, lo hemos hecho [en las anteriores guerras]?”

---

<sup>328</sup> Cfr. EGAN, E., *Peace Be With You*, *op. cit.*, pp. 211 y 281 y DAY, D., “The Satan Bomb” en *CW*, marzo de 1950, p. 2.

<sup>329</sup> DAY, D., “The Satan Bomb” en *CW*, marzo de 1950, p. 2.

<sup>330</sup> “OP”, octubre de 1961, p. 2.

<sup>331</sup> Discurso del presidente Kennedy ante la Asamblea General de Naciones Unidas, 25 de septiembre de 1961.

<sup>332</sup> GANDHI, M., (MERTON, T., ed. e intro), *Gandhi on Non-violence*, *op. cit.*, p. 33.

<sup>333</sup> “OP”, mayo de 1951, p. 3.

[2] La guerra debe ser declarada por la autoridad debidamente constituida, elegida por el pueblo en elecciones libres. ¿Se aplica esto a los países satélites? [3] Debería haber alguna probabilidad de éxito. ¿Hay alguna probabilidad contra el poder militar de Rusia? [4] El bien que se pretende conseguir debe ser mayor que el mal”, y con las armas nucleares esto se volvía imposible<sup>334</sup>.

El periódico acogía la colaboración de teólogos, como James Douglass, de la Universidad de Notre Dame<sup>335</sup>, y sacerdotes, como Philip Berrigan<sup>336</sup>, que estaban en la misma línea de considerar los requisitos de la guerra justa, pero concluían que ya no era posible cumplirlos.

En todo caso, la inclinación personal de Day siempre fue hacia el pacifismo. En octubre de 1965, el papa Pablo VI viajó a Nueva York y pronunció un discurso en la ONU, donde clamó por la paz: “¡No más guerra, nunca más! La paz, es la paz la que debe guiar los destinos de las personas y de toda la humanidad”<sup>337</sup>. Este discurso quedaría grabado en la mente de Dorothy Day, quien concluiría, una vez más, que “[s]i somos seguidores de Cristo, no hay lugar para hablar de la ‘guerra justa’”<sup>338</sup>.

A nuestra autora le reprochaban a menudo que denunciara las políticas de EEUU pero no las de la URSS. Estas críticas faltaban a la verdad, porque las detracciones hacia el socialismo soviético habían sido constantes en el periódico desde el primer ejemplar. De todos

---

<sup>334</sup> DAY, D., “OP”, enero de 1957, p. 2.

<sup>335</sup> DOUGLASS, J., “The morality of Thermonuclear Deterrence” en *CW*, diciembre de 1964, p. 2.

<sup>336</sup> BERRIGAN, P., “Vietnam and America’s Conscience” en *CW*, octubre de 1965, p. 2. Los hermanos Daniel (1921) y Philip Berrigan (1923-2002) se harían famosos por sus protestas no-violentas contra la guerra de Vietnam y por iniciar el movimiento *Plowshares*. En algunas de sus protestas se dedicaron a destruir ficheros militares, por lo que sus actuaciones resultaron polémicas y acarrearón sentencias de prisión. Cfr. POLNER, Murray y O’GRADY, Jim, *Disarmed And Dangerous: The Radical Life And Times Of Daniel And Philip Berrigan, Brothers In Religious Faith And Civil Disobedience*, Boulder, CO, Westview Press, 1998 y GARCÍA INDA, Andrés y ARITZI MARTÍN, Bárbara, *Los hermanos Berrigan*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2010.

<sup>337</sup> S. f., “Paul VI” en *CW*, octubre de 1965, p. 1.

<sup>338</sup> “OP”, febrero de 1969, p. 2.

modos, es cierto que los juicios de Dorothy Day se centraban siempre más en la realidad que tenía más cerca y, sobre todo, en los temas que nadie denunciaba, en cosas en las que nadie se fijaba. Las malas políticas del gobierno soviético ya eran contestadas de manera suficiente por otras organizaciones y por los mismos poderes públicos. “creemos en sacar la viga de nuestro ojo, en amar a nuestro enemigo, y no en contribuir a la suma total de odio y miedo que ya hay en el mundo hacia este”<sup>339</sup>.

Day veía que tanto el bloque capitalista como el comunista aprovechaban el clima de guerra no declarada para, en un “estado de emergencia”, imponer y expandir su sistema económico y social<sup>340</sup>. También denunciaba las enormes cantidades de dinero que se dedicaban al rearme: “Odio la carrera de armamentos que se está dando en Cuba tanto como odio la que se está dando en mi propio país, el despilfarro de los servicios de inteligencia y de los recursos. Se dedican enormes sumas de dinero a la destrucción, cuando deberían dedicarse a construir escuelas, hospitales y a desarrollar nuevas y mejores instituciones”<sup>341</sup>.

El número de grupos pacifistas que quedaba en Estados Unidos tras la guerra era muy reducido, pero el *Catholic Worker* trató de crear sinergias con asociaciones afines. En agosto de 1947, el *Catholic Worker* invitó al *Committee for Nonviolent Revolution*<sup>342</sup>, que más tarde dio lugar al movimiento *Peacemaker*<sup>343</sup>, a reunirse en la granja *Catholic Worker* de Newburgh, Nueva York. Desde entonces, los *peacemakers* se reunirían una vez al año en esta granja. Con el tiempo, esto dio lugar al nacimiento de la *American Pax Association* (*PAX* de manera abreviada, aunque sin relación con la antigua *PAX*), entre cuyos

---

<sup>339</sup> “OP”, julio-agosto de 1957, p. 2.

<sup>340</sup> KRUPA, S., *Dorothy Day and the Spirituality of Nonviolence*, *op. cit.*, p. 191.

<sup>341</sup> DAY, D., “More About Cuba” en *CW*, febrero de 1963, p. 4.

<sup>342</sup> Esta asociación surgió de entre grupos socialistas y sindicatos. No era una organización pacifista, sino más bien una organización que abogaba por el cambio revolucionario no-violento.

<sup>343</sup> Este grupo tenía un talante más pacifista y destacó por la creación del *Tax Refusal Committee*, dedicado a la objeción fiscal.

miembros destacarían Dorothy Day y Thomas Merton<sup>344</sup>. El nacimiento de esta asociación se anunciaba en 1962, y se definía como “una asociación de católicos y no católicos que buscan promover la paz y animar a la aplicación práctica de los principios cristianos al tema de la guerra”<sup>345</sup>. El trabajo de *PAX* se desarrolló sobre todo en el ámbito teórico: publicó una revista y organizó varios congresos por la paz en la granja *Catholic Worker* de Tivoli, Nueva York<sup>346</sup>.

En los años de la posguerra mundial, el *Catholic Worker* estuvo involucrado de manera regular en protestas no-violentas, generalmente contra las pruebas de nuevas armas de destrucción masiva. Se solían unir a las manifestaciones de la *FOR*, la *WRL* (*War Resisters League*)<sup>347</sup>, o el movimiento *Peacemaker*.

El miedo anticomunista ya existía desde antes de la Guerra Fría, y Day así lo había constatado cuando en 1941 hablaba de una “histeria creciente” hacia todo lo que tuviera rasgos socialistas o comunistas, como era el caso de los sindicatos<sup>348</sup>. Sin embargo, en los años cincuenta esta fobia se acrecentó.

Nuestra autora tenía la sensación de que los medios de comunicación transmitían que todo el mundo debía alinearse, o bien con el comunismo, o bien con el americanismo, el cristianismo y el capitalismo, en bloque; no podía haber fisuras ni comunicación entre

---

<sup>344</sup> LEBRUN, J., *The Role of the Catholic Worker Movement*, op. cit., p. 199-200.

<sup>345</sup> S. f., “Announcing the Formation of the American PAX Association” en *CW*, octubre de 1962, p. 3.

<sup>346</sup> Estos congresos de verano en Tivoli se organizaron durante 7 años y llegaron a congregarse a 200 personas. Cfr. EGAN, E., *Peace Be With You*, op. cit., p. 287, “Pacifist Conference” en *CW*, julio-agosto de 1963, p. 3, CORNELL, T., “Pacifist Conference” en *CW*, septiembre de 1963, pp. 1, 6, “Pax Tivoli Conference” en *CW*, junio de 1969, p. 1 y “Pax Tivoli Conference” en *CW*, junio de 1970, p. 4. En 1971, *PAX* era un grupo moribundo y se fusionó con el movimiento *Pax Christi*, una organización católica europea. Eileen Egan estuvo a la cabeza del grupo en esta nueva etapa. El trabajo de *PAX* se centró no en hacer lobby por la paz dentro de la Iglesia institucional. Cfr. LEBRUN, J., *The Role of the Catholic Worker Movement*, op. cit., p. 201 y MCNEAL, P., *Harder than war*, op. cit., pp. 94-5.

<sup>347</sup> La *WRL*, fundada en 1923, es una asociación no religiosa de objetores de conciencia. Cfr. <https://www.warresisters.org/>, 2014.

<sup>348</sup> DAY, D., “Works of Mercy Oppose Violence in Labor’s War” en *CW*, abril de 1941, p. 4.

las diversas pertenencias<sup>349</sup>. Obviamente, un periódico que se autodenominaba católico pero hacía tan duras críticas al americanismo y al capitalismo no podía sino caer bajo sospecha. Como apunta Thomas Frary, en esta época “[s]er conciliador era ser blando con el comunismo, lo cual era ser antiamericano, y a su vez era poner el cristianismo en duda”<sup>350</sup>. Ante esta obsesión por colocar a las personas y los grupos en compartimentos estancos, Dorothy Day respondía que no estaba del lado del capitalismo ni del comunismo, sino del lado de las víctimas y los pobres, fueran de uno u otro bando<sup>351</sup>.

El senador Joseph McCarthy fue una figura prominente en la persecución del comunismo en Estados Unidos<sup>352</sup>. Bajo las órdenes del entonces vicepresidente Nixon, promovió desde su puesto en el senado una extensa investigación a todos los funcionarios del país para descubrir espías soviéticos y simpatizantes del comunismo infiltrados en el gobierno. Esta persecución, conocida como “macartismo” o “macarthismo”, tuvo sus años cumbre en la década de los cincuenta.

Dorothy Day no dudó en calificar el macartismo de “caza de brujas” en busca de “un chivo expiatorio al que cargar con nuestros pecados”<sup>353</sup>. Nuestra autora denunciaba las prácticas irregulares que se daban en los juicios, con tanto secretismo que provocaban indefensión en los acusados<sup>354</sup>. Asimismo, manifestaba su repulsa a las condenas que se basaban en las ideas políticas o filosóficas de los acusados, por

---

<sup>349</sup> DAY, D., “The Message of Love” en *CW*, diciembre de 1950, p. 2.

<sup>350</sup> FRARY, T., *The Ecclesiology of Dorothy Day*, *op. cit.*, p. 145.

<sup>351</sup> DAY, D., “The Message of Love” en *CW*, diciembre de 1950, p. 2.

<sup>352</sup> Joseph Raymond McCarthy (1908-1957), senador republicano por el estado de Wisconsin.

<sup>353</sup> “OP”, junio de 1953, p. 6.

<sup>354</sup> Editorial, “Life Imprisonment – Without a Trial” en *CW*, abril de 1953, p. 4, se indignaba ante el hecho de que la orden de deportación de un ciudadano británico se hubiera hecho en base a una información que se mantuvo confidencial. En esta línea, HARRINGTON, M., “Workers Defense League” en *CW*, abril de 1953, pp. 3, 8, denunciaba que era muy común deportar a extranjeros por razones de “riesgo para la seguridad”, y que en muchos casos se les deportaba a países en los que iban a sufrir persecución. Editorial, “English Pacifist Refused Entry to United States” en *CW*, junio de 1953, p. 2, se trata de Stuart Denton Morris, activista por la paz al que se le denegó la entrada a EEUU por su supuesta afinidad con el comunismo.

contravenir la libertad de pensamiento, de asociación y de expresión<sup>355</sup>. También ponía de relieve la situación de persecución que se vivía las escuelas y universidades: “El maestro tiene miedo de hablar de justicia interracial, de paz y de justicia social hoy en día, por miedo a ser considerado subversivo. Se están empezando a exigir juramentos de lealtad en algunas universidades públicas antes de que un ponente pueda impartir una conferencia a los estudiantes”<sup>356</sup>. Salirse del camino marcado podía llevar muy fácilmente a perder el trabajo; Day pedía valentía a los lectores para que fueran capaces de decir “no” cuando vieran coartada su libertad. Para lograr esto, la pobreza voluntaria se presentaba como un instrumento útil: “Uno debe aceptar la pobreza voluntaria en estos días para mantener su integridad”<sup>357</sup>. “Los países fueron ocupados [durante la Segunda Guerra Mundial] porque a la gente le aterraba decir que no. [...] [E]sta es la era de la represión, y McCarthy, bajo la apariencia de estar luchando contra el comunismo, lo encuentra en cada crítica honesta que se hace al *status quo*”<sup>358</sup>. Asimismo, Day mostraba su solidaridad con los grupos que sufrían estas persecuciones, como el periódico comunista *Daily Worker*, al cual se le embargó su oficina central<sup>359</sup>.

Durante la Guerra Fría, los movimientos de talante obrerista perdieron mucho fuelle, y la manifestación del 1 de mayo que en los años treinta congregaba a miles de personas ya no se organizaba en los cincuenta. Las organizaciones cercanas al mundo del trabajo, incluidos los diversos partidos de sensibilidad comunista y socialista, estaban enormemente debilitados. Ya habían perdido mucha popularidad debido al crecimiento económico, el aumento del nivel de vida y la mayor estabilidad de los empleos, y la cruzada macartista les atestó varios golpes mortales. El 1 de mayo de 1957, Day se acordaba de aquel día en que se empezaba a repartir el periódico *Catholic Worker*, en el hervidero de movimientos que trataban de subvertir el sistema y

---

<sup>355</sup> “OP”, febrero de 1952, p. 4.

<sup>356</sup> “OP”, junio de 1953, p. 6.

<sup>357</sup> *Ibid.*

<sup>358</sup> *Ibid.*

<sup>359</sup> DAY, D., “The Daily Worker Case” en *CW*, abril de 1956, p. 2.

hacerlo más humano para los obreros<sup>360</sup>. Ya no quedaba prácticamente nada de ellos; sin embargo, el *Catholic Worker* sobrevivía, a pesar de haber tenido unos inicios mucho más humildes y de la oposición que había suscitado tanto en los círculos radicales como conservadores. Había algo en el *Catholic Worker* que lograba que perdurara en el tiempo, y que seguramente tenía que ver con su visión más amplia del mundo del trabajo y su focalización en las obras de misericordia, es decir, en la atención a las personas más allá de su pertenencia a clases, sindicatos o partidos políticos. Además, al contrario que estos movimientos moribundos, desde el primer día había hecho una crítica muy dura al comunismo. Por tanto, la clave de la continuidad del *Catholic Worker* estuvo en el enfoque ininterrumpido en los golpeados por el sistema económico, fuera en épocas de crisis o de prosperidad. Day constataba que seguían acudiendo cientos de personas a la cola del pan todos los días, y esto no era sino un aval para sus argumentos en contra de un sistema que siempre dejaba a gente en la cuneta<sup>361</sup>.

A pesar de esto, el *Catholic Worker* había empezado a ser investigado por el FBI desde 1940 por la sospecha de que se trataba de un “frente radical”. En principio se dedujo que el único potencial de peligrosidad social del grupo residía en que su líder era una ex socialista, pero Edgar Hoover<sup>362</sup> recomendó que el nombre de Dorothy Day se mantuviera en la lista de aquellos que “en caso de emergencia nacional” podían ser detenidos provisionalmente. Durante los seis meses siguientes (justo antes de la entrada en la guerra) el FBI interrogó a muchos grupos que tenían contacto con el *Catholic Worker*, con “resultados negativos”<sup>363</sup>, pues se comprobó la identidad auténticamente católica del movimiento y su total desconexión con el comunismo. Sin embargo, con la oposición del movimiento a la participación de EEUU en la guerra, se volvió a abrir la investigación. Un informe consideraba que el grupo usaba el catolicismo como

---

<sup>360</sup> “OP”, junio de 1957, p. 2.

<sup>361</sup> *Ibid.*

<sup>362</sup> John Edgar Hoover (1895-1972), director del FBI desde 1924 (entonces *Bureau of Investigation*, cambió a *Federal Bureau of Investigation* en 1935) hasta su fallecimiento.

<sup>363</sup> ELLSBERG, R., “An Unusual History from the FBI” en *CW*, mayo de 1979, p. 6.

“pantalla” para unos propósitos “siniestros”<sup>364</sup>. Otro lo consideraba parte integrante del Partido Comunista. Por estos años, cada ejemplar del periódico era estudiado a fondo por una docena de especialistas del FBI. De todos modos, el *Bureau* consideró que las llamadas a la objeción de conciencia y a la oposición a la guerra no representaban un peligro suficiente, pues tuvieron una respuesta muy minoritaria. En 1944 se suspendió la investigación. Sin embargo, Dorothy Day anotaba en 1954 la visita de “un hombre del FBI”<sup>365</sup> que le interrogó acerca de un *worker* objetor de conciencia. El FBI consideró que ella había presentado una “actitud hostil”, así que se reanudó la investigación. Un informe consideraba que el *Catholic Worker* estaba siendo “utilizado, consciente o inconscientemente, por grupos comunistas”<sup>366</sup>. El *Bureau* documentó cuidadosamente todas las manifestaciones de desobediencia civil del movimiento en los simulacros de defensa civil y en la Guerra de Vietnam. Esta vigilancia no terminó hasta los años setenta<sup>367</sup>. En 1976, la oficina empezó a hacer públicos los informes secretos sobre varios grupos estadounidenses que había considerado sospechosos de colaboración con el comunismo, y así es como el *Catholic Worker* supo de toda esta investigación que se había extendido durante cuatro décadas y que, afortunadamente, había quedado en los archivos.

#### e) La guerra de Corea (1950-1953)

De 1905 a 1945, Corea había estado invadida por Japón. Los coreanos en el exilio que trabajaban por la recuperación de la soberanía de su país estaban profundamente divididos entre filo-comunistas y filo-capitalistas. Al finalizar la guerra, la URSS y Estados Unidos, que habían vencido a Japón, decidieron dividir la Península de Corea por el paralelo 38, quedando el norte bajo influencia soviética y el sur bajo influencia estadounidense. Unos meses después, las dos grandes potencias acordaron el inicio de la reunificación del país. Estados

---

<sup>364</sup> *Ibid.*

<sup>365</sup> “OP”, enero de 1954, p. 7.

<sup>366</sup> ELLSBERG, R., “An Unusual History from the FBI” en *CW*, mayo de 1979, p. 3.

<sup>367</sup> Cfr. RIEGLE, R., *Dorothy Day: Portraits, op. cit.*, p. 173.



Unidos delegó el asunto en la ONU, que abogó por la creación de una comisión constituyente, a lo cual la URSS se opuso frontalmente. En 1948 se celebraron elecciones constituyentes en Corea del Sur, que, a pesar de las numerosas irregularidades, se dieron por válidas. De estas elecciones salió un gobierno marcadamente filo-occidental. Corea del Norte, comandada por su líder Kim Il Sung (1912-1994), se asentaba como la República Democrática (comunista) de Corea. Ambos gobiernos se dedicaron desestabilizar al contrario para dominar el resto de la península, creando un clima de guerra de guerrillas.

Por su parte, China, un país declaradamente comunista desde el triunfo del Partido Comunista en la guerra civil (1927-1950), se sentía amenazada por las numerosas bases militares que Estados Unidos tenía por todo el pacífico y especialmente cerca de sus costas. Además, este había apoyado al bando contrario a Mao Zedong (1893-1976) durante la guerra civil y no reconocía la República Democrática de China como país. La actitud de la URSS ante China, como cabía esperar, era justamente la opuesta. Las dos potencias comunistas entablaron buenas relaciones y firmaron un “tratado de amistad” en 1950.

En medio del clima de violencia entre las dos Coreas, Kim Il Sung buscó ayuda en sus vecinos comunistas, quienes se la brindaron. El 25 de junio de 1950, Corea del Norte invadía Corea del Sur. Lo que hubiera sido una guerra entre dos pequeños países pronto se convirtió en un conflicto internacional, en el que los poderes comunistas y Estados Unidos se midieron las fuerzas. En el clima de la Guerra Fría, se demostró que los conflictos aparentemente periféricos también preocupaban a las grandes potencias. Después de tres años de conflicto y entre 2,5 y 3 millones de muertos, se firmó el tratado de paz que reconocía la división de las dos Coreas que sigue vigente en nuestros días<sup>368</sup>.

Dorothy Day y el periódico *Catholic Worker* mantuvieron su postura pacifista a lo largo del conflicto de Corea. Al principio de la guerra, nuestra autora escribía: “Me parte el corazón ver la lista de bajas en el *New York Times* y sentir la falta de paz en nuestros

---

<sup>368</sup> Cfr. MALKASIAN, Carter, *The Korean War*, Nueva York, NY, Rosen Publishing Group, 2008.

corazones a medida que crece el miedo a que se expanda el conflicto. Una vez más, debemos reiterar nuestra postura pacifista absoluta. Creemos que deberían prohibirse no solo las armas atómicas, sino las guerras en sí”<sup>369</sup>. Dorothy Day extendía el espectro de las víctimas de la guerra a los soldados que luchaban en el frente, tanto estadounidenses como coreanos. “¿Quiénes son los pobres? Son nuestros soldados en Corea, que luchan en un clima bajo cero, y miles de ellos sufren, son torturados y mueren. [También] son los mismos coreanos, del norte y del sur, que han sido bombardeados, quemados en la lluvia de fuego”<sup>370</sup>. Day se lamentaba tanto de los bombardeos a ciudades contra “las mujeres, los niños, los ancianos, los enfermos y los lisiados” como de los ataques entre combatientes, y hacía un llamamiento a la misericordia de Dios para las víctimas y para los que perpetraban los crímenes<sup>371</sup>. Robert Ludlow situaba la causa última de la guerra en el terreno económico: Estados Unidos estaba involucrado en ella por una “búsqueda constante de nuevos mercados y áreas de explotación”<sup>372</sup>.

Dicho esto, en el análisis de las publicaciones entre 1950 y 1953, sorprende la poca cantidad de páginas que se dedicaron a la Guerra de Corea, más teniendo en cuenta que, a pesar de su brevedad, se trataría de la guerra más mortal de la segunda mitad del siglo XX<sup>373</sup>.

El problema que los pacifistas enfrentaban en estos años era, además de las acusaciones e inquisiciones habituales, que podían caer en la trampa de apoyar esfuerzos comunistas sin saberlo<sup>374</sup>. Si así sucedía, se veían sometidos a una intensa investigación y podían ver prohibidas sus actividades. Quizás por eso Day decidió actuar con una especial cautela, pues veía que podía llegar a prohibirse la actividad del periódico (recordemos que esta guerra sucedió en los años de mayor

---

<sup>369</sup> “OP”, julio-agosto de 1950, p. 1.

<sup>370</sup> DAY, D., “The Message of Love” en *CW*, diciembre de 1950, p. 2.

<sup>371</sup> *Ibid.*

<sup>372</sup> LUDLOW, R., “Personal Revolt” en *CW*, julio-agosto de 1950, pp. 1, 2.

<sup>373</sup> Cfr. SMITH, D., *Atlas de la guerra y la paz*, *op. cit.*, p. 25.

<sup>374</sup> A menudo se firmaban peticiones de paz o de desarme nuclear que después se descubría que habían sido redactadas por organizaciones ligadas a la URSS. Cfr. WITTNER, L., *Rebels Against War*, *op. cit.*, p. 204.

auge del macartismo)<sup>375</sup>. Se sabe que hubo objetores de conciencia católicos durante esta guerra, aunque ya no residieron en campos *CPS*, pero desconocemos su número porque los formularios no contenían preguntas sobre la afiliación religiosa<sup>376</sup>. En 1954 Day dio una charla en uno de los congresos pacifistas que organizaba el *Catholic Worker* en la que se podría encontrar otra razón a su relativo silencio ante la guerra. Decía: “O hablamos y escribimos por la guerra, o hablamos y escribimos por la paz”<sup>377</sup>.

Day estaba lejos de amedrentarse ante una posible acusación de comunista, pero quizás la psicosis era tal que algo la impulsó a mantener un cierto silencio ante el conflicto, que no fue un silencio total, pero sí contrasta claramente con los numerosos escritos que hay en el periódico sobre las otras guerras. Lo que sí está claro, de sus pocos escritos sobre esta guerra, es que, aunque no había abandonado la teoría de la guerra justa por completo, en ninguno de ellos la analiza en base a esta doctrina tradicional, sino que se muestra opuesta a la guerra sin condicionamientos.

#### f) La Guerra de Vietnam (1961-1975)

Vietnam había estado bajo dominación de Francia a lo largo del siglo XIX y hasta la Segunda Guerra Mundial, cuando Japón ocupó el país ante el debilitamiento francés. Al terminar el conflicto, el país europeo intentó recuperar la colonia, pero la perdió definitivamente en la Guerra de Indochina (1946-1954). A pesar de haber luchado contra enemigos comunes, Vietnam estaba profundamente dividido entre los sectores más afines al comunismo, con apoyo de Rusia, y los más cercanos al capitalismo, con apoyo de Estados Unidos. La conferencia de Ginebra, que puso fin a la guerra, decretó la división del país en Vietnam del Norte, con Ho Chi Minh (1890-1969) a la cabeza, y Vietnam del Sur, con Ngo Dinh Diem (1901-1963) al frente. En

---

<sup>375</sup> Esta es la teoría, por ejemplo, de John LeBrun. Cfr. LEBRUN, J., *The Role of the Catholic Worker Movement*, *op. cit.*, p. 218.

<sup>376</sup> MCNEAL, P., *Harder than war*, *op. cit.*, p. 78.

<sup>377</sup> HENNACY, A., “Pacifist Conference” en *CW*, octubre de 1954, pp. 3, 7.

Vietnam del Sur empezó a haber revueltas populares auspiciadas por grupos comunistas, que se trataron de resolver con una dura represión y acabaron desembocando en una guerra de guerrillas entre los dos países.

Igual que había sucedido con Corea, el conflicto en un pequeño país asiático ganó una enorme atención mundial y fue visto como la lucha entre el capitalismo y el comunismo. El apoyo militar de las grandes potencias a sus respectivos aliados no se hizo esperar y el conflicto alcanzó pronto una dimensión internacional.

Después de más de una década, la guerra había alcanzado extraordinarios niveles de destrucción y crueldad, y para Estados Unidos acabó por resultar demasiado costosa en dinero y vidas humanas, generando una oposición nunca conocida hasta entonces. El país se retiró derrotado de Vietnam, estableciéndose la República Socialista de Vietnam<sup>378</sup>.

Antes de que estallara el conflicto, Dorothy Day se había documentado sobre la historia de Vietnam y escribió un brillante artículo sobre Indochina, “Théophane Vénard y Ho Chi Minh” en *CW*, donde hacía un repaso a la historia de Vietnam a través de las vidas del sacerdote francés Théophane Vénard (1829-1861) y el líder vietnamita Ho Chi Minh<sup>379</sup>. Vénard se había unido con entusiasmo a los colonizadores de Indochina en su *mission civilisatrice*, pero sus esfuerzos por evangelizar se verían obstaculizados por las ambiciones políticas y económicas de Francia. Indochina era una región rica en recursos humanos y naturales, y que se encontraba cerca de los mercados de China, por tanto en una situación estratégica. El misionero se sintió profundamente indignado ante la propaganda que los periódicos hacían de las maravillas del cristianismo en Asia, en contraste con la realidad que él veía. Day aprovechó los pensamientos de Théophane Vénard, para presentar su propia crítica al deseo americano de construir un imperio, de dominar otros pueblos y los

---

<sup>378</sup> Cfr. LAWRENCE, Mark A., *The Vietnam War: A Concise International History*, Oxford University Press, 2010.

<sup>379</sup> DAY, D., “Theophane Venard and Ho Chi Minh” en *CW*, mayo de 1954, pp. 1, 6.

recursos de otras tierras, dibujando un paralelo entre la política exterior de Francia en el siglo XIX y la política de EEUU en el siglo XX<sup>380</sup>.

En la guerra de Vietnam, el movimiento *Catholic Worker* auspició el crecimiento del activismo contra la guerra. Desde la Segunda Guerra Mundial, el periódico había instado a la objeción de conciencia, pero en el actual conflicto añadiría esto a las llamadas a unirse a las manifestaciones, cada vez más masivas, contra la guerra.

En los años sesenta y setenta se vivió un período de transición cultural y política, que iría desde el consenso generalizado de apoyo a la política exterior estadounidense a una insatisfacción extendida hacia una guerra imposible de ganar. En los círculos católicos se observó también el cambio de actitud que estaba empezando a darse en el resto de la sociedad, aunque las posturas más anti-comunistas también tendrían sus defensores<sup>381</sup>.

El *Catholic Worker* continuó su labor de prestar ayuda a los objetores de conciencia que se negaban a ir a la guerra<sup>382</sup>. Day personalmente brindaría apoyo una particular forma de protesta que los jóvenes objetores protagonizaron: la quema de sus cartas de reclutamiento al ejército<sup>383</sup>. Era momento de ser testimonio por la paz *con un sacrificio personal*, como había dicho Peter Maurin. Había llegado la hora de los jóvenes, y ella estaría ahí para apoyarlos.

Entre los colaboradores en el periódico con artículos contra la guerra, encontramos de nuevo a James Douglass y Philip Berrigan, quienes defenderían la idea de la responsabilidad personal ante el conflicto que estaba en curso. La inacción o la aceptación de las políticas y los ataques contra el enemigo equivalían para ambos a una

---

<sup>380</sup> Cfr. KLEJMENT, A. y ROBERTS, N., "The Catholic Worker and the Vietnam War" en *American Catholic Pacifism, op. cit.*, pp. 153-154.

<sup>381</sup> Cfr. *ibid.*, p. 155.

<sup>382</sup> En varios artículos se habla de algunos *workers* de diversas ciudades del país que están en prisión por no prestar el servicio militar. Se insta a que se les envíen felicitaciones de Navidad. S. f., "Prisoners for Peace" en *CW*, diciembre de 1964, p. 5, DOWOIS, Murphy, "Prison Letter" en *CW*, diciembre de 1965, pp. 1, 8 y S. f., "Prisoners for Peace" en *CW*, diciembre de 1966, p. 5.

<sup>383</sup> DAY, D., "Support for Dr. Benjamin Spock" en *CW*, enero de 1968, p. 1

acción positiva en pro de la guerra<sup>384</sup>. Thomas Merton también colaboraba en el periódico, resaltando la necesidad de abrir los ojos a la realidad de que los “enemigos” eran personas, en gran número civiles, mujeres y niños “quemados por el napalm”<sup>385</sup>.

En estos años, Dorothy Day empezará a hablar de la idea de no-violencia como un pacifismo “ampliado” a todas las esferas de la vida. Nuestra autora resalta cada vez más la necesidad de abogar por la no-violencia desde el ambiente doméstico para conseguir una sociedad y un mundo en paz. Day aboga por que la “no-violencia”, o el “pacifismo” (en este caso sinónimos), se pongan en práctica en el ámbito doméstico así como en el político<sup>386</sup>. Como afirmaba un *worker*, “[nuestras] casas [...] están en la primera línea del frente de batalla por un mundo pacífico”<sup>387</sup>. Las casas de hospitalidad son auténticas “escuelas de no-violencia”<sup>388</sup> para Day, “un buen lugar en el que practicar la resistencia no-violenta”<sup>389</sup>. En el *Catholic Worker* se pone a prueba el pacifismo que uno puede defender fácilmente en el papel, pues ahí se viven todo tipo de guerras: “Tenemos la guerra entre los jóvenes y los mayores, entre negros y blancos, la guerra de clases y la guerra entre los ricos y los pobres”<sup>390</sup>; en las granjas, además, están las guerras entre “hombres y mujeres, [...] padres e hijos, estudiosos y trabajadores”<sup>391</sup>. Sumado a todo esto, en las casas de hospitalidad siempre había gente conflictiva, con enfermedades mentales y con adicciones que les hacían comportarse de manera violenta<sup>392</sup>. “Para

---

<sup>384</sup> BERRIGAN, P., “Vietnam and America’s Conscience” en *CW*, octubre de 1965, pp. 2, 6. DOUGLASS, J., “The morality of Thermonuclear Deterrence” en *CW*, diciembre de 1964, p. 8.

<sup>385</sup> MERTON, Thomas, “The Vietnam War: An Overwhelming Atrocity” en *CW*, marzo de 1968, p. 1.

<sup>386</sup> WROBLESKI, Jessica, *The Limits of Hospitality*, Collegeville, MN, Liturgical Press, 2012, p. 135.

<sup>387</sup> O’GORMAN, Angie y COY, P., “Houses of Hospitality. A Pilgrimage into Nonviolence” en COY, P., *A Revolution of the Heart*, *op. cit.*, pp. 242-243.

<sup>388</sup> “OP”, diciembre de 1970, p. 8. También “OP”, octubre-noviembre de 1972, pp. 2, 4.

<sup>389</sup> DAY, D., “Fall Appeal”, octubre -noviembre de 1975, p. 2.

<sup>390</sup> “OP” marzo de 1966, p. 8.

<sup>391</sup> “OP”, enero de 1969, p. 2.

<sup>392</sup> DAY, D., “Spring Appeal” en *CW*, marzo-abril de 1971, p. 2.

nosotros, el trabajo no está libre de peligros – es una aventura. Vivimos en un frente de guerra – guerra de clases, guerra de razas. Los problemas mentales abundan, la juventud drogada ronda nuestras calles y las entradas de las casas. [...] No pasa una semana sin que se saquen navajas, se levante una mano, se muestre una cara de odio, o el silencio de amargura y desesperación sea quebrantado por el estruendo del rompimiento de loza, o vidrio, o de una silla lanzada”<sup>393</sup>. Ante las acusaciones de debilidad y cobardía que se hacía a los pacifistas, el ejemplo de una vida pacífica en un entorno tan difícil como la casa de hospitalidad era el mejor de los argumentos. Además, si se conseguía vivir de acuerdo con la no-violencia en casa, los *workers* estarían fortalecidos para sus protestas no-violentas frente al Estado<sup>394</sup>.

### 3. La no-violencia

La idea de no-violencia<sup>395</sup> que Dorothy Day defiende se identifica plenamente con la *satyagraha* gandhiana. La *satyagraha*, término acuñado por Gandhi, es el deber de testimoniar la verdad, que consiste

---

<sup>393</sup> Day, de todos modos, siempre trata de contrarrestar estas narraciones con experiencias positivas; así, continúa: “Pero hay otros días en los que de repente se oyen carcajadas, fragmentos de conversaciones entre los hombres, y uno siente que por un momento los hombres se han olvidado de su miseria, por un sentimiento de compañerismo entre los jóvenes que sirven y aquellos que son servidos”. DAY, D., “Spring Appeal”, marzo-abril de 1971, p. 2, trad. en ZWICK, M. y L., *El Movimiento del Trabajador Católico*, op. cit., p. 308.

<sup>394</sup> MURRAY, H., *Do not Neglect Hospitality*, op. cit., p. 80.

<sup>395</sup> Hemos optado por el uso de *no-violencia*, frente a otros posibles como *no violencia* o *noviolencia*. Se ha discutido harto sobre el tema, pero observamos que Day usaba indistintamente cualquiera de los tres y nunca se preocupó por justificar sus elecciones. Nos parece interesante la propuesta, ampliamente aceptada, de Aldo Capitini, Gonzalo Arias y otros autores de adoptar la palabra *noviolencia* como neologismo, pero por respeto a nuestra autora, optamos por la primera opción, pues es la que ella más usa, con diferencia, en sus textos (en expresiones como *non-violence*, *non-violent resistance*, *non-violent revolution*). Cfr. ARIAS, Gonzalo, *El proyecto político de la noviolencia*, Madrid, Ed. Nueva Utopía, 1995, CAPITINI, Aldo, *Le tecniche della nonviolenza*, Roma, Edizioni dell’Asino, 2009 y MONTESINOS PONS, Fernando, *La noviolencia en los hermanos Berrigan*, tesis de máster, Universitat de València, 2012, pp. 9-10.

en la práctica de la no-violencia. Equivale a la “no-violencia activa”. La *satyagraha* deriva de la *ahimsa*, que es la filosofía de “no dañar”<sup>396</sup>.

En su defensa de la no-violencia, nuestra autora conectaba con los más importantes activistas del siglo XX, algunos de los cuales eran sus amigos personales. Tanto ella como Peter Maurin mostraron siempre una gran admiración por Mohandas K. Gandhi. A su muerte, Day dijo de él: “No hay figura pública que haya conformado su vida más de acuerdo con la de Jesucristo que Gandhi”<sup>397</sup>. Ella aprendió de él la importancia de que la no-violencia fuera “activa”. Como decía el hindú, “es mejor luchar que huir”, pero siempre había que “luchar” con medios no-violentos<sup>398</sup>, pues “[l]os medios impuros tienen como resultado un fin impuro”<sup>399</sup>. De Martin Luther King, quien, a su vez, había sido influido por Gandhi y A. J. Muste, Day admiraba su capacidad para liderar desde la no-violencia y persuadir a sus adversarios de la necesidad de acabar con la discriminación racial. Además, siguió a César Chávez, “el Gandhi de las uvas”<sup>400</sup> en las protestas no-violentas para lograr justicia para los trabajadores agrícolas, y coincidió con A. J. Muste en las manifestaciones contra la Guerra de Vietnam. En sus últimos años, nuestra autora entabló amistad con Giuseppe Lanza del Vasto (1901-1981), discípulo de

---

<sup>396</sup> Cfr. GANDHI, Mohandas K., (KUMARAPPA, Bharatan, ed.), *Non-Violent Resistance (Satyagraha)*, New York, Schocken Books, 1961.

<sup>397</sup> DAY, D., “We Mourn Death of Gandhi Non Violent Revolutionary” en *CW*, febrero de 1948, p. 1. El obituario continuaba: “La locura de la vida de Gandhi y el fracaso de su vida son la locura y el fracaso de la cruz. [...] El fracaso de aquellos que enseñan el amor y la no-violencia en un mundo que ha apostatado, que no acepta absolutos, que no tiene otros estándares más que la utilidad, que está falto de esperanza, que persigue a los profetas, que asesina a los santos [...]. Gandhi ganó seguidores, popularidad y respeto cuando llevaba a su pueblo a la independencia, pues se veía que el camino de la no-violencia funcionaba en ese caso. Cualquier nacionalista lo habría seguido en este aspecto. Fue porque siguió hasta el final, porque se adhirió al Absoluto, porque insistió en que no hubiera odio, en que los hindúes y los musulmanes vivieran en paz, fue por estas cosas que fue asesinado. Fue porque creía en una revolución que iba más allá de lo social y finalizaba en la regeneración personal [...]. En él tenemos un nuevo intercesor con Cristo, un san Francisco moderno, un mártir de la causa pacifista”.

<sup>398</sup> DAY, D., “C. W. Editors Arrested In Air Raid Drill”, julio-agosto de 1956, p. 8.

<sup>399</sup> GANDHI, M., (MERTON, T., ed. e intro), *Gandhi on Non-violence, op. cit.*, p. 62.

<sup>400</sup> EGAN, E., *Dorothy Day y la revolución permanente, op. cit.*, p. 16.



Gandhi, que fundó en Francia la “Comunidad del Arca”, ideada para “aplicar la no-violencia a todos los problemas de la vida”<sup>401</sup>.

La importancia que Day daba a las acciones no-violentas estaba, además, muy influida por los escritos de Maritain acerca de los “medios puros”<sup>402</sup>. Para nuestra autora, al final todo se reducía a una elección entre las obras de guerra (medios impuros) y las obras de misericordia (medios puros)<sup>403</sup>. Con independencia de la situación de que se tratara, fuera una guerra, un conflicto laboral o una injusticia concreta de la ciudad, los medios de protesta tenían que ser siempre no-violentos, pues si se quería un resultado de paz se tenía que actuar con medios de paz. Muchas veces, inevitablemente, “[l]os medios se convierten en los fines”, así que los medios deben ser siempre pacíficos<sup>404</sup>. Day también conectaba con la idea de Emmanuel Mounier de que la “acción no está dirigida esencialmente al éxito, sino al testimonio”<sup>405</sup>, de modo que lo que se buscaba primordialmente era ser testimonio de paz ante un mundo que acepta la violencia y la guerra.

En los primeros años del movimiento *Catholic Worker*, Day hablaba de la idea de “resistencia pasiva”, lo cual denota que de algún modo asociaba lo “pasivo” a lo “pacífico”<sup>406</sup>. Pronto lo corregirá, pues hablando de “el amor y la oración” como armas no-violentas, dirá: “No estamos hablando de resistencia pasiva. El amor y la oración no son pasivas sino una brillante fuerza activa”<sup>407</sup>. De todos modos, en los años cincuenta aún encontramos alguna muestra de que los conceptos

---

<sup>401</sup> Cfr. BUTLER, Bill y DIETRICH, Jeff, “An Interview with Lanza del Vasto” en *CW*, septiembre de 1974, p. 6, EGAN, Eileen, “Lanza del Vasto Visits CW” en *CW*, enero de 1973, p. 6 y LANZA DEL VASTO, Joseph Jean, *Principes et préceptes du retour à l'évidence*, París, Denoël, 1979.

<sup>402</sup> Cfr. DAY, D., “Bromley Eviction Halted” en *CW*, septiembre de 1975, p. 3 y ZWICK, M. y L., “Jacques y Raissa Maritain: Los Maritains influyeron el Trabajador Católico” (1996), ed. *online*: <http://spanish.cjd.org/1996/01/01/jacques-y-raissa-maritain-los-maritains-influyeron-el-trabajador-catolico/>, 2014.

<sup>403</sup> DAY, D., “Bill Gauchat: The Way of Peace” en *CW*, mayo de 1975, p. 3.

<sup>404</sup> “OP”, diciembre de 1965, p. 2.

<sup>405</sup> MOUNIER, E., *Revolución personalista y comunitaria*, Madrid, Zero, 1975, p. 36 (*Révolution personaliste et communautaire*, París, Éditions Mouton, 1935).

<sup>406</sup> DAY, D., “Christmas” en *CW*, diciembre de 1934, p. 4.

<sup>407</sup> DAY, D., “Explains CW Stand on Use of Force” en *CW*, septiembre de 1938, p. 4.

no estaban muy afinados, pues Day habla de “no resistir el mal”, en lugar de “resistir” con medios no-violentos<sup>408</sup>.

En cualquier caso, más allá de esta falta de precisión léxica, nuestra autora siempre defenderá una vertiente “activa” de la actitud del pacifista (o el no-violento), desde la primera publicación sobre la paz: para Day el pacifista debe ser una persona “de una talla heroica, [...] que esté dispuesto a soportar el desprecio de las masas irracionales, la ignominia de la cárcel, el dolor y la amenaza de la muerte” y que por tanto “no pueda ser tachado a la ligera de cobarde [...]. Un pacifista [...] debe estar preparado para oponerse a la próxima generación que piense que la violencia es valentía”<sup>409</sup>.

Dorothy Day no rechazó las prácticas que había aprendido en su juventud junto a grupos radicales, sino que las subsumió en las obras de misericordia y, de este modo, las actualizó y amplió. Las manifestaciones, las protestas, el apoyo a los obreros en huelga y la publicación de artículos y panfletos se convertirían en expresiones contemporáneas de las clásicas obras de “enseñar al que no sabe”, “corregir al que yerra” y “consolar al afligido”<sup>410</sup>.

Day animó a que los lectores se unieran a manifestaciones de desobediencia civil contra decisiones del gobierno que consideraban injustas o inmorales, y ella misma participó activamente en la mayor parte de estas acciones. Los actos que presentamos a continuación se pueden calificar, efectivamente, como “manifestaciones de desobediencia civil”, pues en los tres casos se trata de actos públicos, no-violentos, conscientes y políticos y contrarios a la ley<sup>411</sup>. Son las protestas contra los simulacros de defensa civil, la quema de cartas de alistamiento y la negativa a pagar impuestos para la guerra. Incluimos aquí también las estancias en prisión, que no son actos de desobediencia civil como tal pero sí consecuencia de estos y formas de protesta no-violenta.

---

<sup>408</sup> DAY, D., “Clarification” en *CW*, octubre de 1957, p. 2.

<sup>409</sup> DAY, D., “Pacifism” en *CW*, mayo de 1936, p. 8.

<sup>410</sup> KRUPA, S., *Dorothy Day and the Spirituality of Nonviolence*, *op. cit.*, p. 396-397.

<sup>411</sup> GARCÍA MARZÁ, Domingo, “Naturaleza y justificación de la desobediencia civil” en ETXEBERRIA, Xabier, *Enfoques de la desobediencia civil*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2001, pp. 29-30.

#### a) Los simulacros de defensa civil

Durante la década de los cincuenta, el trabajo de Dorothy Day en el seno del *Catholic Worker* se vio muy influenciado por la figura de Ammon Hennacy (1893-1970). Desde 1952, una ley estatal obligaba a todos los habitantes la ciudad de Nueva York a buscar un refugio, simulando un ataque nuclear. En los años posteriores, la legislación se fue ampliando hasta ordenarse los simulacros a nivel estatal. El incumplimiento de esta norma llevaba aparejadas penas de 500 \$ o un año de cárcel. Dorothy Day, animada por Hennacy, propuso una acción de desobediencia civil: al sonido de la sirena, un grupo de manifestantes se quedaría en la calle con pancartas contra la guerra y las armas nucleares, esperarían a su detención y aceptarían la pena que les impusieran.

La razón por la que los *workers* y otros activistas protestaban contra los simulacros era principalmente que, aunque no se trataba de una acción orientada directamente a la guerra, sí difundía una mentalidad de odio y miedo hacia los enemigos que era contraria a los principios de amor y hermandad universal. “El silencio significa consentimiento, y no podemos consentir la militarización de nuestro país sin protestar. Creemos que los simulacros son parte de un plan calculado para inspirar miedo hacia nuestros enemigos, en lugar del amor que Jesucristo nos dijo que tuviéramos por ellos. Nos presentan una oportunidad para mostrar que lo que escribimos una y otra vez sobre que el hombre está en la Tierra para amar a Dios y a sus hermanos, lo decimos en serio”<sup>412</sup>. En realidad, la ordenanza en cuestión, más que injusta, a Day le parecía “absurda” o “poco razonable”<sup>413</sup> pues “no hay defensa posible, y es una farsa aparentar que sí la hay”<sup>414</sup>, pero formaba parte de una política pública que sí consideraba injusta: la de infundir el odio y el miedo al enemigo.

---

<sup>412</sup> “OP”, febrero de 1957, p. 1.

<sup>413</sup> DAY, D., "C. W. Editors Arrested In Air Raid Drill" en *CW*, julio-agosto de 1956, p. 8.

<sup>414</sup> “OP”, julio-agosto de 1957, p. 3.

Participar de los simulacros era asumir “la participación obligatoria en los juegos de la guerra”<sup>415</sup>.

Los *workers* que participaron en estas acciones tuvieron que asumir ser tachados de comunistas, delincuentes y antipatrióticos, y fueron varias veces a la cárcel. A lo largo de los años lograron que las protestas fueran cada vez más multitudinarias, hasta lograr que los simulacros se cancelaran<sup>416</sup>.

No todos los manifestantes se declaraban culpables y asumían la sentencia de prisión, pero Day y Hennacy sí lo hacían. Para ellos, esto era una forma de hacer penitencia por los pecados del Cuerpo Místico: “Llevamos a cabo esta manifestación, no sólo para expresar nuestra oposición a la guerra o rechazar la participación en la guerra

---

<sup>415</sup> DAY, D., “Clarification”, octubre de 1957, p. 2.

<sup>416</sup> La cronología de las protestas es la siguiente: en 1955 se dio la primera protesta: 28 personas permanecieron en *City Hall Park*, 10 de las cuales eran miembros del *Catholic Worker*, y los otros eran de la *War Resisters League* (entre ellos A. J. Muste y Bayard Rustin), de la *Fellowship of Reconciliation*, de la *Women’s International League for Peace and Freedom* y algunos cuáqueros. Solo pasaron la noche en prisión (excepto cuando se especifica, Day y Hennacy recibieron las mismas condenas que el resto del grupo). En 1956, se manifestaron 19 personas, que fueron condenadas a cinco días de prisión. En 1957 se manifestaron 10 personas, esta vez todos miembros del *Catholic Worker*. Pasaron 25 días en prisión. En 1958 solo hubo 9 personas, cuya sentencia de prisión quedó suspendida. En 1959 se manifestaron 19 personas, algunas de las cuales, entre ellas Day y Hennacy, fueron condenadas a diez días de prisión. 1960 marcó un punto de inflexión, pues acudieron unas quinientas personas a *City Hall Park*, sumadas a unas 2.000 en otros puntos de la ciudad. El vuelco se dio por la involucración directa del *Committee for Non-Violent Action*. Hubo 25 detenidos, entre los cuales no estaban ni Dorothy Day ni Ammon Hennacy. Los detenidos fueron condenados a cinco días de prisión. En 1961 se congregaron 2.000 personas en el parque y varios miles por toda la ciudad y en pueblos cercanos. El número total de detenidos fue de 67 personas (de nuevo, entre ellos no estaban ni Day ni Hennacy, probablemente por la popularidad que habían adquirido). Este fue el último año de los simulacros. Cfr. HENNACY, A., “Civil Disobedience” en *CW*, julio-agosto de 1955, pp. 2, 7, “Guilty, Sentence Suspended” en *CW*, enero de 1956, p. 1, DAY, D., “C. W. Editors Arrested In Air Raid Drill” en *CW*, julio-agosto de 1956, pp. 1, 8, HENNACY, A., “DD Among Pacifists Jailed. Four from our staff receive 30-day sentence for defying civil defense drill” en *CW*, julio de 1957, ed. especial, p. 1, S. f., “Civil Defense Drill” en *CW*, mayo de 1958, pp. 2, 8, STEED, R., “Dorothy Day serves 10 days” en *CW*, abril-mayo de 1959, p. 1, “OP”, junio de 1960, pp. 2, 7, HENNACY, A., “500 Defy Civil Defense Drill in NYC” en *CW*, junio de 1960, pp. 1, 4, S. f., “Civil Defense Protest” en *CW*, abril de 1961, p. 8, “OP”, mayo de 1961, pp. 3, 7 y WITTNER, L., *Rebels Against War*, op. cit., p. 265.

psicológica, que es lo que es este ejercicio, sino también como un acto de penitencia pública por haber sido el primer pueblo en el mundo en lanzar la bomba atómica y en fabricar la bomba de hidrógeno”<sup>417</sup>.

De ningún modo se trataba de aceptar la ordenanza que obligaba a buscar refugio como justa, pero para que la acción de desobediencia civil estuviera completa, debían reconocer que los hechos de que se les acusaba eran ciertos<sup>418</sup>. Si, llegado el juicio, buscaban la declaración de no culpabilidad o la condonación de la pena por una multa, estarían fallando a la dinámica de la protesta<sup>419</sup>. Todos los manifestantes tenían mucho cuidado de desobedecer solamente la ley contra la cual se manifestaban. A lo largo de los procesos judiciales siempre trataban de cumplir las normas, pues reconocían “que la mayoría de las leyes están orientadas al bien común” y que por tanto, debían obedecerlas<sup>420</sup>.

En esta ocasión, al contrario de lo que había sucedido con la oposición a la participación en la guerra, las publicaciones católicas mostraron cierta simpatía por las acciones emprendidas por el *Catholic Worker*. Numerosos periódicos, católicos y no católicos, se hicieron eco de las protestas, con lo cual ya se podían calificar como exitosas<sup>421</sup>. Si algo consiguieron Day y los suyos es crear debate, levantar las conciencias, ayudar a la reflexión crítica ante hechos que, de no ser por ellos, habrían sido aceptados sin más por el resto de la población<sup>422</sup>.

---

<sup>417</sup> “OP”, julio-agosto de 1957, p. 3. Cfr. “OP”, julio-agosto de 1964, p. 2.

<sup>418</sup> “OP”, octubre de 1955, p. 3.

<sup>419</sup> DAY, D., “What is Happening? Trial Continued Until Nov. 16” en *CW*, noviembre de 1955, p. 2.

<sup>420</sup> DAY, D., “DD writes from Jail” en *CW*, julio-agosto de 1957, p. 3.

<sup>421</sup> Cfr. DD-CW, D-8, box 4. Por ejemplo, tres importantes personalidades de las tres confesiones mayoritarias en Estados Unidos firmaron una carta conjunta, publicada en el *New York Times*, en que defendían que la acción de desobediencia era una expresión de libertad religiosa que se debía respetar. Se trataba del editor de *Commonweal*, Edward S. Skillin, el rabino Eugene J. Lipman, de la *Union of American Hebrew Congregations*, y John C. Bennet, co-director de la revista protestante *Christianity and Crisis*. Cfr. SKILLIN, Edward S., BENNET, John C. y LIPMAN, Rabbi Eugene J., “Pacifist’ Dissent Backed” en *The New York Times*, 30 de Julio de 1957, p. 22.

<sup>422</sup> HENNACY, A., *The book of Ammon*, Baltimore, MD, Fortkamp Pub. Co., 1994, pp. 288-289.

## b) La quema de cartas de alistamiento

La quema de cartas de alistamiento no se inició con la Guerra de Vietnam, sino que data al menos de la Guerra Fría. En 1947, varios jóvenes habían manifestado su rechazo al servicio militar obligatorio optando, bien por quemar sus cartas de alistamiento, bien por reenviarlas por correo al presidente Truman<sup>423</sup>. En 1949, el *Catholic Worker* daba la noticia de varios jóvenes que habían quemado su carta, y se daba un contacto para aquellos que quisieran unirse a esta forma de protesta<sup>424</sup>.

En 1965, el periódico publicaba una “declaración de conciencia”, firmada por Dorothy Day y otros importantes activistas, como Daniel Berrigan, Philip Berrigan y A. J. Muste, y a la que se adherían también colectivos como *WRL*, *SPU (Student Peace Union)*<sup>425</sup> o *CNVA (Committee for Nonviolent Action)*<sup>426</sup>. Esta declaración condenaba la participación de Estados Unidos en la guerra de Vietnam. Los firmantes se comprometían a no cooperar con el esfuerzo bélico e instaban a la objeción de conciencia y al rechazo a participar de cualquier actividad relacionada con la guerra. Los firmantes llamaban a la “protesta no-violenta, incluyendo actos de desobediencia civil” con el propósito de “detener el flujo de soldados y municiones hacia Vietnam”<sup>427</sup>. A pesar de que la firma de la declaración contemplaba penas de hasta cinco años de prisión y multas de hasta 5.000 \$, en unos pocos meses se consiguieron más de 7.000 adhesiones.

Entre el 6 y el 9 de agosto de 1965, fechas clave para los opositores a las armas nucleares, se organizó una asamblea en Washington para protestar contra la Guerra de Vietnam, auspiciada por más de 60

---

<sup>423</sup> MacDONALD, Dwight, “Why Destroy Draft Cards?” en *Politics*, marzo-abril de 1947, pp. 54-55.

<sup>424</sup> S. f., “Notice” en *CW*, febrero de 1949, p. 1.

<sup>425</sup> La *SPU*, nacida en 1959, era una asociación de estudiantes por la paz sin denominación religiosa.

<sup>426</sup> El *CNVA* nació en 1957 para protestar contra la carrera de armamentos y las pruebas de armas nucleares. Entre sus líderes destacó A. J. Muste.

<sup>427</sup> Cfr. S. f., “Declaration of Conscience Against the War in Vietnam” en *CW*, febrero de 1965, p. 2.

organizaciones, entre ellas el *Catholic Worker*<sup>428</sup>. En esta manifestación numerosos jóvenes quemaron sus cartas de alistamiento. La reacción a esta marcha fue una enmienda a la ley de servicio militar obligatorio, que tipificaría como delito la quema de cartas, con penas de hasta 10.000 \$ y/o prisión de hasta 5 años<sup>429</sup>.

El 15 y 16 de octubre del mismo año, se llevaron a cabo dos importantes manifestaciones en Nueva York en contra de la guerra de Vietnam. En la primera, a la que acudieron unas 500 personas (Dorothy Day seguramente entre ellas), el *worker* David J. Miller quemó su carta de alistamiento públicamente, siendo el primero en hacerlo desde la aprobación de la enmienda. Al día siguiente se celebró una marcha mucho más multitudinaria, de más de 10.000 personas. Los manifestantes se encontraron con un nutrido grupo de contra-manifestantes que les lanzaron pintura y huevos<sup>430</sup>. David Miller fue detenido por quemar su carta. Durante su detención, 25 personas se manifestaron ante el juzgado. Pasaron un documento firmado por 10 personas, 5 de los cuales eran *workers*, que declaraban haber quemado sus cartas con anterioridad y pedían que se les diera el mismo trato que a Miller. Llevaban pancartas con inscripciones como “quemad las cartas, no a los niños”<sup>431</sup>. El juez que resolvió el caso le ofreció suspender una condena de tres años de prisión si aceptaba una nueva carta y se comprometía a mantenerla, y, en su caso, servir en las fuerzas armadas si se le requería. Miller rechazó esta propuesta y apeló al Tribunal Supremo, que respaldó la sentencia de condena. Durante el tiempo que transcurrió hasta esta decisión, David Miller estaba en libertad condicional, la cual violó en una sentada ante un edificio

---

<sup>428</sup> Juntas formaban la *Assembly of Unrepresented People*. Cfr. CORNELL, Tom, “We Declare Peace”, septiembre de 1965, pp. 1, 6.

<sup>429</sup> MILLER, David, *I Didn't Know God Made Honky Tonk Communists*, Oakland, CA, Regent Press, 2002, p. 5.

<sup>430</sup> Cfr. *ibid.*, p. 12, BORDERS, William, “Marchers Heckled Here” – Eggs and a Can of Paint Are Thrown” en *The New York Times*, 17 octubre 1965, pp. 1, 43, CORNELL, Tom, “Life & Death on the Streets of New York” en *CW*, noviembre de 1965, pp. 1, 8 y SWANN, Catherine, “Burning a Draft Card” en *CW*, noviembre de 1965, pp. 1, 6.

<sup>431</sup> LEBRUN, J., *The Role of the Catholic Worker Movement*, *op. cit.*, p. 267.

gubernamental. Esta acción fue la que finalmente le costó una sentencia de dos años y medio de prisión<sup>432</sup>.

El 6 de noviembre de 1965 se organizó una nueva manifestación multitudinaria, donde de nuevo varios jóvenes, tres de ellos *workers*, quemaron sus cartas de alistamiento. Se guardó un momento de silencio en memoria de Norman Morrison (1933-1965), un líder cuáquero que cuatro días antes había seguido el ejemplo de los monjes budistas de Vietnam y se había quemado frente al Pentágono<sup>433</sup>. Durante este momento de silencio, un grupo de contra-manifestantes gritó: “¡Quemaos vosotros, no vuestras cartas!”. Al término de la manifestación, hubo discursos pronunciados por líderes como Dorothy Day y A. J. Muste. Nuestra autora mostró su apoyo a “la valentía de los jóvenes que están dispuestos a perder su libertad. [...] Me pongo al lado de A. J. Muste para mostrar mi solidaridad con estos jóvenes y para señalar que nosotros también estamos contraviniendo la ley e incurriendo en la desobediencia civil al defender y tratar de animar a todos aquellos que han sido reclutados a que informen sus conciencias [...] y a que se nieguen a participar en la inmoralidad de la guerra. Esta es la manera más potente de terminar con la guerra”<sup>434</sup>. Varios de los jóvenes que quemaron sus cartas fueron condenados a prisión<sup>435</sup>.

Entre los asistentes a la manifestación había un joven *worker*, Roger LaPorte, que unos días después se quemó ante el edificio de la ONU. LaPorte había pasado algún tiempo en el seminario, y después con los monjes trapenses, en busca de su vocación. Más tarde se había mudado a Nueva York para estudiar magisterio y se había unido al *Catholic Worker*, donde había trabajado como voluntario en el comedor

---

<sup>432</sup> Cfr. MILLER, D., *I Didn't Know*, *op. cit.*, pp. 107-108.

<sup>433</sup> En 1963, 12 monjes budistas se autoinmolaron como protesta contra la corrupción y las brutalidades del régimen de Vietnam del Sur comandado por Ngo Dinh Diem. Los medios de comunicación se hicieron eco de la noticia, mostrando fotos y vídeos de estos monjes. Varios activistas, además de Norman Morrison, seguirían su ejemplo. Cfr. S. f., “The Immolation of Americans” en *CW*, octubre-noviembre de 1966, pp. 1, 4 y RYAN, Cheney, “The One Who Burns Herself for Peace” en *Hypatia*, primavera de 1994, pp. 21-39 (DD-CW, D-8, box 3).

<sup>434</sup> DAY, D., cit. en LEBRUN, J., *The Role of the Catholic Worker Movement*, *op. cit.*, p. 269.

<sup>435</sup> S. f., “Draft-Card Burners Convicted” en *CW*, octubre-noviembre de 1966, p. 1.



social. Tres días después de la manifestación, en la madrugada del 9 de noviembre, sin informar a nadie de sus planes, el joven se sentó en medio de la Primera Avenida, enfrente de Naciones Unidas, se roció de gasolina, y se prendió fuego. Mientras le conducían en ambulancia al hospital, dijo que era del *Catholic Worker* y que se oponía a todas las guerras<sup>436</sup>. Permaneció 33 horas en el hospital, donde finalmente murió. Esto conmocionó a todos los que lo conocían. Day escribió el artículo “¿Suicidio o sacrificio?”, donde expresaba su angustia ante lo ocurrido<sup>437</sup>. La acción de LaPorte levantó un aluvión de críticas contra Dorothy Day, incluso de amigos como Thomas Merton, que indirectamente la culpaban de lo ocurrido<sup>438</sup>. Day confesó a la *worker* y gran amiga suya Eileen Egan (1912-2000) que no se había sentido “tan deprimida ni tan rechazada” en toda su vida<sup>439</sup>.

Después de las acciones de octubre y noviembre de 1965, muchos jóvenes decidieron quemar públicamente su carta de alistamiento. El 15 de abril de 1967 se dio la primera acción masiva: 500 personas quemaron su carta en Central Park<sup>440</sup>. Por esta época, hubo una manifestación de unas 500.000 personas en Nueva York. Por más que el Tribunal Supremo defendía la constitucionalidad de la enmienda que prohibía la quema, se demostró que esta era ineficaz. Cuando el caso de Miller llegó al Tribunal Supremo, al menos 3.500 cartas habían sido quemadas públicamente<sup>441</sup>.

Durante el año 1967, esta frenética actividad que el *Catholic Worker* había llevado en las calles fue disminuyendo. El punto de inflexión llegó en diciembre de 1967, cuando el movimiento se retiró de la acción *Stop the Draft Week*, porque algunas de las 42

---

<sup>436</sup> CORNELL, Tom, “Life & Death on the Streets of NewYork” en *CW*, noviembre de 1965, p. 8.

<sup>437</sup> DAY, D., “Suicide or Sacrifice?” en *CW*, noviembre de 1965, pp. 1, 7.

<sup>438</sup> Cfr. CORNELL, Tom, “Dorothy Day Remembered” en *The Sign*, junio de 1981, pp. 5-11, 54. (DD-CW, D-8, box 5)

<sup>439</sup> DAY, D., cit. en EGAN, E., *Peace Be With You*, *op. cit.*, p. 294.

<sup>440</sup> S. f., “Mobilize on Saturday, abril de 15 To End the War in Vietnam Now” en *CW*, marzo-abril de 1967, p. 3.

<sup>441</sup> LEBRUN, J., *The Role of the Catholic Worker Movement*, *op. cit.*, pp. 285-286.

organizaciones patrocinadoras habían rechazado los postulados de la no-violencia<sup>442</sup>.

### c) La objeción fiscal

Dorothy Day, igual que Ammon Hennacy, afirmaba que “el ochenta por ciento de nuestros impuestos va a parar a la guerra”<sup>443</sup>. Está claro que un porcentaje tan grande de impuestos no iba a parar directamente a la guerra, pero con una visión más amplia, lo que ambos trataban de transmitir es que en una “economía de guerra” la mayoría de los recursos se dedican, directa o indirectamente, al esfuerzo bélico<sup>444</sup>.

Nuestra autora entendía la importancia de la economía para hacer funcionar la maquinaria de la guerra, por eso en el artículo en que condenaba la participación de EEUU en la Segunda Guerra Mundial, rechazaba cualquier tipo de participación en la guerra, directa o indirecta, dando una especial importancia a la aportación económica que se requeriría de cada ciudadano para apoyar a las tropas<sup>445</sup>.

Ammon Hennacy fue uno de los que más promovió la objeción fiscal. Antes de sus años en el *Catholic Worker*, había optado por una vida de pobreza voluntaria, trabajando como jornalero, para que su renta fuera tan baja que no tuviera que pagar impuestos que él entendía que, de uno u otro modo, siempre iban a parar a la guerra o a la preparación para la guerra<sup>446</sup>. Desde los bombardeos atómicos a las ciudades japonesas, Hennacy ayunaba un día por cada año que había pasado y se apostaba a la entrada de una oficina del *IRS (Internal Revenue Service)*, la agencia encargada de la recaudación de impuestos) con carteles contra el gasto bélico y que trataban de informar a los

---

<sup>442</sup> LEBRUN, J., *The Role of the Catholic Worker Movement*, *op. cit.*, p. 287.

<sup>443</sup> S. f., “10<sup>th</sup> Anniversary of Hiroshima” en *CW*, julio-agosto de 1955, p. 1.

<sup>444</sup> DAY, D., “Inventory” en *CW*, enero de 1951, p. 1.

<sup>445</sup> DAY, D., “Our Country Passes From Undeclared To Declared War. We Continue Our Christian Pacifist Stand” en *CW*, enero de 1942, p. 4.

<sup>446</sup> HENNACY, A., “Resistance” en *CW*, septiembre de 1949, pp. 1, 4, “Open Letter on Taxes” en *CW*, febrero de 1952, p. 6 y “Why Do You Pay Your Income Tax?” en *CW*, abril de 1952, p. 5.

contribuyentes que allí se acercaban de los fondos que el poder militar sacaba de los impuestos<sup>447</sup>. Tanto para Day como para Hennacy, en última instancia, la mayor parte de los impuestos federales “mataban” literalmente a miles de personas en cada una de las guerras en que Estados Unidos estaba involucrado, directa o indirectamente<sup>448</sup>.

El activista que más inspiraba a Day para animar a la “resistencia fiscal” era, a parte de su amigo Ammon Hennacy, Henry D. Thoreau<sup>449</sup>, del cual admiraba su capacidad crítica ante las acciones de su propio Estado y la disposición al sacrificio personal. En su tratado *La desobediencia civil*, Thoreau animaba a la resistencia fiscal como arma contra la injusticia y la guerra: “si un millar de personas rehusaran satisfacer sus impuestos este año, la medida no sería ni sangrienta ni violenta, como sí, en cambio, el proceder contrario, que le permitiría al Estado el continuar perpetrando acciones violentas con derramamiento de sangre inocente”<sup>450</sup>.

La resistencia fiscal es una protesta directa contra el poder del Estado de gravar con impuestos, pero Dorothy Day no está en contra de los impuestos en sí, sino que pone el acento en el *uso* de esos impuestos. Nuestra autora no cuestiona la necesidad de que haya un sistema impositivo que ayude a proveer de una serie de servicios públicos; reconoce que el *Catholic Worker* se beneficia de los hospitales, el servicio de bomberos, la limpieza de la ciudad, el departamento de sanidad y otros servicios que son sufragados con impuestos<sup>451</sup>. Dorothy Day se negaba a pagar los impuestos federales, porque argumentaba que eran los que iban para la guerra, pero pagaba

---

<sup>447</sup> S. f., “10th Anniversary of Hiroshima” en *CW*, julio-agosto de 1955, pp. 1, 8. HENNACY, A., “I don’t pay taxes” en *CW*, agosto de 1959, p. 1.

<sup>448</sup> S. f., “Taxes Killing You?”, septiembre de 1972, p. 1.

<sup>449</sup> Henry David Thoreau, filósofo estadounidense, escribió en contra de la esclavitud, la injusticia racial y la guerra de expansión de Estados Unidos contra México (1846-1848). Denunció la falta de implicación personal ante los problemas que aquejaban a su país y abogó por la resistencia fiscal como un medio de protesta. Fue a prisión por sus manifestaciones y su negativa a pagar impuestos. Cfr. DAY, D., “If Conscription Comes For Women”, enero de 1943, p. 4.

<sup>450</sup> THOREAU, H. D., *Del deber de la desobediencia civil*, *op. cit.*, p. 426.

<sup>451</sup> “OP”, septiembre de 1950, p. 2.

sin problema los impuestos locales, porque estos se destinaban a obras para la ciudad<sup>452</sup>.

El *Catholic Worker*, al no estar registrado como *charity*, estaba obligado a pagar impuestos por las donaciones que recibía, pero se negaba a colaborar con el Estado de dos formas que, de cara a la legalidad, resultaban incompatibles: no registrarse como asociación benéfica y no pagar impuestos. De haber abandonado una de estas negativas, el problema habría quedado resuelto, pero decidieron seguir adelante con las dos. Day afirmaba: “Nuestra negativa a solicitar el estatus de exención en nuestra práctica de las obras de misericordia es parte de nuestra protesta contra la guerra y contra el orden social actual que provoca las guerras”<sup>453</sup> y a la vez “[r]enunciamos por principios a pagar el impuesto sobre la renta, porque una proporción muy grande de este va a la guerra, a la preparación para la guerra (lo que se llama ‘defensa’), y a proporcionar a otros países miles de millones de dólares para comprar nuestros instrumentos de guerra, y materiales y plantas para fabricar los suyos propios”.

En su defensa de la objeción de conciencia contra el servicio militar, Day apunta a que todas las personas pueden hacer “objeción”, en su consumo, en su trabajo y en sus impuestos. Dado que “cuando uno paga impuestos [...] está participando en la guerra”<sup>454</sup>, lo mejor es tratar de no pagar impuestos. La resistencia fiscal se hace más difícil cuanto mayor es la carga fiscal que uno tiene que soportar, así que la pobreza voluntaria se presenta como un medio para facilitar este tipo de protesta. Como en todo, nuestra autora propone una meta, pero es consciente de que no todo el mundo puede alcanzarla, pues cada uno tiene una situación y unas obligaciones particulares, en especial las familias con hijos, y no puede “despegarse” tan fácilmente. “No compete a nadie juzgar a su vecino sobre lo lejos que puede ir en su resistencia a participar en la preparación para la guerra”<sup>455</sup>.

---

<sup>452</sup> Cfr. “OP”, octubre-noviembre de 1972, p. 4.

<sup>453</sup> DAY, D., “We Go On Record: The Catholic Worker Refuses Tax Exemption” en *CW*, may 1972, p. 5.

<sup>454</sup> DAY, D., “The Pope and Peace”, febrero de 1954, p. 7, trad. en ZWICK, M. y L., *El Movimiento del Trabajador Católico*, op. cit., p. 286.

<sup>455</sup> DAY, D., “Are The Leaders Insane?”, abril de 1954, p. 6.

Desde el periódico se recogían consejos prácticos para no pagar el impuesto sobre la renta: además de la pobreza voluntaria, una práctica que facilitaría la objeción fiscal era hacer muchas donaciones a *charities* registradas (entre las que, paradójicamente, no se incluía al *Catholic Worker*). El *worker* Karl Meyer proponía que se donara la mitad de los ingresos a obras de caridad, y esa donación era deducible del impuesto de la renta. Los ingresos, reducidos a la mitad, ya no serían suficientes para tener que hacer una declaración de la renta<sup>456</sup>. Gracias a la actividad del *Tax Refusal Committee*, creado por el grupo *Peacemaker* en 1947, mucha gente se apuntó a la idea de deducir abiertamente una parte de su declaración de la renta calculando, de los presupuestos generales del Estado, la parte proporcional que iba al gasto militar<sup>457</sup>. Este grupo, en buenas relaciones con el *Catholic Worker*, proveería de ayuda y asesoría legal a los que quisieran participar en esta forma de protesta<sup>458</sup>.

#### d) Las estancias en prisión

Una forma muy característica de acción no-violenta del *Catholic Worker* fueron las estancias en prisión. Dorothy Day, más que ningún otro *worker*, fue la gran promotora de esta particular forma de protesta, “la forma de protesta más completa”<sup>459</sup>. Nuestra autora estuvo más de diez veces en prisión, la primera de ellas en su manifestación con las

---

<sup>456</sup> MEYER, Karl, “A Fund for Mankind: Through Effective Tax Resistance” en *CW*, octubre-noviembre de 1969, p. 7.

<sup>457</sup> WITTNER, L., *Rebels Against War*, *op. cit.*, p. 157.

<sup>458</sup> Los “*tax resisters*” enfrentarían numerosos problemas burocráticos y económicos, como cuenta la película *An Act of Conscience* (dir. Robbie Leppzer, 1997), que cuenta la historia de Randy Kehler y Betsy Corner, que perdieron su casa por restar durante años una parte de su impuesto de la renta.

<sup>459</sup> DAY, D., “We Go On Record: CW Refuses Tax Exemption” en *CW*, mayo de 1972, p. 1.

sufragistas<sup>460</sup>, y la última por su apoyo a las protestas lideradas por César Chávez<sup>461</sup>.

Dorothy Day llamaba la atención sobre la atracción que sus escritores favoritos habían mostrado por el tema de las prisiones: se acordaba de Upton Sinclair<sup>462</sup>, de Dostoievski y sus novelas *Crimen y Castigo*<sup>463</sup> y *Memorias de la Casa Muerta*<sup>464</sup>, de Kropotkin<sup>465</sup>, de Eugene V. Debs<sup>466</sup>, quien decía: “Mientras haya hombres en la cárcel, yo no soy libre”<sup>467</sup> y de Henry D. Thoreau, que afirmaba: “Bajo un gobierno que encarcela a cualquiera injustamente, el lugar apropiado para el justo es también la prisión”<sup>468</sup>. Como habían hecho algunos de estos autores, Day tratará de aprovechar sus propias estancias en la cárcel para dar a conocer la situación de los más olvidados. Las temporadas pasadas en prisión le ayudarán a entender el verdadero sentido de la compasión, que es “sufrir con”<sup>469</sup>. Sobre una de sus estancias en prisión, Day escribe: “Sentía y compartía, como nunca antes, la vida de los más pobres de los pobres, de los culpables, de los desposeídos”<sup>470</sup>.

---

<sup>460</sup> Cfr. STEVENS, Doris, *Jailed for Freedom. American Women Win the Vote*, Troutdale, OR, NewSage Press, 1995, p. 123. Cfr. p. 384 de la presente tesis.

<sup>461</sup> “OP”, septiembre de 1973, pp. 1, 2, 6.

<sup>462</sup> El protagonista de *La jungla*, la obra más importante del escritor estadounidense, tiene que enfrentar la prisión como consecuencia de diversas injusticias cometidas contra él. Cfr. SINCLAIR, Upton, *La Jungla*, Madrid, Capitan Swing Libros, 2012 (*The jungle*, Nueva York, NY, Signet Classic, 1990).

<sup>463</sup> El protagonista de *Crimen y castigo* pasa un tiempo en prisión como castigo por varios crímenes cometidos. Cfr. DOSTOIEVSKI, Fiódor, *Crimen y castigo*, Madrid, Cátedra, 1996.

<sup>464</sup> *Memorias de la casa muerta* es un relato autobiográfico de los años que el autor ruso pasó en las prisiones de Siberia y Kazajistán. Cfr. DOSTOIEVSKI, F., *Memorias de la casa muerta*, Barcelona, Debolsillo, 2010.

<sup>465</sup> Piotr Kropotkin pasó varios años en prisiones de Rusia y Francia. En su libro *Sobre las prisiones rusas y francesas* contaba sus experiencias. KROPOTKIN, Piotr, *In Russian and French Prisons*, Memphis, TN, General Books LLC, 2013.

<sup>466</sup> Eugene Victor Debs (1855-1926), importante agente en el desarrollo del movimiento obrero en EEUU.

<sup>467</sup> “OP”, diciembre de 1975, p. 2.

<sup>468</sup> THOREAU, H. D., *Del deber de la desobediencia civil*, op. cit., p. 425.

<sup>469</sup> “OP”, diciembre de 1975, p. 2.

<sup>470</sup> DAY, D., “We Plead Guilty” en *Commonweal*, 27 de noviembre de 1957, p. 330.

La mayoría de las veces que nuestra autora fue a la cárcel o estuvo detenida fue por la negativa a formar parte de los simulacros de defensa civil<sup>471</sup>. En los artículos donde Day hablaba de estas protestas, relataba, a menudo con gran detalle, todo el proceso que se seguía desde que el grupo era detenido hasta que era liberado<sup>472</sup>. Mostraba que muchas veces los que les juzgaban tenían la auténtica voluntad de dejarlos libres, pero ellos mismos eran los que pedían la aplicación más estricta posible de la ley. Con esto trataban de poner de relieve la dureza de las leyes ante actos que ni siquiera los representantes de los poderes públicos consideraban tan reprochables<sup>473</sup>. Al ir tantas veces a la cárcel, y relatar los largos, tediosos y costosos procesos que se llevaban a cabo cada vez que ella y los demás *workers* eran arrestados por sus acciones, Day ponía de manifiesto que el Estado perdía tiempo y dinero prestando tanta atención a cosas en realidad inofensivas. No lo llegaría a exponer claramente, pero mostraba los absurdos en que incurría el Estado cuando detenía, tenía en celdas por horas o días a los acusados, los interrogaba, los condenaba, y a menudo acababa revocando la condena. El lector no puede evitar preguntarse si realmente son necesarios todos estos procedimientos y si sirven para provocar algún beneficio real o evitar algún mal para la sociedad.

Dorothy Day reconocía que en el *Catholic Worker* se había dado más importancia a unas obras de misericordia que a otras, y veía que la de “visitar al prisionero” era una asignatura pendiente. Esta era la obra de misericordia en general “más olvidada”<sup>474</sup>, pues los presos eran “los más abandonados de todos los hijos de Dios”<sup>475</sup>, y también “los más empobrecidos, pues son privados de la posesión más preciosa: su

---

<sup>471</sup> En “OP”, diciembre de 1975, pp. 1, 2, 8 hace un recuento de las veces que estuvo en prisión o visitando a encarcelados.

<sup>472</sup> Cfr., por ejemplo, DAY, D., “Where Are the Poor? They Are In Prisons, Too” en *CW*, julio-agosto de 1955, 1,8 y “C. W. Editors Arrested In Air Raid Drill” en *CW*, julio-agosto de 1956, pp. 1, 8.

<sup>473</sup> DAY, D., “Where Are the Poor? They Are In Prisons, Too” en *CW*, julio-agosto de 1955, pp. 1, 8.

<sup>474</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>475</sup> DAY, D., “Vocation to Prison” en *CW*, septiembre de 1957, p. 1.

libertad”<sup>476</sup>. Day englobará en esta obra de misericordia tanto visitar a los presos como ir ella misma a prisión<sup>477</sup>.

Para nuestra autora, una estancia en prisión supone, además de la realización de una obra de misericordia, la oportunidad de dar voz a aquellos a quienes nadie está dispuesto a escuchar<sup>478</sup>. Una cosa era ayudar a los desempleados, o incluso a los indigentes de la ciudad, pero otra muy distinta era mostrar compasión por los encarcelados. Solía escuchar objeciones de este tipo: “ellos son culpables, ellos son la escoria de la tierra, ellos son la basura, ellos son los desechos. Se emborrachan, se drogan y ejercen la prostitución. Son viciosos, por sí mismos, y envician a los demás. Incluso venden droga a niños. Están donde deben estar. Hasta la cárcel es demasiado buena para ellos. No debemos consentirles”<sup>479</sup>. Day hacía notar que esta era la mentalidad reinante, no solo fuera de las prisiones, sino también entre los funcionarios de estas. Ella misma sintió el desprecio con que las guardias trataban a las prisioneras. El mayor problema no era tanto las malas condiciones físicas de las cárceles y centros de detención (aunque en algunas ocasiones también encontró problemas de hacinamiento, violencia e insalubridad<sup>480</sup>) como la tensión y humillación psicológica ocasionadas por el trato de las guardias, lo cual se traducía en un ambiente de falta de respeto y violencia entre las internas. Una presa que Day conoció en un centro de detención decía: “Nos tratan como animales, así que actuamos como animales”<sup>481</sup>.

Judith Malina, una joven anarquista que se manifestó contra los ejercicios de defensa civil, compartió celda con Dorothy Day durante veinticinco días. Day le pareció una mujer extraordinaria por su capacidad de iluminar y alegrar a las personas en un lugar de tanta miseria humana: “Fue un gran privilegio y una maravilla estar encerrada con una mujer como ella, estar cerca de un alma de ese

---

<sup>476</sup> DAY, D., “Letter to an Imprisoned Editor” en *CW*, enero de 1960, p. 2.

<sup>477</sup> “OP”, diciembre de 1975, p. 1.

<sup>478</sup> DAY, D., “Vocation to Prison” en *CW*, septiembre de 1957, pp. 1, 2, 6.

<sup>479</sup> DAY, D., “Where Are the Poor? They Are In Prisons, Too”, julio-agosto de 1955, p. 8, trad. en ZWICK, M. y L., *El Movimiento del Trabajador Católico*, op. cit., p. 45.

<sup>480</sup> “OP”, julio de 1959, pp. 1, 2, 6.

<sup>481</sup> DAY, D., “Vocation to Prison” en *CW*, septiembre de 1957, p. 1.



calibre. Una hermosa experiencia. Pero también una contradicción, pues era el lugar más horrible en el que jamás haya estado. [...] Novecientas mujeres, de las cuales ochocientas creo que eran prostitutas y setecientas drogadictas. Grandes capas de sufrimiento y desgracia. Así que era increíble estar expuesto, al mismo tiempo, a lo mejor que el espíritu humano puede alcanzar y a las más increíbles expresiones de sufrimiento”<sup>482</sup>.

Nuestra autora reconoce que una estancia en prisión es agotadora “mental, física y espiritualmente”<sup>483</sup>, y deja “cicatrices que no se van nunca”<sup>484</sup>, pero no está exenta de pequeñas oportunidades. Para ella, la cárcel tiene cierta similitud con un retiro espiritual, porque en una y otro la persona se encuentra en soledad, con privaciones materiales y con tiempo para leer, meditar y buscar el silencio interior<sup>485</sup>. La prisión también brinda algo que Day tanto anhelaba como “la posibilidad de ser realmente pobre”<sup>486</sup>. Las malas experiencias en la cárcel dejan una huella indeleble, pero también lo hacen las personas que allí se conocen. “Estar en prisión, sea por una semana o un mes [...], es nunca olvidar las paredes y las barras, ni a esos hermanos y hermanas nuestros que están tras ellas”<sup>487</sup>.

#### 4. La economía de guerra

La primera vez que Day introduce en sus escritos el concepto de las “obras de guerra” es en 1967, en un artículo contra la Guerra de Vietnam. No encontramos ningún escrito que haga referencia a que

---

<sup>482</sup> MALINA, Judith, cit. en RIEGLE, R., *Dorothy Day: Portraits, op. cit.*, p. 54.

<sup>483</sup> DAY, D., “Thoughts After Prison” en *Liberation*, septiembre de 1957, p. 5. (DD-CW, D-7, box 1)

<sup>484</sup> LS, p. 116.

<sup>485</sup> DAY, D., “Have You Ever Been To Jail?” en *CW*, abril de 1950, p. 5. El tema del silencio, sin embargo, es lo que marca una diferencia abismal entre los retiros y la prisión. Mientras que en los primeros todos practican el silencio, en las prisiones Day apunta a que “el ruido es la mayor tortura en la prisión [...], la ciudad a su lado parece silenciosa”. DAY, D., “Vocation to Prison” en *CW*, septiembre de 1957, p. 2.

<sup>486</sup> DAY, D., “Fear In Our Time” en *CW*, abril de 1968, p. 5.

<sup>487</sup> “OP”, marzo-abril de 1975, p. 8.

Dorothy Day haya sacado esta noción de otros autores, por lo que todo apunta a que fue ella misma quien la ideó. Las obras de guerra se definen como lo contrario de las obras de misericordia: destruir cultivos y tierras, confiscar provisiones de comida, derruir hogares, separar familias, contaminar el agua, apresar a los disidentes, infligir heridas, provocar incendios y matar a los seres vivos<sup>488</sup>. En esta enumeración, Day sintetizaba actuaciones que se dieron con frecuencia en todas las guerras del siglo XX.

En un texto de 1965, sin usar la expresión “obras de guerra”, Day enumeraba la lista de las obras de misericordia, y se lamentaba de que en las guerras los hombres se afanaran justo en sus opuestos: “En lugar de alimentar al hambriento, arrasamos la tierra con la que se da de comer al que tiene hambre; en lugar de vestir al desnudo, destruimos las plantas con las que se manufactura la ropa; en lugar de dar cobijo al que no tiene hogar, destruimos, en cuestión de minutos, los refugios que los hombres han construido pacientemente para ellos y los suyos; en lugar de dar de beber al sediento, bombardeamos los depósitos de las grandes ciudades; en lugar de curar al enfermo, lo matamos en la cama de su casa y del hospital; en lugar de liberar al cautivo, apresamos a tantos de nuestros adversarios como nos es posible. Esta es la cara de la guerra moderna”<sup>489</sup>.

Con la idea de que “las obras de misericordia son lo contrario de las obras de guerra”<sup>490</sup>, Day trataba de unir dos de los pilares de actuación del *Catholic Worker*: el trabajo por la paz y por los pobres. Quien no practica la misericordia, no puede estar trabajando por la paz, y quien hace la guerra, no puede estar practicando la misericordia. Las obras de misericordia y las de guerra son sencillamente incompatibles, de modo que existe un lazo inseparable entre la defensa de los pobres y la lucha por la paz. En este sentido, nuestra autora conectaba con los grandes escritores por la paz de su tiempo, como Thomas Merton (“Si amas la paz, entonces odia la injusticia, odia la tiranía y odia la

---

<sup>488</sup> DAY, D., “In Peace Is My Bitterness Most Bitter” en *CW*, enero de 1967, p. 1, “OP”, febrero de 1969, pp. p. 5 y “We Go On Record: CW Refuses Tax Exemption”, mayo de 1972, p. 3.

<sup>489</sup> Editorial, “We Are All Under Judgment” en *CW*, julio-agosto de 1965, p. 8.

<sup>490</sup> “OP”, mayo de 1973, p. 8.

avaricia”<sup>491</sup>), Mohandas K. Gandhi (“El auténtico soldado [no-violento] de la India es aquel que cose para vestir a los desnudos y ara el suelo para producir comida para los hambrientos”<sup>492</sup>) o Martin Luther King (“Las enfermedades del racismo, la pobreza y el militarismo nos conducirán a la muerte, a no ser que se cuide esmeradamente el nacimiento de nuevos valores”<sup>493</sup>).

En sus continuas denuncias contra la guerra, Day introduce la idea de que los conflictos solo se sostienen si hay fondos económicos para ello, lo que provoca que al final la economía se dirija de manera prioritaria a la guerra. Durante la Segunda Guerra Mundial, ella veía claramente que la economía de EEUU estaba orientada a la guerra y que iba a seguir así por mucho tiempo más, porque con la guerra estaba llegando el fin a la crisis económica. En los tiempos del *New Deal* se acusaba al Estado de malgastar dinero para recuperar la economía; ahora el país estaba gastando muchísimo más en la guerra y nadie parecía objetar. En 1942, escribía: “En general, parece que nadie se da cuenta de que la guerra es algo más que una aventura gigantesca y una gran prosperidad que aparece de pronto. Hay más dinero del que nadie haya visto en largo tiempo y la gente se está abasteciendo de ropa, neveras eléctricas, estufas y más equipamiento [...], y las tiendas siguen llenas. Hay pruebas de despilfarro a gran escala”<sup>494</sup>.

Day reconocía que había llegado un tiempo de prosperidad y que se habían creado miles de empleos con la Segunda Guerra Mundial y después de esta, pero se entristecía al pensar a costa de qué había crecido la economía (la guerra), y qué tipo de empleos se habían creado (orientados a la guerra)<sup>495</sup>.

---

<sup>491</sup> Carta de Thomas Merton a Dorothy Day, 22 septiembre de 1961. MERTON, T., cit. en EGAN, E., *Peace Be With You, op. cit.*, p. 211. La carta se publicó como “The Root of War” en *CW*, octubre de 1961, p. 8.

<sup>492</sup> GANDHI, M., (MERTON, T., ed. e intro), *Gandhi on Non-violence, op. cit.*, p. 28.

<sup>493</sup> KING, M. L., *Adonde vamos: ¿caos o comunidad?*, *op. cit.*, p. 142.

<sup>494</sup> “DaD”, junio de 1942, p. 4.

<sup>495</sup> “OP”, mayo de 1948, p. 8.

Ya desde 1940, nuestra autora esbozaba su denuncia a lo que después llamaría “economía de guerra”<sup>496</sup>, que se basaba principalmente en dos aspectos: “protestamos contra el uso de la riqueza nacional en la carrera enfermiza por aumentar el armamento, el gasto de miles de millones [de dólares] cuando hay millones de nuestros ciudadanos que pasan necesidad y hambre”<sup>497</sup>. Es decir, la economía de guerra era doblemente inmoral: en primer lugar, porque producía empleos y riqueza que se orientaban a la guerra, y en segundo lugar, porque desviaba fondos que debían utilizarse para cosas productivas y beneficiosas para las personas.

Ambas objeciones están estrechamente relacionadas. Para Day era lamentable que durante y después de la guerra la mayor parte de puestos de trabajo se hubieran creado por las obras de guerra. Había aprendido de Maurin a dar más valor al “trabajo” que a los “salarios”<sup>498</sup>, por lo que para ella lo importante de un empleo no era que proporcionara un pago mensual al trabajador, sino que produjera algo bueno para la sociedad. En este sentido, veía que faltaban trabajos que se orientaran a cubrir las necesidades de las personas, ya que las empresas privadas y el gobierno se dedicaban a proveer de empleos dedicados a la guerra. “Solamente la guerra y la amenaza de guerra mantienen a la gente con un empleo. Sin embargo, hay suficiente pobreza e indigencia en el mundo para mantener a nuestra economía ocupada proveyendo a otros y manteniendo a todo el mundo aquí con un empleo”<sup>499</sup>. En cuanto al despilfarro en gasto militar, frente a las necesidades humanas, Day afirmaba: “Hay pobreza, hambre y guerra en el mundo, y hay preparativos para más guerra. Hay un sufrimiento desesperado, sin visos de aliviarse. Aun así, los países se dedican a fabricar armamento. Están usando el dinero, que debería dedicarse a alimentar y cuidar de los pobres, para fabricar instrumentos de muerte para los jóvenes”<sup>500</sup>. Nuestra autora piensa que si se logra cambiar la

---

<sup>496</sup> DAY, D., “Reflections On Work” en *CW*, marzo de 1947, p. 2.

<sup>497</sup> DAY, D., “C. W.’s Position” en *CW*, julio-agosto de 1940, p. 4.

<sup>498</sup> MAURIN, P., “Three Ways to Make a Living” en *CW*, abril de 1934, p. 3. Cfr. pp. 284-286 de la presente tesis.

<sup>499</sup> “OP”, diciembre de 1961, p. 2.

<sup>500</sup> DAY, D., “Fall Appeal” en *CW*, octubre-noviembre de 1978, p. 2.

mentalidad y entender el trabajo del modo en que Peter Maurin había transmitido, se dará un gran paso hacia la paz. Una nueva “filosofía del trabajo” ayudará a “eliminar las causas de la guerra”<sup>501</sup>.

Day trataba de mostrar que la idea ampliamente aceptada de que existía una relación directa entre guerra y prosperidad era una falacia: “Es posible que en EEUU se mejore indefinidamente el nivel de vida [...], pero nuestra economía se basa en su conjunto en la preparación del país para la guerra, lo que es, con toda seguridad, una de las grandes razones de la pobreza en nuestro tiempo”<sup>502</sup>. Aunque tiene la mirada siempre puesta en su propio país, cuando se trata de necesidades y derechos fundamentales toma una perspectiva universal, y desde este punto de vista apunta que la guerra jamás es fuente de prosperidad, sino todo lo contrario. La miseria y la guerra están íntimamente relacionadas, una es a la vez causa, consecuencia y compañera de la otra, por eso la “economía de guerra” es en realidad economía de la miseria.

De acuerdo con una visión amplia de la “violencia” como “negación del respeto al otro como sujeto de derechos inalienables”<sup>503</sup>, la injusticia económica para Day *es* violencia que a la vez genera más violencia; por tanto, la primera manera de trabajar por la paz es trabajar por la justicia: “la pobreza [después diré “indigencia”], la injusticia, el desempleo y la discriminación son incitaciones a la violencia”<sup>504</sup>.

Sin embargo, a la vez que la justicia económica es el camino para la paz, la pobreza voluntaria se presenta como un paso necesario para ese trabajo por la justicia. Unido al sentimiento de apego a los bienes materiales está el miedo a perderlos, lo cual lleva a hacer cualquier cosa, o más aún, aceptar cualquier actuación del Estado que se dirija a mantener el *status quo*. Es el miedo, “el miedo a perder nuestros bienes corporales, el miedo a la pobreza, el miedo a perder nuestro trabajo o nuestra reputación”, el primer paso del camino que conduce a justificar y defender la guerra<sup>505</sup>. El miedo es una “peligrosa emoción que

---

<sup>501</sup> “OP”, mayo de 1948, p. 3.

<sup>502</sup> *PP*, p. 96.

<sup>503</sup> BALLESTEROS, J., *Repensar la paz*, *op. cit.*, p. 18.

<sup>504</sup> “OP”, febrero de 1971, p. 2.

<sup>505</sup> DAY, D., “Fear In Our Time” en *CW*, abril de 1968, p. 5.

precipita la violencia”<sup>506</sup>. Por eso, solo la aceptación de la pobreza voluntaria puede conducir a la paz. La filosofía de la pobreza es “necesaria para eliminar las causas de la guerra”<sup>507</sup>.

Con las obras de misericordia como contrarias a las obras de guerra, Day también trata de presentar el pacifismo, no simplemente como una postura contraria a la guerra, sino como un estilo de vida, no solo posible sino necesario<sup>508</sup>. “En lugar de implicarnos en [...] una producción gigantesca de bombarderos mortíferos y hombres entrenados para matar, deberíamos estar produciendo comida, suministros médicos, ambulancias, doctores y enfermeros para [practicar] las obras de misericordia, para curar y reconstruir un mundo destrozado”<sup>509</sup>.

Recapitulando, podemos concluir que en Dorothy Day encontramos algunas afirmaciones basadas en la guerra justa, aunque siempre concluyendo que ninguna guerra contemporánea puede calificarse como tal: “El *Catholic Worker* no condena todas y cada una de las guerras, pero cree que las condiciones necesarias para una ‘guerra justa’ no pueden ser cumplidas hoy en día”<sup>510</sup>; “es imposible que las condiciones [para una guerra justa] se cumplan”<sup>511</sup>. Es lógico preguntarse cómo casa esto con otro tipo de afirmaciones, mucho más numerosas del estilo “[s]i somos seguidores de Cristo, no hay lugar para hablar sobre una ‘guerra justa’”<sup>512</sup>, “[n]os oponemos a todo uso de violencia”<sup>513</sup> o “[e]l uso de la fuerza es anticristiano”<sup>514</sup>. John LeBrun defiende que, aunque Dorothy Day estaba convencida en su fuero interno de que el pacifismo era “lo correcto”, también era consciente de que el enfoque tradicional de la guerra justa ayudaría al periódico a

---

<sup>506</sup> “OP”, marzo-abril de 1975, p. 2.

<sup>507</sup> “OP”, mayo de 1948, p. 3.

<sup>508</sup> FRARY, T., *The Ecclesiology of Dorothy Day*, *op. cit.*, p. 130.

<sup>509</sup> DAY, D., “Our Stand” en *CW*, junio de 1940, p. 4.

<sup>510</sup> DAY, D., “For the New Reader” en *CW*, diciembre de 1936, p. 6.

<sup>511</sup> “OP”, enero de 1957, p. 2.

<sup>512</sup> “OP”, febrero de 1969, p. 2.

<sup>513</sup> DAY, D., “C. W. States Stand on Strikes” en *CW*, julio de 1936, p. 2.

<sup>514</sup> DAY, D., “Open Letter to John Brophy, CIO Director” en *CW*, abril de 1937, p. 3.

conectar con un mayor número de católicos americanos<sup>515</sup>. De este modo, abriendo la reflexión a la guerra justa, podía poner sus ideas pacifistas en el mismo plano y conseguir suscitar el interés de los lectores inicialmente reticentes. Gordon Zahn, amigo de Dorothy Day y activista por la paz, reconocía abiertamente que siempre había estado más cerca del pacifismo, pero que en sus escritos y conferencias se basaba en los criterios de la guerra justa porque “ha sido virtualmente el único marco en el que [...] podía esperar que mis compañeros me escucharan”<sup>516</sup>. Day seguramente era tan consciente como Zahn de este problema, por eso prefirió que el periódico nunca dejara completamente de lado la teoría de la guerra justa.

Con el desarrollo de la bomba atómica, la bomba de hidrógeno y otras armas de destrucción masiva, nuestra autora cada vez expondría con más firmeza que la única respuesta podía ser el pacifismo: “el pacifismo absoluto es la única respuesta a la guerra total. Vivimos en un mundo de odio y solo podemos oponernos a él yendo al extremo opuesto”<sup>517</sup>.

Dorothy Day está bien lejos de rechazar el valor de los ideales y las teorías, pero reconoce que en el tema de la guerra hay que mirar siempre la realidad para no perder la perspectiva. A mediados del siglo XX era un hecho palpable que los criterios tradicionales de la guerra justa ya no aplicaban (revisa); había que revisarlos a la luz de los acontecimientos. Por eso nuestra autora está en contra de teorizar “sobre la moralidad de la guerra como si las lanzas no hubieran sido superadas por el misil balístico intercontinental”<sup>518</sup>. Para Day, además de tener una base aceptable, una teoría tiene que llevar a resultados buenos, o al menos no lesivos, para los seres humanos. Ella encuentra que tanto la teoría de la guerra justa como el pacifismo se basan en principios coherentes con sus creencias, pero también ve que el

---

<sup>515</sup> LEBRUN, J., *The Role of the Catholic Worker Movement*, *op. cit.*, p. 51.

<sup>516</sup> ZAHN, G., “Reflections on an Unanswered Challenge” en WICKER, Brian, ed., *Studying War – No More? From Just War to Just Peace*, Grand Rapids, MI, William B. Eerdmans Publishing Company, 1994, p. 203.

<sup>517</sup> Editorial, “The Hell Bomb” en *CW*, febrero de 1950, p. 2

<sup>518</sup> Estas eran palabras de Theodore M. Hesburgh, presidente de la universidad de Notre Dame, cit. en QUIGLEY, Margaret y GARVEY, Michael, eds., *The Dorothy Day Book*, Springfield, IL, Templegate Publishers, 1982, p. 51.

pacifismo puede llevar a resultados mejores, o por lo menos a no justificar de ningún modo los horrores que toda guerra causa.

La intención de Dorothy Day cuando escribía sobre la guerra era influir primordialmente en el público católico estadounidense, pero en última instancia quería que sus palabras movieran a todos sus compatriotas más allá de sus creencias, pues entendía que la defensa del pacifismo era un tema urgente y necesario para su país y para el mundo. En este segundo sentido, su aportación ha quedado casi únicamente en el valor del testimonio, pues el pacifismo en Estados Unidos, a pesar del auge que logró en la Guerra de Vietnam, sigue siendo una opción muy minoritaria y contracultural.

En cuanto al impacto de Dorothy Day entre los católicos, sí se puede considerar que su influencia ha sido mayor. El Concilio Vaticano Segundo supuso dos “victorias” para nuestra autora, pues reconoció el derecho a la objeción de conciencia y condenó las armas nucleares, pero no llegó a ordenar el pacifismo como la única postura acorde a las enseñanzas de la Iglesia, o ni siquiera como la postura *más* acorde a estas. Sin embargo, *Gaudium et Spes* sí reconocía y alababa los esfuerzos de quienes trabajaban por la paz y abogaban por el uso de medios no-violentos<sup>519</sup>.

En 1983, los obispos estadounidenses publicaron una carta pastoral titulada *El reto de la paz*, que ha tenido una gran importancia para el pacifismo católico en EEUU. En ella se afirma que el pacifismo y la guerra justa son compatibles con el catolicismo y que se deben conjugar: “Pensamos que ambas perspectivas se apoyan y complementan, y protegen a la otra de caer en distorsiones”<sup>520</sup>. Muchos autores reconocen la influencia del testimonio de Dorothy Day en la redacción de este documento, el cual habla de ella como un importante “testimonio de no-violencia” junto con Martin Luther King<sup>521</sup>.

---

<sup>519</sup> *GS*, par. 78.

<sup>520</sup> National Conference of Catholic Bishops, *The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response: A Pastoral Letter on War And Peace*, Washington, D.C., United States Catholic Conference, 1983, pp. 51-52.

<sup>521</sup> *Ibid.*, p. 50.



La aportación de Dorothy Day y el movimiento *Catholic Worker* al pacifismo estadounidense es singular y significativa, y su importancia radica sobre todo en haberse desarrollado dentro de la identidad católica. Como dice Ira Chernus, ella fue “[d]urante medio siglo, [...] la voz más famosa, más influyente y más enérgica que proclamó que los católicos podían y debían ser no-violentos, precisamente por ser católicos”<sup>522</sup> y ha seguido siéndolo hasta nuestros días.

---

<sup>522</sup> CHERNUS, I., *American nonviolence, op. cit.*, p. 145.

## CAPÍTULO III. LA JUSTICIA ECONÓMICA

### 1. Críticas a los sistemas económicos imperantes

Dorothy Day y Peter Maurin defienden que la economía no se puede considerar una ciencia separada de la sociedad, y menos aún de la moral. El funcionamiento de la economía afecta profundamente a la vida de las personas, los comportamientos morales moldean la economía y, en última instancia, la actividad económica debe *servir* a los hombres, y no hacer que los hombres sirvan a la economía<sup>1</sup>. Dorothy Day y Peter Maurin ven, como Gandhi, que la economía no puede separarse de la moral, y que todo sistema económico debe juzgarse a la luz de si produce bienestar o malestar para las personas<sup>2</sup>. También conectan con Emmanuel Mounier, quien pone en estrecha conexión la economía y la moral. A la idea de Péguy de que “la revolución será moral o no será”, Mounier le añade: “La revolución será económica o no será; la revolución económica será moral o no será nada”<sup>3</sup>. Este punto de partida es el que les lleva a rechazar los dos sistemas económicos imperantes a lo largo del siglo XX, el capitalismo y el comunismo.

#### a) El capitalismo

Desde los primeros ejemplares, el periódico *Catholic Worker* mostraba una clara denuncia del capitalismo. Dorothy Day declaraba en

---

<sup>1</sup> Day y Maurin renegarían, por tanto, de la “matematización” absoluta de la economía que lleva al “mecanicismo” y el “instrumentalismo”. Por el primero, se divorcia la actividad económica del mundo humano; por el segundo, el mero equilibrio económico se convierte en fin y la persona se relega a medio. Cfr. BALLESTEROS, J., “Escuela neoclásica, valores y derechos” en *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, núm. 26 (2012), p. 254.

<sup>2</sup> GANDHI, Mahatma, *India of my dreams*, Delhi, Rajpal & Sons, 1959, p. 73.

<sup>3</sup> MOUNIER, E., *Qué es el personalismo* (en *Obras Completas*, T. III), Salamanca, Sígueme, 1988-1993, p. 199 (*Qu'est-ce que le personnalisme?*, París, Éditions du Seuil, 1946).

1936: “El *Catholic Worker* es anticapitalista, en el sentido de que condena el espíritu de avaricia y el dominio del materialismo que se han convertido en sinónimos del sistema y han llevado a los abusos actuales en la producción y la distribución”<sup>4</sup>.

Además de las objeciones de carácter más teórico hechas al capitalismo, como el materialismo, la inversión de los fines y los medios, la usura y las finanzas<sup>5</sup>, la principal crítica que se hacía al sistema económico imperante en EEUU era que provocaba violencia económica al condenar a millones de personas a la miseria material y moral<sup>6</sup>. Las “víctimas” del capitalismo por excelencia eran las clases asalariadas, y en su sufrimiento se basaba principalmente la crítica al capitalismo.

En el contexto en que se fundó el *Catholic Worker* no había seguros de desempleo, ni seguridad social, ni salario mínimo, ni reconocimiento de las horas extra, ni prohibición del trabajo infantil, ni un derecho de los trabajadores a sindicarse reconocido por ley. De hecho, en la mayor parte de las empresas, los trabajadores no estaban asociados, y quedaban totalmente a merced de la voluntad de los jefes en cuanto a condiciones, salarios y duración del empleo<sup>7</sup>.

El nombre del periódico indicaba claramente que su foco de atención estaba en los trabajadores, y los miembros del movimiento querían estar tan cerca de ellos que se autodenominaban *workers* (aunque la mayoría no fueran obreros asalariados). Dorothy Day venía mostrando su solidaridad con los trabajadores desde hacía décadas, pero en sus años de juventud esto se traducía en publicar en periódicos socialistas; después de su conversión, se transformaría en una

---

<sup>4</sup> DAY, D., “For the New Reader” en *CW*, diciembre de 1936, p. 6.

<sup>5</sup> En este sentido, el capitalismo no protegía la actividad *económica*, entendida como la actividad destinada a cubrir necesidades, sino más bien la actividad *crematística*, destinada a la adquisición y acumulación de bienes materiales. Cfr. BALLESTEROS, Jesús, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid, Tecnos, 2000, p. 26.

<sup>6</sup> Partimos, como ya habíamos apuntado, de la consideración de la violencia económica como una forma de violencia. Cfr. BALLESTEROS, J., *Repensar la paz*, *op. cit.*, pp. 20-32.

<sup>7</sup> CORT, John, “Dorothy Day, The Catholic Worker, and the Labor Movement” en *CE*, p. 257.

solidaridad directa y una identificación total<sup>8</sup>. “Peter [...] me ayudó a alejarme de la gente que *habla* de los trabajadores para que pudiera pasar mi vida con aquellos que *son* trabajadores. [...] Yo me veo a mí misma como uno de ellos”<sup>9</sup>.

Day y Maurin habían acordado que la prioridad del periódico y el movimiento *Catholic Worker* fueran los trabajadores, pero tenían una diferente concepción de quién entraba dentro de esta categoría: “Él era un campesino, yo era un producto de la ciudad. [...] Cuando él hablaba de trabajadores, hablaba de hombres que laboraban en la agricultura, en la construcción, con herramientas y máquinas que eran la prolongación de la mano humana. Cuando yo hablaba de trabajadores, pensaba en fábricas, en máquinas, en los hombres que formaban el proletariado y vivían en los barrios pobres, y con harta frecuencia en los que no tenían trabajo”<sup>10</sup>. De los dos, quien sin duda habló más de los “trabajadores” fue Dorothy Day, e incorporó a su visión urbana la consideración del trabajador agrícola como *worker*, que enfrentaba las mismas penurias, o incluso más, que los obreros industriales.

Los obreros que se manifestaban solían recibir críticas de que eran alborotadores violentos o de que querían imponer el comunismo. Dorothy Day, por su parte, mostraba su apoyo y admiración a estos hombres que “critican justamente el orden social presente, calificándolo de denigrante y degradante”<sup>11</sup>.

Una circunstancia que sufrían en común los trabajadores industriales y agrícolas era la falta de defensa colectiva de sus intereses. Los sindicatos no estaban prohibidos, pero era muy difícil asociarse y bajo estos siempre caía la sospecha, muchas veces fundada, de filo-comunismo. En este sentido, Dorothy Day no veía en los sindicatos (y lo que se relacionaba con ellos, como los piquetes, las huelgas y las

---

<sup>8</sup> GREGORY, David L., “Dorothy Day’s Lessons for the Transformation of Work” en *Hofstra Labor Law Journal*, otoño de 1996, p. 110.

<sup>9</sup> COLES, Robert, *Dorothy Day. A Radical Devotion*, *op. cit.*, p. 139.

<sup>10</sup> *LS*, p. 187.

<sup>11</sup> DAY, D., “Catholic Worker Celebrates 3rd Birthday; A Restatement of C. W. Aims and Ideals” en *CW*, mayo de 1936, p. 1.

manifestaciones<sup>12</sup>) la solución definitiva a los problemas de los obreros<sup>13</sup>, pero sí pensaba que eran un instrumento necesario para empezar a avanzar en la dirección de un mejor trato al trabajador: “estando las cosas como están, con el sistema que tenemos, [...] debemos ir paso a paso. Los sindicatos son necesarios para mejorar las condiciones de los obreros. La organización es un deber, no solo un derecho, por tal de proporcionar al obrero tiempo para pensar y unas condiciones de vida más o menos decentes”<sup>14</sup>. “Cuando los hombres se ponen en huelga, están siguiendo un impulso, a menudo ciegos, a menudo desinformados, pero un buen impulso [...]. Están tratando de defender su derecho a no ser tratados como esclavos, sino como hombres. Están luchando por una participación en la dirección, por su derecho a ser considerados socios en la empresa en la que participan. Están luchando contra la idea de su trabajo como una mercancía, que se puede comprar y vender”<sup>15</sup>.

Los artículos periodísticos dedicados a los trabajadores son numerosísimos en el *Catholic Worker*, y fueron redactados por diversos *workers* a lo largo de los años, sobre la base de que “[s]i no nos preocupamos por las condiciones [de los obreros], somos responsables de ellas”<sup>16</sup>. Observamos una enorme mayor proporción de estos artículos en los primeros años de la publicación, los correspondientes a la crisis, pero estarán presentes en toda la historia del periódico. A rasgos generales, el tono de estos artículos es informativo (se relatan las

---

<sup>12</sup> Peter Maurin solía decir “Para mí, huelgan las huelgas” (“*Strikes don’t strike me*”, *PP*, p. 34), así que no se involucraba en las protestas obreras, pero Dorothy Day veía estos eventos como oportunidades para acercarse al trabajador: “Cuando participamos en huelgas, cuando salimos a los piquetes y distribuimos panfletos, cuando hablamos en reuniones de huelgas, estamos ahí porque así llegamos a los trabajadores cuando están unidos para la acción. Estamos aprovechando una situación. Es posible que no estemos de acuerdo con que ir a la huelga sea lo más inteligente en ese caso particular. Creemos que el trabajo de organización debe ser exhaustivo antes de ir a ninguna huelga, a no ser, claro, que la huelga sea espontánea y sea resultado de condiciones inaguantables”. Cfr. DAY, D., “C. W. States Stand on Strikes” en *CW*, julio de 1936, p. 2.

<sup>13</sup> S. f., “Catholics in Unions” en *CW*, febrero de 1936, p. 4.

<sup>14</sup> “OP”, julio-agosto de 1946, p. 7.

<sup>15</sup> DAY, D., “C. W. States Stand on Strikes” en *CW*, julio de 1936, p. 1.

<sup>16</sup> DAY, D., “Catholic Worker Celebrates 3rd Birthday; A Restatement of C. W. Aims and Ideals” en *CW*, mayo de 1936, p. 6.

condiciones de los trabajadores, el curso de una huelga o el resultado de un convenio) pero con una buena dosis de opinión y denuncia, especialmente aquellos firmados por Dorothy Day. En general se muestra apoyo a los trabajadores y se denuncian los casos de violencia, aunque se resalta que las manifestaciones suelen ser pacíficas<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Cfr., entre otros, S. f., “Unemployed camp broken up” en *CW*, junio de 1933, p. 2 (en adelante, en esta nota, todos en *CW*). Entre 1933 y 1935 varios artículos se dedicaron a denunciar el trabajo infantil (S. f., “Less Child Labor Due to Present Low Wage Scale”, mayo de 1933, p. 4. “Ban on Child Labor Urged Again”, junio de 1933, p. 7. “Textile Code Hearing Reveals Extensive Child Labor in U. S.”, julio-agosto de 1933, pp. 1, 3. “Child Labor Bill Ignored As Country Speeds Repeal on Eighteenth Amendment”, febrero de 1934, p. 1. “THE CATHOLIC WORKERS’ Case for Child Labor Amendment”, marzo de 1934, p. 3. “Shows Child Labor Amendment Guards Catholic Rights”, abril de 1934, p. 6. “For the Child Labor Amendment” marzo de 1935, pp. 7, 9, “N. Y. Milk Strikers Ask for Greater Share of Profits”, septiembre de 1933, pp. 1, 4. DAY, D., “Is Picketing a Crime?” en *CW*, Oct 1933, p. 5. DAY, D., “Nation-wide Strikes Advance As Workers Fight for Justice Against Capital’s Ruthless War”, noviembre 1933, pp. 1, 6, S. f., “Worker Tells of Sweat Shop”, diciembre de 1933, p. 5, “Capitalist Violence In Ambridge Strike Scored at Hearing”, abril de 1934, pp. 1, 7, “Ohrbach’s Injunction is Smashed by Technique of Open Mass Violation”, marzo de 1935, pp. 1, 11, “Borden Milk Co. Forces a Company Union on Workers and Throws Out Contract”, febrero de 1936, pp. 1, 7, “Cops Murded Six Pickets in Chi Riot. Use of Guns Immediately in Complete Failure to Respect Life”, junio de 1937, pp. 1, 2, DAY, D., “No Regrets,’ Mooney Tells C. W. Interviewer”, noviembre de 1937, p. 1, “Pensacola Fishermen”, enero de 1940, p. 5. “Hooverville”, marzo de 1940, p. 5, pp. 1, 6, 8, “Half Million Miners Halt War Work By Three Strikes”, junio de 1943, pp. 1, 10, S. f., “Job Accidents Kill 37.000 in Two Years”, noviembre de 1944 (del suplemento especial), p. 12. “Strikes”, junio de 1946, pp. 1, 7, LEONARD, Richard C., “Slaughter Houses and Coal Miners”, junio de 1947, pp. 1, 6, ENGLISH, Jack, “Mass Picketing”, noviembre de 1948, p. 1. Editorial, “Cardinal Brings to End NY Strike”, abril de 1949, pp. 1, 2 (este fue un caso especialmente sonado, porque el *Catholic Worker* se posicionó en favor de los trabajadores del cementerio de Nueva York, que tenían como empleador a Francis Spellman. El cardenal rompió la huelga acusando a los trabajadores de comunistas y el *Catholic Worker* lamentó “esta lucha fratricida”). MASON, David, “Singer Strike”, octubre de 1949, pp. 1, 5, HENNACY, A., “Migrant Workers Starve”, abril de 1950, p. 1, NAUGHTON, I., “Upside Down Strike”, mayo de 1950, pp. 1, 3, HARRINGTON, M., “The Seamen Strike”, noviembre de 1951, pp. 1, 6. “119 Coal Miners Die in Illinois”, febrero de 1952, pp. 1, 2. “Steel and the Right to Strike”, mayo de 1952, pp. 3, 8, FANTINO, E., “The Death of a Hearn’s Striker”, septiembre de 1953, pp. 3, 6. HARRINGTON, M. “Sugar Cane Strike in Louisiana”, noviembre de 1953, pp. 1, 8. GIBBONS, Art, “The Story of a Lost Strike”, junio de 1954, pp. 1, 7, STANLEY, John, “Restaurant Workers Strike”, mayo de 1955, p. 7, STEED, R., “The Condition of Labor”, noviembre de 1955, p. 7 (es una columna que será una sección: diciembre de 1955, p. 7, enero de 1956, p. 3), MCCLOSKEY, M.,

Thomas Frary considera que en los años treinta, por influencia directa de Day, el *Catholic Worker* defendía que el orden social “podía cambiarse desde dentro del mismo sistema industrial”<sup>18</sup>; sin embargo, pensamos que, a pesar de la cercanía a los obreros, Day asumió desde el primer momento la idea de Maurin de crear un orden verdaderamente alternativo al capitalismo industrial, y así lo atestiguan tanto las críticas continuas a la visión reductiva de otros grupos sociales (los sindicatos y los empleadores) como la búsqueda de poner en marcha el ideal de comunas agrarias desde los primeros años del movimiento (la primera granja se estableció en Easton en 1936, aunque desde 1935 ya funcionaba una “comuna-jardín” en Staten Island<sup>19</sup>).

Además, Day veía ya desde los años treinta que los sindicatos inculcaban en los obreros el mismo espíritu egoísta que venía del capitalismo, en lugar de la solidaridad: “Han basado su llamada en el interés propio, una expresión que apesta a egoísmo y que contiene una advertencia [...]. Una advertencia a los trabajadores del mundo de que trabajan solo por ellos mismos, y no como miembros los unos de los otros”<sup>20</sup>.

Volviendo a la crítica general que el *Catholic Worker* hacía del capitalismo, en los primeros años se publicaron algunos artículos con la intención de formar a los lectores sobre el concepto del dinero: sus orígenes, su significado y el sinsentido que supone la “absolutización del dinero”<sup>21</sup>. El colaborador Barry O’Toole explicaba, basándose en Aristóteles, que la naturaleza del dinero consiste en ser una “medida de

---

“Sweatshop”, octubre de 1956, p. 3, “Getting New Contract – the Democratic Way!”, febrero de 1957, pp. 5. VISHNEWSKI, Stanley, “Dear Employer”, diciembre de 1968, p. 8. COLES, R., “Workers Can Speak For Themselves”, marzo-abril de 1972, pp. 1, 3, 7, “Woodcutters’ Union Makes Gains”, marzo-abril de 1974, p. 3, ADAMS, Jan, “The Mushroom Pickers of Morgan Hill”, diciembre de 1974, p. 8 y LINNER, Rachele, “Mining Coal – The Cost in Human Lives”, enero de 1980, pp. 5, 8.

<sup>18</sup> FRARY, T., *The Ecclesiology of Dorothy Day*, *op. cit.*, p. 165.

<sup>19</sup> Cfr. HEGENHAN, H., “Farming Commune” en *CW*, junio de 1935, p. 5 y DAY, D., “To Christ - To the Land” en *CW*, enero de 1936, pp. 1, 2.

<sup>20</sup> DAY, D., “C. W. States Stand on Strikes” en *CW*, julio de 1936, p. 2.

<sup>21</sup> BALLESTEROS, J., “Escuela neoclásica, valores y derechos”, *op. cit.*, p. 256.

valor” o un “medio de intercambio”<sup>22</sup>, y que, por tanto no puede ser un fin en sí mismo, y esto es lo que provocan el cobro de interés y, sobre todo, las finanzas<sup>23</sup>. Sin embargo, la alta consideración que se criticaba también venía de antiguo, y por tanto estaba muy arraigada<sup>24</sup>.

A Day le entristecía que se hablara de “crecimiento del dinero” o “de las inversiones” como grandes noticias, como si eso revirtiera no solo en prosperidad automática, sino incluso en felicidad, cuando lo importante para ella era “el crecimiento de la vida en el alma y en la tierra”<sup>25</sup>. Nuestra autora nunca pensaba en el dinero como fin: “cuando pienso en un dólar, pienso en verduras para la cola del comedor social, en un alojamiento para alguien que duerme en la calle o en una aportación para una comuna agraria”<sup>26</sup>. En las casas de hospitalidad nunca se guardaba dinero; tan pronto como llegaba, se gastaba en cubrir algún gasto urgente o en la publicación del periódico. Por tanto, la llegada de dinero se celebraba, pero porque este *servía* para cubrir alguna necesidad apremiante.

---

<sup>22</sup> En este sentido, como muestra el economista Christian Felber, el dinero es útil como medida de cambio, pero “no puede ni calentarme ni alimentarme ni abrazarme. Lo que necesito [no es dinero, sino] alimento, vestimenta, alojamiento, relaciones, ecosistemas intactos: utilidades”. FELBER, Christian, *La economía del bien común*, Barcelona, Planeta, 2012, p. 48 (*Die Gemeinwohl-Ökonomie*, Viena, Paul Zsolnay Verlag, 2010).

<sup>23</sup> Cfr. O'TOOLE, B., “Immoral Money Breeding” en *CW*, abril de 1938, p. 7, “Immoral Money Breeding” en *CW*, mayo de 1938, pp. 2, 6, “St. Thomas on Usury” en *CW*, septiembre de 1960, pp. 2, 8 y BAKER, Jacques P., “Usury”, en *CW*, marzo de 1961, p. 4. Aristóteles afirma: “es evidente que el dinero no es el bien que buscamos, pues es útil con vistas a otra cosa”, ARISTÓTELES (SVERDLOFF, Mariano, coord.), *Ética nicomaquea*, Buenos Aires, Colihue, 2007, p. 14.

<sup>24</sup> Ya en el siglo XVI, Luis Vives denunciaba: “el dinero, que al principio había sido sólo instrumento de las cosas relacionadas con el sustento, pasó a ser instrumento del honor, la dignidad, la soberbia, la ira, el boato, la venganza, la vida, la muerte, el mando, finalmente de todo lo que medimos con dinero. Habiéndole añadido una valoración tan amplia al dinero, no hay nadie que no piense que ha de ser reunido, abrazado y conservado de cualquier modo y sistema, con razón o sin ella, justa o injustamente, mezclando lo profano y lo sagrado, lo lícito y lo ilícito. Quien lo consiguió es considerado sabio, señor, rey, hombre de gran y admirable determinación, y el pobre, por el contrario, tonto, despreciable, apenas hombre”. Cfr. VIVES, J. L., *Sobre el socorro de los pobres*, *op. cit.*, Lib. 1, Cap. VII.

<sup>25</sup> “OP”, septiembre de 1956, p. 7.

<sup>26</sup> *Ibid.*



Peter Maurin hacía una enumeración de las “fases del capitalismo” en sus *ensayos fáciles*: el capitalismo de fábrica, que había llegado con la revolución industrial<sup>27</sup>; el capitalismo monopolístico, que había llegado con la Guerra Civil Americana<sup>28</sup>; el capitalismo financiero, que había llegado con la Primera Guerra Mundial<sup>29</sup>, y el capitalismo de Estado, que llegó con la depresión de los años treinta<sup>30</sup>. Nuestro autor esperaba que lo que vendría después de estos tipos de capitalismo sería el nuevo orden “funcional, no adquisitivo; personalista, no socialista; comunitario, no colectivista; orgánico, no mecánico”<sup>31</sup>.

Más allá de estos análisis de Maurin, en las páginas del periódico se criticaba de manera general el sistema capitalista, y no se solía distinguir entre tipos de capitalismo. Esta imprecisión se suple con las críticas concretas que se hacen a las prácticas que son propias del capitalismo financiero (no tanto de un capitalismo más clásico), como el préstamo de dinero a interés o “usura” y la especulación. Dorothy Day no estaba en contra de la economía de mercado, que en ocasiones llamaba “pequeño capitalismo”: “El pequeño capitalista ha mantenido el respeto por las herramientas y por la tierra. Lo que queremos acabar es con el capitalismo financiero”<sup>32</sup>.

Nuestros autores coincidían veía que la crisis de los treinta era resultado directo del capitalismo y de la mentalidad materialista que este había difundido. El *Catholic Worker* defenderá que las crisis económicas no son tanto *fallos* del capitalismo como *productos* de este. La pobreza involuntaria que, como consecuencia de la crisis, vivían las personas, no era una falencia del sistema capitalista, sino una consecuencia directa de este<sup>33</sup>. El *Catholic Worker* no tenía ninguna fe en la *reformabilidad* del capitalismo, por lo que la solución a la crisis

---

<sup>27</sup> MAURIN, P., “Factory Capitalism” en *CW*, marzo de 1942, p. 3.

<sup>28</sup> MAURIN, P., “Monopoly Capitalism” en *CW*, marzo de 1942, p. 3.

<sup>29</sup> MAURIN, P., “Finance Capitalism” en *CW*, marzo de 1942, p. 3.

<sup>30</sup> MAURIN, P., “State Capitalism” en *CW*, marzo de 1942, p. 5.

<sup>31</sup> MAURIN, P., “The Age of Order” en *CW*, abril de 1942, p. 7.

<sup>32</sup> “OP”, octubre de 1951, p. 2.

<sup>33</sup> Cfr. WULLER, M., *Dorothy Day’s Implicit Theology of the Laity*, *op. cit.*, p. 100 y BERRIGAN, Daniel, “A Modest Proposal: A Day to Remember” en *U. S. Catholic*, mayo de 1981, p. 31. (DD-CW, D-8, box 2)

no era arreglarlo o parcharlo, sino sustituirlo por otro sistema<sup>34</sup>. Las palabras de Day son tajantes en este sentido: “La gente siempre dice lo mismo, ‘Es el sistema’. Necesitamos cambiar el sistema. Necesitamos derrocar, no el gobierno, como las autoridades siempre están acusando a los comunistas ‘de conspirar’, sino a este podrido, decadente y pútrido sistema de capitalismo industrial que genera semejante sufrimiento en el sepulcro blanqueado de Nueva York”<sup>35</sup>.

Para Dorothy Day, la motivación que mantiene el sistema capitalista (inculcada por los mismos gobiernos) es la avaricia. Observa, sin embargo, que ante las connotaciones negativas del vocablo, se ha sustituido por otros que resultan más amables como “astucia”, “defensa de lo propio”, “ambición”, “perspicacia”, “interés propio”, etc., pero en última instancia se trata de avaricia (“*greed*”)<sup>36</sup>. Day no tiene problema en llamar a los grandes empresarios y banqueros “ladrones”<sup>37</sup>. Quien quiera triunfar en el sistema capitalista debe estar dispuesto a “aprovecharse de la miseria de la gente”<sup>38</sup>.

Peter Maurin defendía la tesis de que el calvinismo era el responsable de la legalización del préstamo dinerario a interés<sup>39</sup> y, por ello, proponía volver a la enseñanza primitiva de la Iglesia que lo proscibía. El significado originario del concepto de *usura* no se refiere únicamente al interés excesivo, sino simplemente al cobro de interés por un préstamo<sup>40</sup>. Nuestro autor sentía que la Iglesia había protegido a

---

<sup>34</sup> O’CONNOR, Ann y KING, Peter, “What’s Catholic about the Catholic Worker Movement?” en *CE*, p. 133.

<sup>35</sup> “OP”, septiembre de 1956, p. 7, trad. en ZWICK, Mark y Louise, *El Movimiento del Trabajador Católico. Orígenes intelectuales y espirituales*, Houston, Trabajador Católico de Houston, 2013, pp. 334-335.

<sup>36</sup> QUIGLEY, M. y GARVEY, M. (eds.), *The Dorothy Day Book*, *op. cit.*, p. 108.

<sup>37</sup> DAY, D., “Reflections On Work” en *CW*, marzo de 1947, p. 2.

<sup>38</sup> DAY, D., “Who Then is My Brother?” en *CW*, diciembre de 1947, p. 1.

<sup>39</sup> Ernst Bloch resume y asume esta concepción al afirmar que con Calvino “se cristianizó el interés dinerario”. Cfr. BLOCH, Ernst, *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid, Aguilar, 1980, p. 34 (*Naturrecht un menschliche Würde*, Fankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1961). Otros autores, por su lado, defienden que el préstamo a interés surge más con la evolución natural del comercio que con la ética protestante. Cfr. GÓMEZ ARBOLEYA, Enrique, *Historia de la estructura y del pensamiento social*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1976, p. 94.

<sup>40</sup> Tomás de Aquino afirma claramente: “no es ilícito percibir interés por el préstamo monetario”. TOMÁS de Aquino, *Suma Teológica*, *op. cit.*, II-II, q.78, a. 1.

la sociedad, en particular al débil, con la prohibición del cobro de intereses, y que esta protección había desaparecido con el triunfo del capitalismo y la legalización de la usura<sup>41</sup>.

En el contexto en que nuestros autores escribían, la condena a la usura se relacionaba con algo medieval, arcaico y teñido de catolicismo, por lo que no era tomada en serio<sup>42</sup>. Day veía que se consideraba una idea “troglodita”<sup>43</sup>, pero esto no le impidió asumir las ideas de Maurin. Para nuestro autor, el enemigo de los pobres por antonomasia era el banquero: en un *ensayo* contraponía a Cristo y al banquero, dejando ver que lo que enseñaba el banquero era justo lo opuesto a lo que enseña Cristo<sup>44</sup>. Esa total oposición era mayor incluso que la que se daría entre Jesucristo y un comunista, marxista o bolchevique<sup>45</sup>.

En cualquier caso, nuestros autores transmitían que estaban en contra del sistema bancario tal y como estaba configurado en Estados Unidos en su tiempo. La idea de banco como un ente que pone en contacto a gente con dinero y a gente que necesita ese dinero para emprender una actividad no era condenable de por sí. En el periódico se contenía un artículo que informaba de que el origen de los bancos estaba en los “montes de piedad”, que habían surgido en Europa desde el siglo XIV. Estos proto-bancos no buscaban el interés, sino la ayuda mutua, y por tanto, ejercían una labor loable. Lo que nuestros autores criticaban fervientemente era el enorme enriquecimiento de los bancos a través de los préstamos a interés<sup>46</sup>.

El problema que hay en la base del enorme poder de los bancos, solo revisado y criticado por el público general en épocas de grave crisis, es la asunción automática de que el dinero siempre crece. Day se

---

<sup>41</sup> MAURIN, P., “Wealth-Producing Maniacs” en *CW*, diciembre de 1933, p. 1.

<sup>42</sup> BURKE, F., “Money, Interest and Usury” en *CW*, mayo de 1935, 5. Esto lo decía Francis Burke basándose en un artículo de Arthur J. Penty: PENTY, Arthur J., “The Jettisoning of Adam Smith”, en *American Review*, enero de 1935, pp. 326-336.

<sup>43</sup> EGAN, E., “Money-Lending, Interest, and the Christian” en *CW*, mayo de 1973, p. B.

<sup>44</sup> MAURIN, P., “God and Mammon” en *CW*, julio-agosto de 1942, p. 3.

<sup>45</sup> MAURIN, P., “The Bishops' Message: Quotations and Comments” en *CW*, mayo de 1934, pp. 1, 2.

<sup>46</sup> S. f., “Banks Without Interest” en *CW*, febrero de 1935, p. 8.

afanará en transmitir que meter dinero en un banco no produce prosperidad alguna de manera necesaria: “el dinero no cría dinero, es estéril”<sup>47</sup>, y creer lo contrario es una “superstición”<sup>48</sup>. Recuerda que el banco siempre hace *algo* para que ese dinero crezca, y ese *algo* en demasiadas ocasiones se trata de inversiones que el cliente, de conocerlas, desaprobaría por inmorales.

Añadido a esto, nuestra autora defiende que “no hay necesidad de crear dinero del dinero”<sup>49</sup>, es decir, que el cobro de interés por un préstamo es innecesario. Si de lo que se trata es de financiar proyectos económicos o necesidades de consumo, el *Catholic Worker* propone los préstamos sin interés y las cooperativas, en las cuales se puede dar un sistema de ayuda mutua. Hay una realidad del préstamo de dinero a interés que los economistas siempre parecen ignorar: que a pesar de permitir la fluidez del crédito y fomentar el emprendimiento, es un sistema que se ceba con los más pobres, pues estos siempre pagan más por bienes que a los ricos no les cuestan casi nada<sup>50</sup>.

Para nuestros autores, lo más perverso de este capitalismo es el que mandan los bancos (gracias a los préstamos a interés) son las finanzas, que habían crecido enormemente en los años anteriores a la crisis. En aquella época, una parte grande de la población estadounidense vio que los beneficios de sus depósitos bancarios podían llegar a ser mayores (y más rápidos) con la especulación que con la inversión real en empresas productivas, de modo que sucumbieron al dinero fácil de la inversión especulativa<sup>51</sup>, lo cual para Dorothy Day había sido la “mayor maldición del capitalismo moderno”<sup>52</sup>. En el *Catholic Worker*, las finanzas y la especulación se califican claramente de inmorales: “No es éticamente malo que una persona gaste su propio dinero comprando bienes reales, o comprando bienes potenciales con antelación para mantener unas reservas. Pero es moralmente malo que la gente que no

---

<sup>47</sup> “OP”, p. 2.

<sup>48</sup> S. f., “Usury” en *CW*, abril de 1935, 3

<sup>49</sup> O'TOOLE, B., “Immoral Money Breeding” en *CW*, mayo de 1938, pp. 2, 6.

<sup>50</sup> DAY, D., “The Insulted and Injured” en *CW*, abril de 1955, p. 6.

<sup>51</sup> RAUCHWAY, Eric, *The Great Depression & the New Deal, A Very Short Introduction*, Nueva York, NY, Oxford University Press, 2008, p. 17.

<sup>52</sup> “Speculation” en *CW*, enero de 1935, p. 6. Reimprimido de *Catholic Press*, Sydney, Australia.

puede pagar ni tiene intención de pagar compra opciones de bienes que no existen, para luego vender esas opciones a otras personas en similares circunstancias, personas que apuestan sobre las subidas y bajadas en la bolsa”<sup>53</sup>.

Peter Maurin hablaba de la idea de *gentleman*, no como el varón refinado y de buenos modales, sino como aquel que trabaja por sí mismo y no se aprovecha del trabajo de los demás<sup>54</sup>. Lo que hacen los especuladores es “vivir del sudor de la frente de otro”, por tanto no son *gentlemen*<sup>55</sup>. “El hombre debería vivir del sudor de su frente, y no del sudor de la frente de otro”<sup>56</sup>, por eso la clase social que vive de las finanzas se considera la auténtica clase parasitaria del país: “Hoy en día tenemos una clase no productiva que se mantiene por el trabajo de otros, con la consecuencia de que al trabajador le roban sistemáticamente la riqueza que produce”<sup>57</sup>. Además, las finanzas crean una ilusión de riqueza y prosperidad, causando una carga de deuda injusta a los pobres y no produciendo nada a cambio. Es posible que la industria elabore y comercialice productos inmorales o nocivos, pero al menos produce, mientras que las finanzas solo producen ficciones de riqueza<sup>58</sup>.

Bajando de estas críticas generales al sistema a las actitudes y opciones concretas de los individuos, Dorothy Day habla del dilema

---

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> MAURIN, P., “Going Back” en *CW*, abril de 1935, p. 8. En este sentido, Maurin conecta con John H. Newman, que caracteriza al *gentleman* como sujeto ético, con poco o nada que ver con los modales o las formas (el *gentleman* seguramente tendrá buenos modales, pero estos nacen de su buen corazón y no al revés). Se trata de alguien prominentemente generoso. Cfr. NEWMAN, John Henry, *Acerca de la idea de Universidad*, Madrid, Ediciones Umbral, 2002 (*The Idea of University*, Washington, D.C., Regnery Publishing, 1999).

<sup>55</sup> MAURIN, P., “Usurers Not Gentlemen” en *CW*, diciembre de 1933, p. 1, trad. en ZWICK, M. y L., *El Movimiento del Trabajador Católico*, op. cit., p. 163.

<sup>56</sup> “OP” febrero de 1977, pp. 2,8.

<sup>57</sup> LUDLOW, R., “Catholic Worker Positions” en *CW*, mayo de 1949, p. 2; también febrero de 1954, p. 2; septiembre de 1954, p. 5, y mayo de 1965, p. 3.

<sup>58</sup> En relación con esta idea, Emmanuel Mounier afirmaba que el problema de la economía de su tiempo era “la sustitución de la ganancia industrial por el beneficio de especulación, y de los valores de creación por los valores de la comodidad”, MOUNIER, E., *Manifiesto al servicio del personalismo*, Madrid, Taurus, 1972, p. 21 (*Manifeste au Service du Personalisme*, París, Seuil, 1961).

moral que debería suponer para todas las personas con una mínima conciencia social no tener información sobre dónde se está invirtiendo el dinero que tienen en el banco. Nuestra autora no puede entender cómo la gente pone su dinero en el banco y espera que crezca, y no se molesta en averiguar “cómo el dinero infértil ha generado más dinero” ni objeta a que se invierta en “gases nerviosos, drogas, [...] bombas o misiles, cuando se necesitaban viviendas y empleos”<sup>59</sup>. Con esta afirmación Day también muestra que no se opone a la inversión en sí, sino a la inversión en cosas improductivas, vacías o incluso nocivas para las personas. El dinero que uno tiene se puede invertir en proyectos buenos, que deben estar relacionados con las necesidades de las personas. Estas inversiones quizás no sean tan rentables en números, pero sin duda son más “rentables material y espiritualmente”<sup>60</sup>.

Las necesidades humanas, por tanto, deberían ser la base de la economía, pero se han convertido en el último punto. Lo que guía la economía capitalista son los beneficios. La producción se supedita a los beneficios y las necesidades se supeditan a la producción. En palabras de nuestra autora, el principio que guía el capitalismo “es la producción para el beneficio, y [...] la producción determina las necesidades”<sup>61</sup>. Este es el funcionamiento justamente contrario al de “un orden justo”, en el que se “debe proveer para las necesidades vitales de todos, y las necesidades deben determinar qué se produce”<sup>62</sup>. Como afirma Patrick Coy, el problema del capitalismo es que produce “una sociedad que valora los beneficios por encima de las personas”<sup>63</sup>.

Dorothy Day defiende que la economía no se puede basar en cosas que no satisfacen las necesidades humanas: “El oro, la plata, el petróleo [...] y los armamentos no se pueden comer”, ni tampoco los depósitos bancarios o las acciones en bolsa<sup>64</sup>.

---

<sup>59</sup> “OP”, mayo de 1974, p. 2.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>61</sup> DAY, D., “Peter Maurin, Personalist” en *CW*, mayo de 1965, p. 2.

<sup>62</sup> LUDLOW, R., “Catholic Worker Positions” en *CW*, mayo de 1949, p. 2.

<sup>63</sup> COY, P., *A Revolution of the Heart*, *op. cit.*, p. 1.

<sup>64</sup> “OP”, septiembre de 1974, p. 8.

En coherencia con las ideas que se exponían en el periódico, cuando el movimiento recibía una donación que procedía de los intereses de un préstamo, una hipoteca o un depósito bancario, aunque sabían que venía con buena intención, la devolvían (aunque la mayor parte de las veces era imposible saber de dónde salía el dinero del donante)<sup>65</sup>. En 1960 se dio el caso más sonado de rechazo de una cantidad de dinero: dos años antes, el *Catholic Worker* había tenido que vender la que había sido casa de hospitalidad durante casi diez años en Chrystie Street, por una ampliación de la línea de metro. El ayuntamiento les había pagado 68.700 \$ por la propiedad, y un tiempo después, recibieron un cheque por valor de 3.579'39 \$, correspondientes a plusvalía que había generado la venta del inmueble. El grupo devolvió íntegramente esta cantidad a la ciudad de Nueva York por entender que era dinero generado por interés. Day explicó que si estaban en contra de que los bancos recibieran intereses, ellos tampoco debían hacerlo<sup>66</sup>.

A causa de su crítica al capitalismo, a la usura y a las finanzas, y de su defensa de los trabajadores, el movimiento *Catholic Worker* era visto, en los años de crisis, como radical y antisistema, en los años de bonanza, como simplemente ingenuo y alejado de la realidad, y en todas las épocas, como filo-comunista. Cuando el engranaje funciona, aunque deje abandonados por el camino, no se tiende a cuestionar el sistema. Por ello, para los contemporáneos de Dorothy Day, e incluso para algunos estudiosos de su figura, su crítica al capitalismo es “sencillamente ingenua”<sup>67</sup>. Pensamos que esa es la razón principal por la que las denuncias de Day al capitalismo fueron vistas como cosas lunáticas y eran constantemente criticadas o simplemente ignoradas. Sin embargo, es un hecho que en tiempos de crisis hay una mayor disposición a escuchar voces de denuncia como la suya.

Hasta el momento no se ha hecho ningún estudio centrado en las lecciones que la visión económica del *Catholic Worker* puede aportar al

---

<sup>65</sup> SCHERER, Peggy y ELLSBERG, R., “A Matter of interest” en *CW*, marzo-abril de 1977, pp. 4, 8.

<sup>66</sup> DAY, D., “This Money is Not Ours” en *CW*, septiembre de 1960, p. 1.

<sup>67</sup> WULLER, M., *Dorothy Day's Implicit Theology of the Laity*, op. cit., p. 214.

sistema capitalista, que en 2008 se sumió en una crisis que presenta numerosas semejanzas con la de los años treinta<sup>68</sup>. Aunque en el ambiente anglosajón esta crisis se percibe como más o menos superada, lo cierto es que llevó al mundo entero a preguntarse de nuevo sobre la viabilidad del capitalismo. Un estudio sobre la aportación del movimiento *Catholic Worker* a la economía contemporánea excede del objeto de este trabajo, pero de lo que aquí se presenta se deducen numerosas implicaciones y propuestas interesantes y válidas para un mundo (o, al menos, un Occidente) que aún trata de salir de una crisis que no es solo económica sino también moral.

#### b) El comunismo

En vida de Dorothy Day, los detractores del movimiento *Catholic Worker*, católicos y no católicos, calificaban a los *workers* de comunistas. Day constataba en los años treinta que no pasaba un día sin que alguien los acusara de comunistas<sup>69</sup>. La razón principal de esto eran

---

<sup>68</sup> A este respecto, nos parece muy interesante el libro *Las terceras vías de la democracia económica. El personalismo de Emmanuel Mounier y los cracs de 1929 y 2008*, donde se hace una lectura actual del personalismo, relacionando las propuestas del director de *Esprit* con la crisis contemporánea a sus escritos y la de 2008. El autor muestra que las críticas de Mounier (muy similares a las del *Catholic Worker*) al materialismo, al poder del Estado (representado en el comunismo y el fascismo) y a la relegación de la persona a medio, y las propuestas de primacía de lo espiritual, pobreza voluntaria y solidaridad tienen una enorme actualidad a la vista de la crisis actual. PAREDES HERNÁNDEZ, Joan, *Las terceras vías de la democracia económica. El personalismo de Emmanuel Mounier y los cracs de 1929 y 2008*, Madrid, Instituto Emmanuel Mounier, 2011.

<sup>69</sup> DAY, D., "Editorial" en *CW*, noviembre de 1935, p. 4. Afortunadamente, observamos que los estudios académicos y biográficos que se han hecho sobre el *Catholic Worker* y sus fundadores no han caído en estas acusaciones. Encontramos únicamente un libro que considera al movimiento un portavoz del estalinismo que pone la causa comunista por encima de la dignidad de las personas, justificando la violencia para alcanzar el triunfo de la revolución: BYRNE, Carol, *The Catholic Worker Movement (1933-1980): A Critical Analysis*, Bloomington, IN, AuthorHouse, 2010. Pensamos que estas acusaciones quedan suficientemente refutadas a lo largo de esta tesis y que no merece mucha credibilidad alguien que califica el *Manifiesto al servicio del personalismo* de Mounier como una "receta para el totalitarismo" (p. 149)



las críticas constantes que el periódico realizaba al capitalismo, así como su apoyo al movimiento obrero. Esto no impedía, sin embargo, que la publicación estuviera también cargada de críticas al socialismo y al comunismo de Estado, cuando no directamente al marxismo.

Peter Maurin no tenía miedo de citar la consigna marxista “de cada uno según su capacidad y a cada uno según su necesidad” (la cual, recalca, era originalmente de Proudhon, aunque la había popularizado Marx<sup>70</sup>), porque entendía que era un principio sensato. Dorothy Day estaba de acuerdo, y además veía que conectaba con la idea del Nuevo Testamento “que vuestra abundancia supla la falta de los demás”<sup>71</sup>.

Para Day resultaba imposible, y tampoco quería, abandonar lo que había aprendido antes de su conversión. En los años diez y veinte había conocido gente admirable en los movimientos de izquierdas: “yo quería a la gente con la que trabajaba y aprendí mucho de ellos. Ellos me ayudaron a encontrar a Dios en los pobres y los abandonados, ya que no lo había encontrado en las iglesias”<sup>72</sup>. Aunque nuestra autora nunca militó en ningún partido, no dudaba en autodenominarse “excomunista”<sup>73</sup>.

Lo que algunos entendían como concesiones al comunismo por parte del *Catholic Worker* eran más bien ejercicios de honestidad. Tanto Day como Maurin reconocían que “la crítica comunista al individualismo duro moderno es una crítica sensata”<sup>74</sup>. Tampoco

---

y que emplea citas parciales y totalmente fuera de contexto con la única intención de descalificar las figuras de Day y Maurin.

<sup>70</sup> MAURIN, P., “Proudhon and Marx” en *CW*, febrero de 1941, p. 1.

<sup>71</sup> Segunda carta de san Pablo a los Corintios 8, 14.

<sup>72</sup> DAY, D., “Beyond Politics” en *CW*, noviembre de 1949, p. 1.

<sup>73</sup> *Ibid.*

<sup>74</sup> De hecho, Maurin afirmaba que esta idea no era suya, sino que la había sacado de un texto firmado por “siete obispos”: se trata de un documento publicado por el *National Catholic Welfare Council* (precursor de la Conferencia Episcopal de Estados Unidos) de título *Statement on the Present Crisis*, publicado el 25 de abril de 1933. Cfr. MAURIN, P., “I Agree” en *CW*, septiembre de 1934, p. 6. En MAURIN, P., “The Bishops' Message: Quotations and Comments” en *CW*, mayo de 1934, pp. 1, 2 parafraseaba varios fragmentos del documento. Cfr. “Statement by the Bishops of the Administrative Committees of the NCWC on the Present Crisis” en HUCKER,

podían presentar reservas a la idea, que difundían quienes frecuentaban Union Square, de que el comunismo trabajaba por la hermandad universal y el fin de la pobreza y las guerras. En los comunistas de la calle, aquellos con quien se encontraban y conversaban continuamente, no veían nada de terroristas o totalitaristas, sino que veían a trabajadores por la justicia social<sup>75</sup>. “Ninguno de nosotros puede hacer objeción alguna al ideal de fraternidad de los hombres”<sup>76</sup>. Sin embargo, esto no llevaba a una ceguera ante la animadversión hacia los empresarios exhibida por la mayoría de los comunistas: “[e]l comunista dice que todos los hombres son hermanos nuestros, excepto los capitalistas, a los que hay que liquidar”<sup>77</sup>; esta idea contradice el ideal de hermandad.

Una de las cosas que Day y Maurin admiraban de los comunistas es lo que ella llamaba el “celo” (“*zeal*”) y él el “empuje” (“*push*”), es decir, su espíritu de sacrificio, su preocupación y su entrega por la causa en la que creen<sup>78</sup>. En los métodos de publicitación del periódico y la cercanía a los trabajadores para difundir su mensaje, el movimiento se confesaba imitador de las publicaciones comunistas<sup>79</sup>.

Hechas estas concesiones, nuestros autores encontrarán “diferencias filosóficas fundamentales” entre sus principios y las ideas comunistas<sup>80</sup>. Entre estas diferencias irreconciliables está la visión negativa que el comunismo tiene de la religión. Day recuerda la cita de Lenin “el ateísmo es una parte integral del marxismo”<sup>81</sup>, por tanto no

---

Raphael (ed.), *Our Bishops Speak*, Milwaukee, WI, Bruce Pub. Co., 1952, pp. 272-299.

<sup>75</sup> “OP”, marzo de 1957, p. 3.

<sup>76</sup> DAY, D., “C. W. States Stand on Strikes” en *CW*, julio de 1936, p. 2.

<sup>77</sup> *HH*, p. 148.

<sup>78</sup> “OP”, enero de 1959, p. 7.

<sup>79</sup> DAY, D., “An Ex-Communist Describes Communistic Propaganda” en *Queen’s Work*, mayo de 1934, pp. 3, 10.

<sup>80</sup> *LS*, p. 177.

<sup>81</sup> DAY, D., “More About Cuba” en *CW*, julio-agosto de 1962, p. 7. Dorothy Day viajó a Cuba en 1962 y, aunque siempre se mostró contraria al comunismo estatista, llamó la atención sobre el hecho de que en la isla caribeña la revolución no había adquirido los típicos tintes anti-religiosos, algo que era de agradecer y valorar. Por su lado, a Lenin pertenecen afirmaciones como: “Nuestro partido [...] no puede y no

puede aceptar una teoría que propugna la eliminación de la religión. Aunque ella conociera personalmente comunistas más abiertos a la religión, era consciente tanto de la teoría como de lo que sucedía en Rusia desde la revolución bolchevique. Por tanto, el *Catholic Worker* no tiene reparos en declararse un periódico y movimiento “anticomunista”<sup>82</sup>. Es más, en su primer año, el periódico pedía al gobierno de Estados Unidos que no reconociera como Estado a la Rusia soviética en razón de su “ateísmo militante”<sup>83</sup>.

Otro punto de profundo desacuerdo entre el *Catholic Worker* y la ideología comunista es la negación de la libertad personal, o al menos, su supeditación a un fin mayor que siempre se sitúa en la colectividad en detrimento de los individuos. “El *Catholic Worker* es insistentemente anticomunista [...] porque el comunismo niega toda libertad religiosa, política y económica”<sup>84</sup>. Se reconoce que en los regímenes comunistas es posible que se trabaje por el bien común, pero es un trabajo por el bien común “forzado”<sup>85</sup>, que no acepta la disidencia ni la propuesta de alternativas, con lo cual pierde todo valor.

El último punto de discordancia fundamental entre el *Catholic Worker* y el comunismo es la visión sobre la violencia. Desde los primeros años, Dorothy Day advertía que los grupos “pacifistas” promovidos por el Partido Comunista en realidad no eran tales. Para ella, quien condena las guerras entre países pero promueve la guerra entre clases no es un auténtico pacifista. En 1934 advertía a los jóvenes que se unían a grupos comunistas por la paz que “al protestar contra *la guerra* no están protestando contra todas las guerras, sino que se están poniendo en fila para una eventual guerra de clases, el cual es el

---

debe tener una actitud indiferente frente a la inconsecuencia, el atraso y el oscurantismo en forma de creencia religiosa”, “Nuestra propaganda incluye necesariamente la propaganda del ateísmo” y “El marxismo es [...] irreconciliablemente opuesto a la religión [...]. Debemos combatir la religión”. LENIN, Vladímir I., *Sobre la religión*, La Habana, Imp. Nacional de Cuba, 1961, pp. 29-30 y 39.

<sup>82</sup> DAY, D., “For the New Reader” en *CW*, diciembre de 1936, p. 6.

<sup>83</sup> S. f., “Russia” en *CW*, noviembre de 1933, p. 1.

<sup>84</sup> DAY, D., “For the New Reader” en *CW*, diciembre de 1936, p. 6.

<sup>85</sup> “OP”, julio-agosto de 1965, p. 7.

propósito de los comunistas”<sup>86</sup>. El *Catholic Worker*, a pesar de mostrarse del lado del trabajador (“debemos estar del lado del más débil”<sup>87</sup>), insta a la cooperación entre clases, algo que el comunismo niega por completo<sup>88</sup>.

Respecto de la idea de la lucha de clases, Dorothy Day resalta en numerosos escritos que no es lo mismo reconocer la lucha de clases que defenderla. “La lucha de clases es un hecho y no hace falta que se defienda”<sup>89</sup>. Nuestra autora critica la actitud ciega de las clases acomodadas que niegan la tensión existente entre los intereses de los empleadores y los de los trabajadores. De este modo, no están sino alimentando una eventual “guerra” real entre clases, en la cual los comunistas están más que dispuestos a usar la fuerza. La postura del *Catholic Worker* es siempre de pacifismo, pero no como pasividad y ceguera ante la lucha de clases, sino como búsqueda de conciliación y justicia por medios no-violentos<sup>90</sup>.

A pesar de todas las reservas que el movimiento *Catholic Worker* hace al comunismo, los *workers* tienen claro que para erradicarlo hace falta mucho más que dedicarse a sacar sus defectos e incoherencias. Como afirmaba Michael Gunn en 1934, “[c]uando critiquemos a los comunistas, tenemos que estar seguros de que no somos la causa de las condiciones que son fábrica de comunistas”<sup>91</sup>, y otro autor anónimo en 1935, “el modo de combatir el comunismo es mejorar las condiciones [de los obreros]. El comunismo no puede contraponerse apilando injusticia tras injusticia”<sup>92</sup>. F. L. Burke afirmaba en el mismo año que

---

<sup>86</sup> S. f., “Demonstrations by Communist Party In Anti-War Fight” en *CW*, mayo de 1934, pp. 1, 6.

<sup>87</sup> “Editorial”, noviembre de 1934, p. 4.

<sup>88</sup> La lucha de clases es el *motor* de la historia, según el *Manifiesto comunista*: Cfr. MARX, Carlos y ENGELS, Federico, *Manifiesto del Partido Comunista*, Madrid, Partido Comunista de España, 2013, p. 51 (*Manifest der Kommunistischen Partei*, Stuttgart, Philipp Reclam Jun., 1983).

<sup>89</sup> DAY, D., “Beyond Politics” en *CW*, noviembre de 1949, p. 2.

<sup>90</sup> Cfr. S. f., “Capitalist Violence In Ambridge Strike Scored at Hearing” en *CW*, abril de 1934, pp. 1, 7 y DAY, D., “Beyond Politics” en *CW*, noviembre de 1949, p. 2.

<sup>91</sup> GUNN, Michael, “Labor Guild” en *CW*, diciembre de 1934, p. 2.

<sup>92</sup> “Lynch Terror Fails to Stop Share Croppers’ Union Growth” en *CW*, noviembre de 1935, pp. 1, 8.

“[e]l comunismo ha crecido como reacción al capitalismo despiadado, inmoral e inhumano. La sociedad está harta del capitalismo, y el comunismo se propone como remedio. Si estamos en desacuerdo con ese remedio, debemos presentar uno mejor”<sup>93</sup>. En la misma línea, Day defenderá siempre que las “tácticas terroristas” de incitación al odio hacia los comunistas, además de ser inmorales, no funcionan, y que para combatir el comunismo hay que “eliminar la causa” que provoca que triunfe una ideología de ese tipo<sup>94</sup>.

Más allá de las numerosas críticas al comunismo, en varios de sus *ensayos*, Maurin habla de la posibilidad de un “comunismo cristiano”<sup>95</sup>, pues el comunismo no lo había inventado Marx, sino que había sido practicado por los primeros cristianos hacía veinte siglos. El hecho de que la ideología marxista haya teñido la palabra comunismo de anti-religiosidad, totalitarismo y violencia, no es razón para dejar de usarla. Impregnada de esta idea de Maurin, Day afirma: “comunismo es una palabra católica. [...] Los primeros cristianos eran comunistas”<sup>96</sup>. En los años treinta, en que el capitalismo se daba por acabado, para los *workers* no se trataba tanto de “destruir” el comunismo, sino de “decidir qué comunismo [queremos]: el de Stalin o el de Cristo”<sup>97</sup>.

En esta misma línea, Dorothy Day diferenciará entre “comunismo ateo” y el “comunismo económico”; el primero sería el comunismo estalinista, y el segundo, el de los primeros cristianos y órdenes religiosas<sup>98</sup>. Mientras que el comunismo ateo se basaría en el “quitar”, el comunismo cristiano se basaría en el “dar”<sup>99</sup>.

---

<sup>93</sup> BURKE, F., “Catholicism and Changing Society” en *CW*, julio-agosto de 1935, p. 5.

<sup>94</sup> DAY, D., “Works of Mercy Oppose Violence in Labor’s War” en *CW*, abril de 1941, p. 4.

<sup>95</sup> MAURIN, P., “Maurin’s Program” en *CW*, junio de 1933, p. 2.

<sup>96</sup> DAY, D., “Communism” en *Preservation of the Faith*, diciembre de 1935, p. 12.

<sup>97</sup> ELLARD, Gerald, “Social Semonettes” en *CW*, septiembre de 1935, p. 7.

<sup>98</sup> “OP”, febrero de 1952, p. 4.

<sup>99</sup> PRINCE, J. F. T., “Communism: A Christian Evaluation” en *CW*, noviembre de 1957, pp. 5, 8.

### c) Los puntos en común entre capitalismo y comunismo

Como apuntábamos, en los escritos de Maurin es constante la crítica al comunismo (soviético), que él también llama “marxismo” y “bolchevismo”, sin hacer mucha distinción entre el sistema político, la teoría y la acción revolucionaria. Además de criticar los puntos fundamentales de desacuerdo entre el comunismo y el catolicismo, para él lo que debería convencer a las mentes inquietas de la inconveniencia del comunismo es que es un “hijo del capitalismo”. De una lectura de los escritos de Marx lo que se deduce no es un *anti-capitalismo*, sino un *post-capitalismo*<sup>100</sup>. Para nuestro autor, el marxismo no es para nada una teoría radical, y un marxista coherente con los escritos del pensador alemán debe “esperar pacientemente hasta que el capitalismo haya cumplido su misión histórica”<sup>101</sup>, pues el capitalismo es una fase necesaria para alcanzar el último estado del desarrollo de las sociedades, la sociedad comunista, cuyo advenimiento es “inevitable”<sup>102</sup>.

Maurin se niega a considerar a los “bolcheviques” (que serían todos aquellos que están promoviendo la revolución comunista, ya sea en Oriente o en Occidente) auténticos “marxistas”, porque el marxismo purista propondría dejar que el capitalismo cayera por su propio peso, mientras que los bolcheviques están tratando de provocar la caída del capitalismo con una revolución violenta<sup>103</sup>. También rehúsa considerar a estos “bolcheviques” como auténticos “comunistas”; en sus *ensayos* la palabra bolchevique siempre va acompañada de “socialista”, porque

---

<sup>100</sup> Cfr. MARX, Carlos, *El capital: crítica de la economía política*, Madrid, Siglo Veintiuno, 2010 (*Das Kapital: Kritik der politischen ökonomie*, Leipzig, Alfred Kroener, 1929).

<sup>101</sup> MAURIN, P., “To Be a Marxian” en *CW*, noviembre de 1933, p. 1. Sobre la “misión histórica” con la que el marxismo acredita a la burguesía y el capitalismo, cfr. también MARX, C. y ENGELS, F. “Burgueses y proletarios” en *Manifiesto del Partido Comunista*, *op. cit.*, pp. 51-64.

<sup>102</sup> Marx y Engels afirman: “al desarrollarse la gran industria, la burguesía ve tambalearse bajo sus pies las bases sobre las que produce y se apropia de lo producido. Y a la par que avanza, se cava su fosa y cría a sus propios enterradores. Su muerte y el triunfo del proletariado son igualmente inevitables”. MARX, C. y ENGELS, F., *Manifiesto del Partido Comunista*, *op. cit.*, p. 64.

<sup>103</sup> MAURIN, P., “Class Struggle” en *CW*, marzo de 1941, p. 8.

entiende que los bolcheviques, lejos de trabajar por una sociedad sin Estado, han puesto todo el poder en manos del Estado<sup>104</sup>. Basándose en estas críticas, Maurin afirma: “Marx y Lenin deben ser un misterio para los socialistas bolcheviques”<sup>105</sup>.

La gran traición que en última instancia están haciendo los “socialistas bolcheviques” a la clase obrera es que están proponiendo un sistema que los tendrá igual de explotados. “El socialista bolchevique es hijo del capitalista burgués, y el hijo se parece mucho a su padre”<sup>106</sup>. En definitiva, los socialistas bolcheviques no ofrecen una alternativa real al sistema capitalista.

Nuestro autor observa que, si hay algo que el capitalismo y el comunismo tienen en común, aunque desde los movimientos de izquierdas se insista en negarlo, es lo que Nikolái Berdiáyev (1874-1948) había venido en llamar el “espíritu burgués” o “mentalidad burguesa”<sup>107</sup>. El autor ruso afirma: “El espíritu burgués es eterno. Existía antes del capitalismo y dio lugar a él. El enfoque burgués niega el espíritu y adora el éxito material. Es la marca de la sociedad capitalista y ha sido fortalecido por ella”<sup>108</sup>. Berdiáyev observa que “el burgués puede ser un conservador extremo o un revolucionario extremo, pero en ambos casos está encadenado al mundo visible y no conoce la libertad espiritual”<sup>109</sup>.

Para Peter Maurin, el bolchevique no puede ofrecer nada nuevo porque tiene la misma “mentalidad burguesa” que el capitalista, de quien solo es “una rama del viejo tronco”<sup>110</sup>. Dorothy Day afirma que de esta mentalidad burguesa se surgen las mismas consecuencias

---

<sup>104</sup> MAURIN, P., “In Bolshevik Russia” en *Catholic Radicalism*, *op. cit.*, p. 103.

<sup>105</sup> MAURIN, P., “Economic Determinism” en *Catholic Radicalism*, *op. cit.*, pp. 103-104.

<sup>106</sup> MAURIN, P., “Two Bourgeois” en *CW*, agosto de 1936, p. 1.

<sup>107</sup> BERDIÁYEV, Nikolái, *Bourgeois Mind and Other Essays*, Freeport, NY, Books for Libraries Press, Inc., 1966. Cfr. ZWICK, M. y L., “Nicolás Berdyaev, profeta para el Trabajador Católico: Materialismo destruye al espíritu eterno” (1995), ed. online: <http://spanish.cjd.org/1995/07/01/nicolas-berdyaev-profeta-para-el-trabajador-catolico-materialismo-destruye-al-espiritu-eterno/#sthash.CB03WIDl.dpuf>, 2014.

<sup>108</sup> S. f., “Book Reviews” en *CW*, mayo de 1935, p. 8.

<sup>109</sup> BERDIÁYEV, N., *The Bourgeois Mind*, *op. cit.*, p. 24.

<sup>110</sup> MAURIN, P., “Proletarian Dictatorship” en *CW*, enero de 1937, p. 7.

perniciosas para los trabajadores: “el comunismo [...] ha reemplazado al capitalista y el aristócrata por el Partido Comunista, pero sigue explotando al campesinado y al proletariado; en suma, no es mejor que el capitalismo de Estado”<sup>111</sup>. De hecho, al final del camino, el “comunismo” de la Rusia soviética no es otra cosa que “capitalismo de Estado”<sup>112</sup>.

Fruto de esta idea enfatizada por Maurin de que el comunismo es meramente un “hijo” del capitalismo, Day y otros autores verán a lo largo de los años cómo estos dos sistemas antagónicos tienen dos importantes puntos en común: el materialismo y la confianza absoluta en el Estado.

El materialismo, un claro fruto del “espíritu burgués”, defiende que “el hombre solo vive de pan”<sup>113</sup> y niega “la naturaleza completa del hombre”, es decir, que el hombre es materia, pero también es espíritu<sup>114</sup>. Para Day, negar la espiritualidad o la trascendencia con las palabras, como hacen los comunistas, es lo mismo que negarla con las acciones, como hacen los capitalistas. “Nos oponemos al ‘capitalismo financiero’ del sistema industrial americano porque es igual de materialista y, por tanto, igual de ateo que el marxismo”<sup>115</sup>. Con el paso de los años y la mayor aceptación del capitalismo, Day se hará más crítica con este último; pues ya no dirá que es “tan ateo” como el comunismo, sino que lo es más<sup>116</sup>. El capitalismo y materialismo “ateos” son, para Day, “más sutiles y más mortales” que el marxismo ateo<sup>117</sup>.

---

<sup>111</sup> DAY, D., “For the New Reader” en *CW*, diciembre de 1936, p. 6.

<sup>112</sup> S. f., “Our Positions” en *CW*, mayo de 1955, pp. 5, 8, no viene firmado pero podría ser de Day.

<sup>113</sup> DAY, D., “For the New Reader” en *CW*, diciembre de 1936, 6.

<sup>114</sup> LUDLOW, R., “Catholic Worker Positions” en *CW*, mayo de 1949, p. 2. Esto conecta con la crítica que hace Ballesteros al *homo laborans* de Marx, una visión del hombre “reduccionista” y que resulta “manifiestamente inadecuada” para superar la violencia económica ejercida contra el trabajador. Solo el reconocimiento “de que hay algo sagrado en el hombre” puede oponerse a esta violencia. Cfr. BALLESTEROS, J., *Repensar la paz*, *op. cit.*, p. 24.

<sup>115</sup> DAY, D., “Catholic Worker Celebrates 3rd Birthday; A Restatement of C. W. Aims and Ideals” en *CW*, mayo de 1936, p. 1.

<sup>116</sup> MILLER, William, *All is Grace, The Spirituality of Dorothy Day*, *op. cit.*, p. 145.

<sup>117</sup> “OP - About Cuba”, julio-agosto de 1961, p. 8.



En cuanto al segundo punto, por muy difundida que esté la idea de que la gran ventaja del capitalismo es que deja una gran libertad a los individuos al margen del Estado, Day entiende que el capitalismo está protegido por el Estado y que sigue funcionando gracias a esa protección. Por su lado, el comunismo no esconde en ningún momento la preeminencia del Estado. “[L]os dos sistemas que conocemos hoy en día, el capitalismo y el comunismo (siendo este último en realidad capitalismo de Estado), colocan al Estado como ser supremo”<sup>118</sup>. Por tanto, de las calificaciones a las que el *Catholic Worker* debía enfrentarse, la única que rechazaba de plano era la de “socialista”: “Nunca nos hemos autodenominado ‘socialistas católicos’ porque el socialismo, con su exaltación del Estado, es otro fascismo. En cuanto al comunismo católico, a Peter Maurin le ha gustado usar este término porque, como apunta, el verdadero comunismo es voluntario y la versión rusa no es para nada comunismo, sino dictadura del proletariado, un mandato ejercido por la fuerza y con el terror”<sup>119</sup>.

En definitiva, la principal objeción que nuestros autores oponen contra el capitalismo y el comunismo por igual es que son sistemas que no tienen en el centro a la persona, sino que la tratan como un mero medio supeditado a otros fines. En el capitalismo y en el comunismo, la economía se ha divorciado de la moral, y esto ha producido el total olvido de las necesidades de las personas en pro de objetivos abstractos que se consideran más importantes, como el aumento y la protección de la propiedad y el dinero en el sistema capitalista, o la sociedad “sin clases” y el poder del Estado en el comunista. Por tanto, nuestros autores reniegan del capitalismo y el comunismo porque ponen otros fines por encima de las personas y, sobre todo, desprecian y desechan a los pobres. El movimiento *Catholic Worker* siempre trata de inclinarse más por las personas que por las ideas o las teorías, y si hay que tomar partido, siempre declarará que está del lado “de los pobres”<sup>120</sup>.

---

<sup>118</sup> S. f., “Our Positions”, mayo de 1955, pp, 5, 8, no viene firmado pero podría ser de Dorothy Day.

<sup>119</sup> DAY, D., *An Answer to Some Charges Against the Catholic Worker*, panfleto, Nueva York, 1937 (reimprimido en 1939), p. 5.

<sup>120</sup> DAY, D., “The Message of Love” en *CW*, diciembre de 1950, p. 1.

Nuestros autores no tratan de encontrar un “punto intermedio” entre el capitalismo y el comunismo, porque consideran ambos profundamente erróneos. Como decía Denis de Rougemont (1906-1985), “entre la peste y el cólera no hay ni ‘justo medio’ ni síntesis posible; lo que hace falta es recuperar la salud”<sup>121</sup>.

La conclusión a la que llegan nuestros autores, como sucede en todos los temas sociales, es que el cambio debe darse primero en uno mismo. Habían reconocido que la raíz del problema estaba en parte en el “espíritu burgués”, y por tanto, lo primero que debía cambiar era la mentalidad. “No sirve de nada buscar la recuperación de los negocios y la prosperidad si los corazones y las mentes de los hombres no cambian. Si anhelamos un programa, debemos mirar adentro de nuestros corazones. El principio está ahí”<sup>122</sup>.

## 2. Reservas hacia el *New Deal*

En el año del nacimiento del *Catholic Worker*, empezaba a ponerse en marcha desde Washington el grueso de reformas económicas que fue conocido como *New Deal*. En marzo de 1933, el Congreso de EEUU había aprobado la creación de los *Civilian Conservation Corps* (CCC), dedicados a proveer de empleo a varones de entre 18 y 25 años en el campo agrícola y forestal<sup>123</sup>. En junio del mismo año, se creó la *National Recovery Administration* (NRA), una agencia encargada de regular la actividad de las industrias, con una legislación protectora del trabajador por la que, a pesar de su general reticencia a la acción del Estado, el *Catholic Worker* había estado clamando<sup>124</sup>. En la primavera

---

<sup>121</sup> ROUGEMONT, Denis de, *Federalisme, personalisme, ecumenisme*, Paiporta, Denes, 2010, p. 132 (“Fédéralisme, personnalisme, œcuménisme” en *Liber amicorum Henri Brugmans. Au service de l’Europe*, Amsterdam, Fondation Européenne de la Culture, 1981, pp. 124-135).

<sup>122</sup> DAY, D., “Mid-Winter” en *CW*, enero de 1935, p. 4.

<sup>123</sup> RAUCHWAY, E., *The Great Depression & the New Deal*, *op. cit.*, p. 64. Cfr. “Reforestation Work, Vital Need in U. S.” en *CW*, junio de 1933, pp. 2, 3.

<sup>124</sup> RAUCHWAY, E., *The Great Depression & the New Deal*, *op. cit.*, pp. 81-84. Cfr. DAY, D., “The Listener” en *CW*, junio de 1933, pp. 1, 5, julio-agosto de 1933, pp. 1, 8 y “No Freedom in Wage Contract Till Workers Organize” en *CW*, marzo de 1935, 8.

de 1935 se creó la *Works Progress Administration (WPA)*, con la cual el gobierno dio trabajo a millones de personas en la construcción de hospitales, escuelas, parques, aeropuertos y viviendas públicas<sup>125</sup>.

En septiembre de 1933, el editorial del *Catholic Worker* declaraba: “Cada vez estamos más entusiasmados con la *NRA* [;] trabajaremos y oraremos por que la administración tenga éxito”<sup>126</sup>. Sin embargo, las objeciones al *New Deal* no se harían esperar. En abril de 1934, Dorothy Day declaraba: “El *Catholic Worker* teme a la *NRA* en la medida en que puede llevar a más regulación estatal y, por tanto, acercar el peligro del fascismo”<sup>127</sup>.

Aunque algunos de los autores que han estudiado la relación del *Catholic Worker* con el *New Deal*, en particular Francis Sicius, tratan de hacer una visión conciliadora de los principios y las propuestas económicas de uno y otro, pensamos que de la lectura de las fuentes directas se deduce más bien lo contrario. Nuestros autores no criticarán el *New Deal* como sistema o propuesta profundamente errónea y absolutamente contraria a los principios cristianos, como sí hacían con el capitalismo y el comunismo. Sin embargo, recelan abiertamente de cualquier actuación que signifique más control o implicación del Estado en la vida de las personas, porque temen que pueda desembocar en totalitarismo, ya sea fascista o comunista<sup>128</sup>.

---

<sup>125</sup> RAUCHWAY, E., *The Great Depression & the New Deal*, op. cit., p. 67.

<sup>126</sup> “Editorial” en *CW*, septiembre de 1933, p. 6.

<sup>127</sup> DAY, D., “Days With an End” en *CW*, abril de 1934, p. 3.

<sup>128</sup> Sicius reconoce que el *Catholic Worker* abrazaba una filosofía anarquista, descentralista y anticapitalista que estaba en clara contradicción con el esfuerzo del *New Deal* de preservar los valores democráticos y capitalistas, pero al mismo tiempo afirma que los dos movimientos tenían mucho en común, si no en los resultados, sí en la motivación y la filosofía. En cualquier caso, nos parece interesante la conexión que el autor observa entre el *Catholic Worker* y el *New Deal* en el sentido de que algunos profesores de la universidad de Columbia, que formó el *Brain Trust* del *New Deal*, tenían amistad con el *Catholic Worker*, como Carlton Hayes, Parker Thomas Moon y Carl Taylor. Cfr. SICIUS, F., “The Practical Personalism of the Catholic Worker and the Pragmatic Policies of the New Deal” en WOOLNER, David y KURIAL, Richard G. (ed.), *FDR, The Vatican, And the Roman Catholic Church in America, 1933-1945*, New York, Palgrave Macmillan, 2003, pp. 93 y 102. Otros autores como Sabrina Marsh o David O’Brien sí que reconocen la negativa del *Catholic Worker* a aceptar sin reservas el *New Deal*. Cfr. MARSH, Sabrina N., *Religious Women in Modern American Social Reform: Evangeline Booth, Aimee Semple McPherson, Dorothy Day*,

Para Dorothy Day, el egoísmo, claramente promovido por el capitalismo, es lo que provoca las guerras, y un Estado de bienestar (o “Estado paternalista”) promueve el egoísmo en detrimento de la generosidad. Al final, tanto en el capitalismo desregulado como en el Estado de bienestar, se promueve que cada uno mire por su propio bien. En el Estado de bienestar sí se exige al individuo una cierta generosidad, pero de una manera que aleja a las personas unas de otras, de modo que el ciudadano perfecto es el que paga sus impuestos, pero no el que toma como “responsabilidad personal” el bienestar de su prójimo<sup>129</sup>. “Fracasamos miserablemente cuando ayudamos a perpetuar la actitud de que hay organizaciones y agencias cuyo trabajo especializado es ‘ocuparse’ de los problemas sociales. El Estado de bienestar ya ha hecho bastante al inculcar esta noción en los cristianos pasivos”<sup>130</sup>.

Además de las sospechas ante cualquier intervención estatal, para los *workers* el *New Deal* se presentaba como un “parche” aplicado al capitalismo, cuando ellos defendían que un sistema intrínsecamente malo como el capitalismo no se podía parchear, sino que se tenía que cambiar por otro radicalmente distinto. Por eso no podían aceptar sin más el *New Deal*, aunque valoraran las cosas buenas que había traído, como dar empleo a millones de personas y devolver la esperanza a la gente.

---

*and the Rhetorical Invention of Humanitarian Authority*, tesis doctoral, Urbana-Champaign, University of Illinois, 2012, pp. 158-9 y O'BRIEN, David J., *American Catholics and social reform: the New Deal years*, Oxford University Press, 1968, p. 51.

<sup>129</sup> “OP”, abril de 1956, p. 6.

<sup>130</sup> SCHERER, P. y ELLSBERG, R., “A Matter of interest” en *CW*, marzo-abril de 1977, p. 4. Estos juicios conectarían con la crítica que hace Adela Cortina al “Estado-providencia” que convierte a sus miembros en “clientes pasivos” alejados “de todo pensamiento de libre iniciativa, responsabilidad o empresa creadora”. CORTINA, Adela, *La ética de la sociedad civil*, Madrid, Anaya, 1994, pp. 30-33. También coincidirían con la denuncia de Phillip Blond al actual Estado del bienestar, que ha convertido a la clase trabajadora en una “clase solicitante (*supplicant*)” y “desempoderada (*disempowered*)”, y ha favorecido la “cultura de las ventajas (*benefits*)”, en lugar de la cultura del esfuerzo y el trabajo. BLOND, Phillip, *Red Tory. How Left and Right have Broken Britain and How we can Fix It*, Londres, Faber & Faber, 2010, pp. 14-15.

Uno de los *workers* que más escribió en contra del *New Deal*, y del Estado de bienestar en general, fue Robert Ludlow. Para él, el *Welfare State* es la mayor expresión de capitalismo de Estado. Con la instauración del Estado de bienestar, el gobierno pasa de defender el *laissez-faire* a convertirse en el mayor aliado del capitalismo<sup>131</sup>. Más allá de las reservas que se puedan hacer a estas afirmaciones de Ludlow, los historiadores reconocen que “el *New Deal* llegó para rescatar el capitalismo americano y nunca tuvo intención de reemplazarlo”<sup>132</sup>.

Dorothy Day valoraba las enormes mejoras que el *New Deal* había supuesto para muchas personas, como los trabajadores agrícolas migrantes que se habían desplazado desde el *Dust Bowl* a los campos de California, los obreros industriales que por primera vez se habían podido syndicar o los jóvenes que habían conseguido su primer empleo, pero también reconocía que esto se había dado bajo un “sistema paternalista” o un “estatismo intrusivo” que en cierto modo les negaba su iniciativa y libertad personal<sup>133</sup>.

A pesar de las críticas al *New Deal*, por suponer intervencionismo estatal y por perpetuar el capitalismo, Day se lamentó cuando en 1935 la mayoría de leyes y agencias del *New Deal* fueron declaradas inconstitucionales (el Tribunal Supremo consideró que el Congreso se había excedido en sus potestades). En la corta vida de algunas reformas del *New Deal*, con todas las objeciones que los *workers* habían opuesto, se había comprobado que habían ayudado a los pobres, los desempleados y los obreros, y que afortunadamente no habían desembocado en un control de la población por parte del Estado a modo de los totalitarismos. Para nuestra autora, la declaración de inconstitucionalidad era una buena noticia para los capitalistas y los comunistas, y un jarro de agua fría para los pobres y los desfavorecidos

---

<sup>131</sup> LUDLOW, R., “The Welfare State” en *CW*, junio de 1950, pp. 1, 6.

<sup>132</sup> RAUCHWAY, E., *The Great Depression & the New Deal*, *op. cit.*, p. 106.

<sup>133</sup> “DaD”, julio-agosto de 1941, p. 2. Cfr. COLES, R., *Dorothy Day. A Radical Devotion*, *op. cit.*, p. 96.

que se estaban beneficiando de las regulaciones promovidas por la administración Roosevelt<sup>134</sup>.

Muchos años después, Day declaraba que comprendía perfectamente el entusiasmo por el *New Deal*; entendía que para muchas personas que habían sufrido la Gran Depresión, “FDR”, Franklin Delano Roosevelt, era su salvador<sup>135</sup>. “El problema era, y es, que él no era su salvador. Sus políticas eran una respuesta de emergencia a una situación que amenazaba la estabilidad del país. A finales de los treinta había los mismos problemas que a principios, igual de serios que antes”<sup>136</sup>.

En definitiva, con el *New Deal* (y cada vez más conforme pasaban los años y llegaba la prosperidad) la autoridad del gobierno central se volvió “cuasi sagrada para millones de personas en EEUU”, como explica Robert Coles<sup>137</sup>. Cuanto más crecía la fe en el Estado, más abogaba Day por la subsidiariedad, por descentralizar y por el distributismo.

Por tanto, el *Catholic Worker* se mostrará siempre inicialmente hostil hacia cualquier tendencia del Estado de acaparar mayor poder, aunque sea en pro del bien común, porque entiende, por una parte, que esto ayuda a perpetuar el sistema capitalista, y por otra, que anula la responsabilidad personal. Esto es lo que nuestros autores veían en el Estado de bienestar, y en concreto en el *New Deal*, aunque también supieron reconocer sus aciertos y la ayuda que prestó a millones de estadounidenses durante la crisis más dura de la nación.

### 3. Propuesta de un sistema alternativo: el distributismo

El *Catholic Worker*, como hemos visto, se mantuvo inalterablemente opuesto al comunismo y al capitalismo como sistemas

---

<sup>134</sup> S. f., “Capital and Marxists Applaud As Supreme Court Kills New Deal; Strikes and Violence Imminent” en *CW*, junio de 1935, p. 1.

<sup>135</sup> EDSFORTH, Ronald, *The New Deal. America's Response to the Great Depression*, Malden, MA, Blackwell Publishers, 2000, p. 9.

<sup>136</sup> COLES, R., *Dorothy Day. A Radical Devotion*, *op. cit.*, p. 99.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 96.

económicos, pero además se propuso buscar uno “conforme a las necesidades del hombre y de su naturaleza”<sup>138</sup>, es decir, que tuviera en cuenta lo que era necesario para el hombre, y que además captara que las necesidades humanas no se pueden reducir al enriquecimiento material<sup>139</sup>. Este sistema sería el distributismo, nacido en Inglaterra de los ambientes intelectuales católicos como propuesta de aplicación concreta de los principios de la encíclica *Rerum Novarum* (1891)<sup>140</sup>. Varios puntos importantes de la filosofía del *Catholic Worker* beben directamente del movimiento distributista inglés<sup>141</sup>.

La recepción del distributismo en Estados Unidos se dio de la mano de los *Southern Agrarians*, un grupo de intelectuales católicos del estado de Tennessee<sup>142</sup>. En 1933, ligada a este grupo, se fundaba la revista *American Review*, con el propósito de difundir el pensamiento distributista en el nuevo continente. La revista desapareció en 1936 por la simpatía que algunos colaboradores mostraron hacia el fascismo.

---

<sup>138</sup> DAY, D., “Distributism Is Not Dead” en *CW*, julio-agosto de 1956, p. 4.

<sup>139</sup> Esto podría conectar, en la actualidad, con el economista Amartya Sen, quien propone que, para medir y promover el desarrollo humano, más que los bienes materiales y el reconocimiento de los derechos en las leyes, se deben tener en cuenta las “capacidades” que tienen las personas para cubrir sus necesidades y realizar sus derechos. SEN, Amartya, *Desarrollo y libertad*, Madrid, Planeta, 2000 (*Development as Freedom*, Nueva York, NY, Random House, 2011). Por otro lado, el distributismo tendría muchos puntos en común con la corriente británica actual *Red Tory*, por la cual pensamos que también sentirían simpatía nuestros autores. El *Red Toryism*, en palabras de uno de sus principales proponentes, Phillip Blond, se preocupa por “la satisfacción de las necesidades de los desfavorecidos y cree en la justicia económica” y, al tiempo, “cree en la virtud, la tradición y la prioridad del bien”. BLOND, P., *Red Tory*, *op. cit.*, p. 35.

<sup>140</sup> Cfr. SADA CASTAÑO, Daniel, *Gilbert Keith Chesterton y el distributismo inglés en el primer tercio del siglo XX*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2005.

<sup>141</sup> Como explica Nicholas Lund-Molfese, las diferencias entre los distributistas ingleses y Peter Maurin, quien se encargó de difundir el distributismo en el *Catholic Worker*, vendrían del lado de la puesta en práctica más que de las ideas en sí, pues Maurin había asumido por completo los postulados principales del distributismo. En Maurin se observa un impulso incansable por llevar a la realidad los principios distributistas, empezando desde pequeñas comunidades, algo que no se ve tanto en los autores ingleses. LUND-MOLFESE, Nicholas C., “Peter Maurin, The Distributists and the Nature of Work” en *CE*, pp. 298-9.

<sup>142</sup> Cfr. CARLSON, Allan, *The new agrarian mind: the movement toward decentralist thought in twentieth-century America*, New Brunswick, NJ, Transaction Publishers, 2000.

Herbert Agar (1897-1980), que había trabajado en la revista *G. K.'s Weekly* en Inglaterra (fundada por Gilbert K. Chesterton en 1926), fue el encargado de resucitar el impulso distributista, despojado de aquellas simpatías hacia el fascismo, al reunir a finales de los años treinta a un grupo de intelectuales preocupados por la economía y la política que se definirían por estos principios guía: “vida rural, agrarianismo, tradicionalismo, distributismo, descentralismo, anti-urbanismo y anti-industrialismo”<sup>143</sup>. El término que acuñó Agar para este grupo fue *The New Agrarians*<sup>144</sup>. A pesar de la existencia de estos grupos en Estados Unidos, no hay referencia en los escritos de Day o Maurin a los *Agrarians*, ni a Herbert Agar como pensador distributista, ni a la revista *American Review* más que en alguna cita puntual. No se puede afirmar categóricamente que nuestros autores desconocieran la corriente distributista americana, pero sí está claro que preferían remitirse a las fuentes inglesas, en concreto los autores Gilbert K. Chesterton (1874-1936), Hilaire Belloc (1870-1953) y Eric Gill (1882-1940)<sup>145</sup>.

Igual que con la condena de la usura y las finanzas, el distributismo evocaba en algunos lectores un excesivo tradicionalismo, pero Day aprendió de Maurin que el distributismo ofrecía soluciones válidas a los problemas contemporáneos, por lo que no le preocupaban estas reservas<sup>146</sup>. Nuestros autores recomendaban estos libros: de Chesterton, *Lo que está mal en el mundo*, y *Los límites de la cordura*<sup>147</sup>, de Belloc,

---

<sup>143</sup> *Ibid.*, pp. 4 y 125.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>145</sup> Hilaire Belloc visitó en varias ocasiones el *Catholic Worker* y Eric Gill mantuvo una amistad por carta con varios miembros del movimiento.

<sup>146</sup> PIEHL, M., *Breaking Bread, op. cit.*, pp. 71-72.

<sup>147</sup> En *Lo que está mal en el mundo*, Chesterton critica los grandes “males” de su tiempo, siendo uno de los mayores “que vamos adelante porque no nos animamos a ir atrás. De este modo el socialista dice que la propiedad ya está concentrada en *trusts* y en almacenes; la única esperanza es concentrarla más aún en el Estado. Digo que la única esperanza es desconcentrarla, es decir, arrepentirse y regresar”. *Los límites de la cordura* es un manifiesto distributista en el que el autor critica duramente el capitalismo, el comunismo y las grandes propiedades, y propone medidas concretas para lograr la redistribución de la propiedad y la vuelta al campo. Cfr. CHESTERTON, Gilbert Keith, *Lo que está mal en el mundo* (en *Obras Completas*), Barcelona, Plaza & Janés, 1961, p. 905 (*What's Wrong with the World*, San Francisco, CA, Ignatius Press, 1994) y *Los límites de la cordura*, Madrid, El buey mudo, 2010 (*The Outline of Sanity*, Norfolk, VA, IHS press, 2001).



*El Estado servil y La restauración de la propiedad*<sup>148</sup>, y de Gill, *Work and Leisure y Autobiography*<sup>149</sup>. Aunque desde los primeros artículos, Day ya había abogado por el distributismo de manera implícita, el primero en que lo trata con una cierta extensión se publica en 1948<sup>150</sup>.

Los principios que el *Catholic Worker* sacó más o menos directamente del distributismo inglés, son, de manera sucinta, la defensa de una amplia distribución de la propiedad, la vuelta al campo y la filosofía del trabajo. Como explica Mel Piehl, mientras que el distributismo se desvaneció después de la Segunda Guerra Mundial en Inglaterra, su tierra natal, el *Catholic Worker* lo mantuvo vivo al desnudarlo de su “pintoresco vestido inglés” y vestirlo con un “traje más resistente de radicalismo americano”<sup>151</sup>.

Como apuntábamos antes, nuestros autores, sobre todo Day, no siempre distinguen los distintos tipos de capitalismo; además, tampoco utilizan la expresión “economía de mercado”. Sin embargo, viendo las características que resaltan del distributismo, encontramos una consonancia entre este y aquella, pues se habla de un sistema donde la propiedad no esté concentrada en manos de unos pocos, donde todas las personas puedan trabajar y disfrutar de los productos de su trabajo y donde el dinero ocupe una posición de mero medio para facilitar el intercambio de bienes y servicios. La idea de la economía de mercado “distributista” que defienden nuestros autores se encuentra tanto en las críticas a los sistemas imperantes, y a sus prácticas, como en los

---

<sup>148</sup> En *El Estado servil*, Hilaire Belloc critica duramente la preeminencia del Estado y la concentración de la propiedad promovidas tanto por el capitalismo como por el socialismo, y propone el distributismo (aunque sin usar esta palabra) como alternativa. En *La restauración de la propiedad* analiza la historia de la propiedad privada desde la Edad Media y explora la posibilidad de realizar el ideal distributista. Cfr. BELLOC, Hilaire, *El Estado servil*, Buenos Aires, La Espiga de Oro, 1945 (*The Servile State*, Nueva York, NY, Cosimo, 2007) y *La restauración de la propiedad*, Buenos Aires, Ed. Poblet, 1949 (*An Essay on the Restoration of Property*, Norfolk, VA, IHS Press, 2002).

<sup>149</sup> En *Work and Leisure*, Eric Gill propone una filosofía del trabajo que reconcilie este con el ocio, y en su *Autobiografía* póstuma, además del relato de su vida, habla de la revalorización de las artesanías frente al industrialismo. Cfr. GILL, Eric, *Work and Leisure*, Londres, Faber & Faber, 1935 y *Autobiography: Quod Ore Sumpsimus*, Nueva York, NY, Devin-Adair Company, 1968.

<sup>150</sup> DAY, D., “All the Way to Heaven is Heaven” en *CW*, junio de 1948, p. 7.

<sup>151</sup> PIEHL, M., *Breaking Bread*, *op. cit.*, p. 72.

principios de propiedad distribuida, vuelta al campo y filosofía del trabajo.

#### a) La distribución de la propiedad

Nuestros autores defienden en numerosos escritos que no están en contra de la propiedad privada, pero sí critican que esta se considere un derecho supremo: “Vivimos en una sociedad en la que cada centímetro de tierra se reclama y cada instrumento y medio de vida se posee como propiedad privada”<sup>152</sup>.

Dorothy Day reconoce que el hombre necesita tierra para vivir (una vivienda y un lugar donde trabajar) y capital (herramientas o materiales con los que trabajar). Frente a la propiedad de las grandes corporaciones (capitalismo industrial y financiero), o la propiedad del Estado (comunismo), el distributismo propone la propiedad individual y de pequeñas comunidades<sup>153</sup>. La explotación existe porque existen los monopolios, por tanto, con propiedad más pequeña habrá menos ocasión para los abusos<sup>154</sup>. Es decir, en la base del distributismo está la idea del respeto a la propiedad, pero siempre que esta sea un medio de vida para la persona y esté ampliamente distribuida. Nuestra autora se remite con frecuencia al relato de Tolstoi *¿Cuánta tierra necesita un hombre?* para insistir en buscar solo lo necesario para vivir y no acaparar propiedades, pues esto conduce a la desgracia<sup>155</sup>.

Dorothy Day denuncia que las personas y las corporaciones que ostentan grandes propiedades las aprovechen para “gobernar como

---

<sup>152</sup> DAY, D., “Sanctuary” en *CW*, febrero de 1969, p. 1.

<sup>153</sup> S. f., “Catholics in Unions” en *CW*, febrero de 1936, pp. 4, 7.

<sup>154</sup> FOLEY, Henry J., “Exploitation by the Land Monopoly” en *CW*, septiembre de 1933, p. 5.

<sup>155</sup> En este relato, a un campesino de nombre Pajom se le ofrece toda la tierra que pudiera conseguir en un día. Pajom camina todo el día para apoderarse de cuantas tierras pueda, para al final del día hallarse con la ironía de que caerá muerto de agotamiento, y el único espacio que necesitará será el de su tumba. “Dos metros de la cabeza a los pies. Eso era todo lo que necesitaba”. DAY, D., “Poverty Is to Care And Not to Care”, abril de 1953, p. 5. Cfr. TOLSTÓI, León, *¿Cuánta tierra necesita un hombre?*, Madrid, Edelvives, 2010.

señores feudales de la Edad Media”<sup>156</sup>, pero recuerda, con Eric Gill, que “la propiedad es apropiada para el hombre”<sup>157</sup>, recalcando que defiende el derecho a la propiedad privada pero se opone a la concentración de esta en unas pocas manos<sup>158</sup>. En las páginas del *Catholic Worker*, nuestra autora citaba a menudo la frase de Proudhon “la propiedad es robo”. Aunque esta frase no era cierta en todos los casos y para todas las situaciones, pensaba que en Estados Unidos desgraciadamente se había hecho realidad. Para Day, la propiedad se convierte en “robo” cuando una persona priva a otra de la posibilidad de tener lo necesario para vivir<sup>159</sup>. Además, los derechos humanos “personales” siempre deberían estar por encima de los derechos de propiedad<sup>160</sup>. En este sentido, aunque no lo diga expresamente, Day se alinea con el espíritu de la declaración de independencia americana, que había consagrado los derechos “inalienables” a la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad, pero no el derecho a la propiedad privada<sup>161</sup>.

Nuestros autores, sobre todo Peter Maurin, dan una gran importancia a la libertad personal, y reconocen que alguien no puede ser libre a no ser que tenga algo de poder económico. Sin embargo, este poder económico debe dirigirse a proveer lo suficiente para que la persona pueda vivir con dignidad, de ningún modo a grandes fortunas ni monopolios<sup>162</sup>.

Nuestros autores no solo se oponen a la “concentración” de la propiedad, sino también “al mal uso de la propiedad privada”<sup>163</sup>. Proponen la promoción y el respeto de la propiedad, pero siempre que

---

<sup>156</sup> DAY, D., “The Race of Heroes and Saints” en *CW*, enero de 1953, p. 7.

<sup>157</sup> “DaD”, julio-agosto de 1941, p. 3. Cfr. “Poverty Is to Care And Not to Care” en *CW*, abril de 1953, p. 5.

<sup>158</sup> DAY, D., “C. W. States Stand on Strikes” en *CW*, julio de 1936, p. 2.

<sup>159</sup> “OP”, abril de 1951, p. 2.

<sup>160</sup> DAY, D., “Who is Guilty of ‘Murders’ in Chicago?” en *CW*, julio de 1937, p. 7.

<sup>161</sup> Cfr. APARISI, Á., “Los derechos humanos en la Declaración de Independencia Americana de 1776” en VV.AA., (BALLESTEROS, J., ed.), *Derechos humanos, op. cit.*, pp. 235-236.

<sup>162</sup> GNEUHS, Geoffrey B., “Peter Maurin’s Personalist Democracy” en COY, P., *A Revolution of the Heart, op. cit.*, p. 57.

<sup>163</sup> DAY, D., “C. W. States Stand on Strikes” en *CW*, julio de 1936, p. 2 y “Reflections on Work” en *CW*, diciembre de 1946, p. 4.

se oriente a lo necesario para vivir, en definitiva, que se trate de una propiedad “útil”. Por ello, consideran que la propiedad de “acciones y bonos” no merece ni respeto ni protección, pues no es propiedad de cosas “reales” ni que ayuden al hombre a prosperar, ni mucho menos son necesarias para la vida<sup>164</sup>.

Day y Maurin buscan la “restauración de la propiedad”, en el sentido de que se devuelva la propiedad a las personas que no tienen nada y de que se restaure el sentido lógico de la propiedad privada, que es el de ser un medio para vivir<sup>165</sup>. La defensa de los trabajadores, bandera del movimiento *Catholic Worker*, se toma como un paso necesario para lograr que ellos consigan la propiedad de los medios de producción<sup>166</sup>. La importancia de que los trabajadores consigan la propiedad de los medios no reside solo en la posibilidad de participar en la empresa, sino en reconocerles su capacidad para ser responsables y saber manejar su trabajo; es un reconocimiento de su dignidad y un recordatorio de que la propiedad implica responsabilidad<sup>167</sup>.

De todos modos, como hemos visto, el periódico nunca abandonará el apoyo a las demandas de los trabajadores, como un salario suficiente para cubrir sus necesidades y las de su familia<sup>168</sup>. Day constata que el trabajador “no puede reclamar la propiedad de los medios de producción a no ser que tenga un salario [...] que le permita ahorrar no solo para la educación de sus hijos, para caso de enfermedad y para la jubilación, sino para mantener la eventual propiedad”<sup>169</sup>. El apoyo constante que el movimiento *Catholic Worker* presta a los trabajadores en la defensa de sus derechos, por tanto, no se ve como un fin en sí, sino con unas miras más altas: que los obreros consigan, en la medida

---

<sup>164</sup> DAY, D., “Reflections on Work” en *CW*, diciembre de 1946, p. 4.

<sup>165</sup> DAY, D., “For the New Reader” en *CW*, diciembre de 1936, p. 6.

<sup>166</sup> DAY, D., “Catholic Worker Celebrates 3rd Birthday; A Restatement of C. W. Aims and Ideals” en *CW*, mayo de 1936, p. 1. En esto conecta, como ella misma afirma, con *Rerum Novarum*, par. 46. Cfr. DAY, D., “Letter To Our Readers at the Beginning of Our Fifteenth Year” en *CW*, mayo de 1947, p. 2.

<sup>167</sup> “OP”, abril de 1957, p. 6.

<sup>168</sup> DAY, D., “The Listener” en *CW*, junio de 1933 p. 1.

<sup>169</sup> DAY, D., “Reflections On Work” en *CW*, marzo de 1947, p. 2.

de lo posible, la propiedad de las herramientas que utilizan para trabajar<sup>170</sup>.

En cuanto al balance entre la propiedad privada y la propiedad comunal, Dorothy Day encuentra aceptable, aunque con reservas, el ideal de propiedad colectiva de las primeras comunidades cristianas<sup>171</sup>. Propone que se combine la propiedad privada y la propiedad comunal, y que esta quede tanto como sea posible en manos de las personas antes que en las del Estado. Day recuerda a menudo la frase de santa Gertrudis<sup>172</sup>: “la propiedad es más santa cuanto más común es”<sup>173</sup>, por tanto, reconoce el valor de la propiedad tenida en común, pero al tiempo advierte del peligro del colectivismo despersonalizador, pues este “destruye al individuo”<sup>174</sup>.

En algunos casos es más conveniente que la propiedad sea individual, como los aperos del campo o las herramientas de un taller; en otros, deberá ser tenida en común, como las fábricas y la maquinaria que se contiene en ella. En ambos casos, pero sobre todo en el segundo, nuestra autora propone las estructuras cooperativas como fórmulas idóneas; en ellas los trabajadores tendrían en común los medios de producción y ofrecerían voluntariamente su trabajo al grupo<sup>175</sup>. En este sentido, el *Catholic Worker* apoya no solo unas eventuales empresas cooperativas, sino la existencia de uniones de crédito, gremios de maternidad y sociedades de beneficio mutuo (como mutuas aseguradoras). También “bancos cooperativos, pequeños negocios,

---

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>171</sup> DAY, D., “Beyond Politics” en *CW*, noviembre de 1949, p. 1.

<sup>172</sup> Santa Gertrudis de Hefta o santa Gertrudis Magna (1256-1302), monja benedictina y escritora mística.

<sup>173</sup> DAY, D., “Workers of the World Unite” en *CW*, mayo de 1958, p. 11.

<sup>174</sup> POWELL, Donald, “Agriculture and Industry” en *CW*, noviembre de 1935, p. 2. En esto conecta con la propuesta de Chesterton: “en mi Estado moderno habría algunas cosas nacionalizadas, algunas máquinas pertenecientes a corporaciones, algunos gremios que participarían en beneficios comunes, etcétera, así como también muchos propietarios individuales absolutos, allí donde tales propietarios individuales son más posibles. Pero está bien empezar con estos últimos, porque se considera que son quienes dan, y ciertamente los dan casi siempre, la norma y el tono de la sociedad”, CHESTERTON, G. K., *Los límites de la cordura*, *op. cit.*, p. 114.

<sup>175</sup> Esta idea no la expone con total claridad, pero se deduce de numerosos escritos, como DAY, D., “Poverty is the Face of Christ” en *CW*, diciembre de 1952, p. 3, “OP”, junio de 1955, p. 6 o “Letter to an Imprisoned Editor”, enero de 1960, pp. 2, 8.

comunas de pueblo e industrias caseras”, en definitiva, todo lo que tenga que ver con una asociación de ayuda voluntaria entre trabajadores<sup>176</sup>.

Como veíamos, Dorothy Day defiende que los trabajadores consigan un “*share* en la propiedad y en la responsabilidad”<sup>177</sup>, pues la propiedad no solo implica “libertad”, sino también “responsabilidad”<sup>178</sup>. Por ello, en algunas ocasiones nuestra autora prefiere hablar de propiedad “personal” antes que de propiedad “privada”, pues el adjetivo “personal” tiene la connotación de responsabilidad<sup>179</sup>. Peter Maurin resalta que “la propiedad privada no es un derecho absoluto, sino un regalo que como tal no puede malgastarse, sino que debe administrarse para beneficio de los hijos de Dios”<sup>180</sup>. En un ensayo de 1934, hablaba de la posibilidad de un “capitalismo cristiano”, en la base del cual estaría la “propiedad con responsabilidad”, frente al “capitalismo moderno”, que se basaría en la “propiedad sin responsabilidad”<sup>181</sup>. En realidad, con este “capitalismo cristiano” nuestro autor se refiere más bien al distributismo (o a la economía de mercado) que a un capitalismo modificado o reformado, pues para él el capitalismo ya estaba demasiado contaminado con los ideales de máxima producción, riqueza, materialismo y especulación.

A partir de la segunda mitad de siglo empezaban a cobrar popularidad los movimientos campesinos, sobre todo en Latinoamérica y Asia. El *Catholic Worker* se lamentaba de que estos movimientos, que tenían lemas como “tierra para los sin tierra” se tacharan inmediatamente de comunistas y no se quisiera ver que patrocinaban demandas justas<sup>182</sup>. En el clima de la Guerra Fría, cualquier movimiento que trataba de subvertir el orden capitalista era visto como comunista, aunque apelara a la propiedad privada ampliamente

---

<sup>176</sup> “OP”, diciembre de 1965, p. 2.

<sup>177</sup> S. f., “The CW and Labor” en *CW*, junio de 1939, pp. 1, 3. No está firmado pero podría ser de Day.

<sup>178</sup> DAY, D., “The Race of Heroes and Saints” en *CW*, enero de 1953, p. 8.

<sup>179</sup> DAY, D., “Workers of the World Unite” en *CW*, mayo de 1958, p. 11.

<sup>180</sup> MAURIN, P., “Christianity, Capitalism, Communism” en *CW*, septiembre de 1935, p. 1.

<sup>181</sup> *Ibid.*

<sup>182</sup> S. f., “The Popes and Guatemala” en *CW*, abril de 1954, pp. 3, 7.

repartida, algo totalmente opuesto a la concentración de la propiedad en manos del Estado propugnada por el comunismo.

En definitiva, Day defiende la idea de que “los trabajadores devengan propietarios”, y por tanto no la de que desaparezca la propiedad privada, “como lo quieren los comunistas”, ni de que la propiedad la tengan solo unos pocos, “como decreta el capitalismo”<sup>183</sup>. Por tanto, está en contra de la “concentración” (ya sea en favor de unas pocas personas o del Estado) y a favor de la “distribución” entre el mayor número de personas posible<sup>184</sup>.

Por otro lado, Dorothy Day relaciona el énfasis distributista por alcanzar la mayor repartición posible de la propiedad con el valor de “lo pequeño”. Frente a las grandes corporaciones, multinacionales y monopolios, promovidos tanto por el capitalismo como por el comunismo, Day apuesta por la existencia de “cuerpos más pequeños”<sup>185</sup>, por “la necesidad de la pequeñez”<sup>186</sup>. “Todo tiene que partirse en unidades más pequeñas para que sean trabajables y se ajusten a la naturaleza del hombre, sea los Estados, las ciudades o las fábricas”<sup>187</sup>.

En la defensa de lo pequeño que hace nuestra autora tiene un valor fundamental la idea de *la petite voie* de santa Teresa de Lisieux (1873-1897)<sup>188</sup>. En 1938, nuestra autora afirmaba: “La *florequilla* nos ha enseñado su tremenda lección del ‘caminito’. Necesitamos aprender esa lección, especialmente en Estados Unidos, donde queremos que las cosas, o se hagan a lo grande, o no se hagan”<sup>189</sup>. La mística de Lisieux era la santa preferida de Day precisamente por esta acentuación de lo pequeño. “Teresa usaba los medios a su disposición para participar en todo, para aumentar la suma total del amor de Dios en el mundo, por

---

<sup>183</sup> S. f., “Catholics in Unions” en *CW*, febrero de 1936, pp. 4, 7.

<sup>184</sup> DAY, D., “For the New Reader” en *CW*, diciembre de 1936, p. 6.

<sup>185</sup> DAY, D., “More About Holy Poverty. Which Is Voluntary Poverty” en *CW*, febrero de 1945, p. 2.

<sup>186</sup> DAY, D., “Houses of Hospitality” en *CW*, diciembre de 1936, 4.

<sup>187</sup> DAY, D., “The Pope and Peace” en *CW*, febrero de 1954, p. 7.

<sup>188</sup> Cfr. VV. AA., *Thérèse de Lisieux: sa vie, son message*, París, Médiaspaul Editions, 1997.

<sup>189</sup> DAY, D., “The House on Mott Street” en *Commonweal*, 6 de mayo de 1938, pp. 37-39.

todo acto, minuto a minuto, todo sufrimiento, todo movimiento de su cuerpo y alma, hecho por el amor a Dios y el amor a las almas. Ella usaba las armas espirituales que todos tenemos a nuestra disposición”<sup>190</sup>.

Parte de la filosofía del *caminito* consiste en asumir que las pequeñas acciones no pueden acabar de una con la miseria mundial, y al mismo tiempo que cada uno puede hacer su parte por contribuir a mejorar la vida de las personas o, al menos, no empeorarla<sup>191</sup>. El *caminito* consiste en darse cuenta de que uno no puede hacerlo todo, pero debe hacer todo lo que pueda, y eso será suficiente. “Sabemos que podemos hacer poco, pero debemos decidírnos a hacer todo [lo que podamos]”<sup>192</sup>. Day propone como “solución a los problemas del mundo”, “mirar a tu alrededor y ver qué puedes hacer por aquellos que están cerca de ti”<sup>193</sup>. Ese poco que cada uno aporte es “levadura de gran valor”<sup>194</sup>. El *caminito* implica empezar por “trabajar en nuestros propios corazones, cambiando nuestras actitudes”, y de ahí subir a la familia, el vecindario, el barrio, la ciudad etc.<sup>195</sup> Como decía Eric Gill, la idea sería crear una “célula de buena vida” allá donde uno se encuentre<sup>196</sup>.

En esta acentuación del *caminito*, Dorothy Day también conecta con un *leitmotiv* de sus escritos: la idea del Cuerpo Místico. Con Teresa de Lisieux, nuestra autora recuerda que cada pequeño acto de amor aumenta el total de amor en la Tierra<sup>197</sup>, y valora la fuerza expansiva de los pequeños actos: “una piedrecilla lanzada a un lago causa ondas que se difundirán en todas direcciones. Así es como funcionan cada uno de nuestros pensamientos, palabras y hechos”<sup>198</sup>. Por tanto, no hay que

---

<sup>190</sup> DAY, D., “No Party Line” en *CW*, abril de 1952, pp. 1, 8, trad. en ZWICK, M. y L., *El Movimiento del Trabajador Católico*, op. cit., p. 322-323. Cfr. DAY, D., *Therese*, Springfield, IL, Templegate Publishers, 1979.

<sup>191</sup> DAY, D., “No Party Line” en *CW*, abril de 1952, p. 8.

<sup>192</sup> DAY, D., “Love and Justice” en *CW*, julio-agosto de 1952, p. 2.

<sup>193</sup> “DaD”, diciembre de 1942, pp. 1, 6.

<sup>194</sup> “OP”, octubre de 1953, p. 6.

<sup>195</sup> DAY, D., “In Peace Is My Bitterness Most Bitter” en *CW*, enero de 1967, p. 2.

<sup>196</sup> “DaD”, enero de 1943, p. 4. Cfr. GILL, E., *Autobiography*, op. cit.

<sup>197</sup> “OP”, noviembre de 1952, p. 4.

<sup>198</sup> “OP”, marzo-abril de 1975, p. 2.



menospreciar el valor de los pequeños actos, puesto que todo y todos estamos conectados, y nuestras acciones repercuten en los otros miembros del Cuerpo Místico.

Esta admiración por lo pequeño se traduce en una aceptación de la humildad del movimiento *Catholic Worker* y del periódico como medio de expresión del mismo. El periódico necesitaba fondos, pero nunca se pedía más de lo necesario para realizar el trabajo<sup>199</sup>. Esto se aplicaba por igual a las casas de hospitalidad: “Cuanto más pequeño es el grupo, más trabajo se logra hacer”<sup>200</sup>. “Cuanto más pequeña es la casa [de hospitalidad], mejor. Si pudiéramos reducirnos a familias cristianas, nos conformaríamos. Volverse cada vez más pequeños, ese es el objetivo”<sup>201</sup>. Para el *Catholic Worker*, es positivo quedarse en lo pequeño porque esto promueve la responsabilidad y el contacto personal. “No creemos en los grandes edificios impersonales, en los albergues, en las Instituciones con mayúsculas, [...] sino en el trabajo hecho por un grupo de individuos hechos una piña y con un sentido de responsabilidad personal”<sup>202</sup>. Las grandes corporaciones, igual que las grandes empresas y ciudades, favorecen que la gente escape de sus responsabilidades personales; más pequeño implica más responsabilidad<sup>203</sup>. Por tanto, las casas de hospitalidad se presentan como escenarios para ayudar a los *workers* a no perder de vista lo concreto, y para recordarles que los inicios pequeños también son importantes. La auténtica tragedia para Day, parafraseando a Newman, es “no empezar nunca”, de modo que un pequeño comienzo ya es un éxito<sup>204</sup>.

En los años setenta, el economista alemán Ernst Fritz Schumacher (1911-1977) se hizo célebre por su propuesta de revalorizar “lo pequeño” en el ámbito macroeconómico. El *Catholic Worker* mostró un

---

<sup>199</sup> DAY, D., “Catholic Worker Program” en *CW*, diciembre de 1933, p. 4.

<sup>200</sup> DAY, D., “Houses of Hospitality” en *CW*, diciembre de 1936, p. 4.

<sup>201</sup> “DaD”, septiembre de 1942, p. 4.

<sup>202</sup> DAY, D., “Poverty Incorporated” en *CW*, mayo de 1950, p. 2.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 1.

<sup>204</sup> Newman cit. en DAY, D., “What Dream Did They Dream? Utopia or Suffering?” en *CW*, julio-agosto de 1947, p. 4.

gran interés por la obra del profesor de Oxford, que reconocía abiertamente la influencia distributista de su pensamiento.

La primera mención a Schumacher de que tenemos constancia data de un ejemplar de 1967, en el cual se reimprime un artículo titulado “Desarrollo económico y pobreza”. En este, el economista aboga por empezar por lo pequeño, desde el entorno de cada uno, pues esa es la mejor manera, en realidad la única, de promover un cambio real en la sociedad hacia el desarrollo y el fin de la miseria. “Si quieres ir a un sitio, empieza desde donde estés. Si eres pobre, empieza con algo barato. Si no tienes suficiente educación, empieza con algo sencillo”<sup>205</sup>.

En 1974 Day hablaba con entusiasmo del reciente libro de Schumacher *Lo pequeño es hermoso*<sup>206</sup>, y apuntaba que seguía una larga tradición de pensadores en la línea de la “economía orgánica y descentralista” que incluían a Kropotkin, Tolstoi y Gandhi<sup>207</sup>. Day hizo suyo el principio de “lo pequeño es hermoso”, una idea que ella ya defendía desde la perspectiva del *caminito*, pero que le pareció que el economista había desarrollado de manera muy elocuente<sup>208</sup>. Un año después, el periódico reimprimía de nuevo un artículo el que el economista criticaba la ideología del crecimiento indefinido y del crecimiento como solución a todos los problemas de la humanidad<sup>209</sup>. Este artículo hacía guiños a la corriente del “decrecimiento”, que se estaba gestando por esos años<sup>210</sup>.

---

<sup>205</sup> SCHUMACHER, Ernst F., “Economic Development and Poverty” en *CW*, marzo-abril de 1967, p. 8.

<sup>206</sup> SCHUMACHER, E. F., *Lo pequeño es hermoso*, Madrid, Ed. Akal, 2011 (*Small is Beautiful. A Study of Economics as if People Mattered*, Nueva York, NY, Random House, 2011). Cfr. una actualización de este, PEARCE, Joseph, *Small is Still Beautiful: Economics as if Families Mattered*, Londres, Harper Collins, 2001.

<sup>207</sup> “OP”, febrero de 1974, p. 8.

<sup>208</sup> DAY, D., “Housing” en *CW*, diciembre de 1974, p. 2.

<sup>209</sup> SCHUMACHER, E. F., “Roots of Inflation” en *CW*, enero de 1975, pp. 1, 6.

<sup>210</sup> En el inicio de esta corriente tuvo un papel fundamental el informe *Los límites al crecimiento* del *Massachusetts Institute of Technology* (1972), que exponía que las dinámicas de crecimiento económico y poblacional ilimitado conducirían al colapso de un planeta limitado, y que proponía realizar una transición del crecimiento hacia un equilibrio global sostenible. En cualquier caso, tanto Schumacher como Day conectarían más con algunos autores contemporáneos que resaltan más la responsabilidad personal que las medidas macroeconómicas, tales como Serge Latouche, Tim Jackson o Carlos Taibo, cuyas ideas han cobrado relevancia desde la

En 1977, el periódico publicaba una entrevista de los *workers* Robert Ellsberg y Jeff Dietrich a Schumacher, en la que este reconocía la conexión entre sus propuestas y la idea de “revolución verde” de Peter Maurin. Schumacher acentuaba la necesidad de que la economía se orientara al bien común y proponía tres parámetros sobre los que juzgar cualquier iniciativa: “¿Contribuye a la justicia o a la injusticia social? ¿Conduce a la salud física, mental y espiritual de la gente? y ¿Conduce a la salud de la naturaleza, en términos ecológicos?”<sup>211</sup>. En definitiva, concluían los entrevistadores, tanto Maurin como Schumacher abogaban por crear, desde lo pequeño, las condiciones que ayudaran a “realzar el desarrollo moral y espiritual de los hombres y mujeres”<sup>212</sup>.

A pesar de esta focalización en lo pequeño, Day recuerda que en el horizonte tiene que haber máximos y no mínimos; es necesario un ideal de perfección para tener una dirección hacia la que caminar “paso a paso”<sup>213</sup>. “No deberíamos pensar en términos de mínimos. [Debemos] apuntar a la perfección, apuntar alto, y así llegaremos a algún sitio”<sup>214</sup>. En el desarrollo personal es donde mejor se entiende esta tensión necesaria entre las grandes aspiraciones y las pequeñas acciones. Day subraya que para llegar a la “grandeza” de los santos y de importantes testimonios de la paz y la hermandad, el camino es “ser pequeño, ser pobre y ser el servidor de todos, haciendo todo lo que podamos [...] por amor a Dios y no por amor a nosotros mismos”<sup>215</sup>.

---

crisis de 2008. Cfr. MEADOWS, Donella H. et al., *Los límites del crecimiento*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1972 (*The Limits to Growth*, Nueva York, NY, Universe Books, 1972), LATOUCHE, Serge, *La apuesta por el decrecimiento*, Barcelona, Icaria, 2008 (*Le pari de la décroissance*, París, Fayard, 2006), TAIBO, Carlos, *En defensa del decrecimiento*, Madrid, Catarata, 2009, y JACKSON, Tim, *Prosperidad sin crecimiento: economía para un planeta finito*, Barcelona, Icaria, 2011 (*Prosperity Without Growth: Economics for a Finite Planet*, Londres, Earthscan, 2009).

<sup>211</sup> ELLSBERG, R. y DIETRICH, J., “Economics as if People Mattered: An Interview with E. F. Schumacher” en *CW*, mayo de 1977, p. 11.

<sup>212</sup> *Ibid.*

<sup>213</sup> “OP”, octubre de 1946, p. 8.

<sup>214</sup> “OP”, febrero de 1965, p. 6.

<sup>215</sup> DAY, D., “What Dream Did They Dream? Utopia or Suffering?” en *CW*, julio-agosto de 1947, p. 4.

## b) La vuelta al campo

En el último lugar del “programa de tres puntos” de Peter Maurin se halla la idea de vuelta al campo, la cual debía ser la culminación de la “revolución verde” inspirada en los misioneros irlandeses. La infancia de Maurin en el Languedoc rural había sido para él un tiempo feliz, donde la vida era sencilla y la conexión con la naturaleza ayudaba a la realización personal y a la felicidad. En este sentido, conectaría con las palabras de Chesterton: “El campesino no vive solamente una vida sencilla, sino una vida completa”<sup>216</sup>.

En la Francia de cambio de siglo (del XIX al XX) encontramos propuestas de intelectuales católicos, contemporáneas a los años de juventud de Maurin, orientadas a una vuelta al campo. Entre ellas destacan la *Œuvre des cercles catholiques d'ouvriers*, fundada por René de la Tour du Pin (1834-1924) y Albert de Mun (1841-1914), los *Jardins ouvriers*, iniciados por Félicie Hervieu y, como evolución de estos, la *Ligue du coin de terre et du foyer* (“Liga de la parcela de tierra y el hogar”), fundada por el abad y político Jules-Auguste Lemire (1853-1928). Todos estos proyectos tenían una vocación eminentemente práctica y su propósito era que los obreros industriales volvieran al campo y pudieran ser propietarios de pequeñas parcelas de tierra para su sustento propio<sup>217</sup>. Aunque son evidentes las conexiones de estos proyectos con el que Maurin desarrollaría, no sabemos a ciencia cierta si él los conoció<sup>218</sup>. Del mismo modo, no sabemos si leyó a los autores distributistas en Francia, o si fue al llegar a América cuando escuchó hablar de ellos, pero está claro que encontró que la corriente distributista expresaba a la perfección este anhelo de “vuelta al campo” que nuestro autor tenía.

---

<sup>216</sup> CHESTERTON, G. K., *Los límites de la cordura*, op. cit., p. 135.

<sup>217</sup> Cfr. CABEDOCE, Béatrice, *Cent ans d'histoire des jardins ouvriers, 1896-1996: la Ligue française du coin de terre et du foyer*, Grâne, Creaphis Editions, 1996.

<sup>218</sup> COLLINGE, William J., “Peter Maurin’s Ideal of Farming Communes” en *CE*, p. 387.

La idea de volver al campo se inscribía dentro de una tendencia de admiración, incluso idealización de la época medieval bastante extendida entre los intelectuales católicos, no solo los del mundo anglosajón, como los distributistas, sino también los de la Europa continental, como los personalistas franceses Péguy y Maritain<sup>219</sup>. Un gran número de *ensayos* de Maurin beben de esta tendencia medievalista, que mira con nostalgia los tiempos de una sociedad rural, de una economía de mercado sin usura ni finanzas<sup>220</sup> y de armonía entre la religión y la política<sup>221</sup>.

En los escritos de Dorothy Day no encontramos tanta admiración por la era medieval, pero ella sí suscribe completamente la crítica de Maurin al sistema económico de su tiempo, dominado por el capitalismo industrial y financiero. Esto, como sabemos, provocaba que el *Catholic Worker* fuera tachado de “medievalista” y excesivamente utópico. Nuestra autora dejaba claro que lo que el movimiento trataba de hacer era ayudar a los trabajadores a recuperar la propiedad de los medios de producción y crear una economía basada en las necesidades humanas, y no en la producción y el consumo sin límites; si esto era medievalista, no tenía problema con que a ella la calificaran de tal<sup>222</sup>. En este sentido, inspirándose en Chesterton, Day afirma que los críticos, normalmente defensores del capitalismo ligado a la modernidad “dicen que ésta (la sociedad de campesinos) es utópica, y están en lo cierto. Dicen que es quijotesca, y están en lo cierto. Merece todo nombre que muestre cómo se ha sustraído completamente la justicia del mundo; todo nombre que mida cuán lejos de ellos y de su gente está el estándar de vida honorable; toda denominación que enfatice e insista en el hecho de que la propiedad y la libertad están

---

<sup>219</sup> Cfr. por ejemplo, TAWNEY, R. H., *Religion and the Rise of Capitalism*, Penguin, 1990, p. 114 y PÉGUY, Charles, *Basic Verities* (edición bilingüe en francés e inglés), New York, Pantheon Books, 1943, p. 81.

<sup>220</sup> Cfr., por ejemplo, MAURIN, P., “A Rumpus on the Campus” en *CW*, octubre de 1937, p. 1.

<sup>221</sup> Cfr., por ejemplo, MAURIN, P., “A Modern Plague” en *CW*, septiembre de 1933, p. 12.

<sup>222</sup> DAY, D., “Reflections On Work”, marzo de 1947, p. 2.

separadas de ellos y de los suyos por un abismo tan grande como entre el cielo y el infierno”<sup>223</sup>.

De acuerdo con la visión distributista, y en relación con la promoción de la propiedad privada, Day y Maurin ven la vuelta al campo como una alternativa que permitirá a las personas ser propietarias de su casa y de los frutos de su trabajo. “La ciudad es el hogar del proletariado y del hombre sin posesiones”; el campo puede ser el hogar del trabajador que es propietario de los medios de producción<sup>224</sup>.

Las comunas agrarias cumplirían tres propósitos fundamentales: en primer lugar, servirían para lograr la interacción entre el trabajo manual y el intelectual y para poner en contacto a personas de diversa formación<sup>225</sup>. En segundo lugar, supondrían una solución al problema del desempleo<sup>226</sup>, pues proveerían a la gente con trabajos y no habría necesidad de salarios, ya que la granja les daría lo necesario para vivir<sup>227</sup>. Por último, de una manera más simbólica, ayudarían dar un nuevo ritmo a la vida y a apreciar el sentido de comunidad: mientras que la vida en la ciudad lleva un ritmo frenético, la vida en el campo es lenta, y en ella la gente aprende que las cosas necesitan constancia, dedicación y tiempo para prosperar<sup>228</sup>.

En este sentido, las granjas en su versión más restringida, es decir, como lugares netamente de producción de alimentos y materias primas, ocupan un lugar secundario en el programa de Peter Maurin. Para él la vuelta al campo es mucho más que la proliferación de granjas: es una propuesta de solución a la crisis económica y moral que atravesaba el país en los años treinta<sup>229</sup>.

---

<sup>223</sup> DAY, D., “On Distributism: Answer to John Cort” en *CW*, diciembre de 1948, p. 3, trad. en ZWICK, M. y L., *El Movimiento del Trabajador Católico*, op. cit., p. 182.

<sup>224</sup> DAY, D., “Poverty is the Face of Christ” en *CW*, diciembre de 1952, p. 7.

<sup>225</sup> “Farming Commune” en *CW*, marzo de 1935, p. 5.

<sup>226</sup> DAY, D., “Of Finances and Personal Initiative” en *CW*, febrero de 1938, p. 1.

<sup>227</sup> S. f., “Catholic Worker Program of Action” en *CW*, diciembre de 1935, p. 4.

<sup>228</sup> DAY, D., “About Many Things in N. Y. And on Farm” en *CW*, julio-agosto de 1939, 1, 3, 4. p. 4.

<sup>229</sup> COLLINGE, W., “Peter Maurin’s Ideal of Farming Communes” en *CE*, pp. 387-394.

En cuanto al primer propósito, la síntesis entre trabajo manual e intelectual en el, destaca la puesta en marcha de una escuela de verano en la granja de Easton, dirigida a estudiantes universitarios. De alguna manera se consiguió la síntesis *scholar-worker*, pues algunos miembros permanentes de la granja participaban en los debates, y los estudiantes ayudaban en el trabajo de la granja<sup>230</sup>. Más adelante también se organizó una escuela de fines de semana donde los alumnos realizaban a la par trabajo manual e intelectual. Se dedicaban unas horas a trabajar el campo o a hacer alguna reparación en la granja, y unas horas a debatir algún tema filosófico o de actualidad<sup>231</sup>.

En los inicios del movimiento, Peter Maurin solía afirmar que “no hay desempleo en el campo”, una idea que resultaba chocante en medio de una crisis que no solo afectaba a la ciudad, sino también al mundo agrícola<sup>232</sup>. El *Catholic Worker* no era ajeno a esta realidad; de hecho, traía numerosas noticias en las que se constataba que, de los trabajadores asalariados, los que sufrían peores condiciones eran los del campo<sup>233</sup>. Sin embargo, el reconocimiento de esta realidad no era óbice para abogar por una vuelta al campo, que debía ir unida sin duda a un profundo cambio en el sistema de propiedad de la tierra. El drama que se había vivido en el *Dust Bowl* era precisamente el proceso que nuestros autores querían revertir: familias humildes con pequeñas propiedades agrarias se quedaban sin nada y se convertían en trabajadores rurales migrantes, proletarizados y explotados<sup>234</sup>. Ahora se

---

<sup>230</sup> MOONEY, Erwin, “Peter Maurin Begins Summer School” en *CW*, julio-agosto de 1940, p. 3.

<sup>231</sup> Estos talleres aparecen mencionados en dos artículos: S. f., “Sunday Conferences, 4pm at Peter Maurin Farm, Staten Island” en *CW*, abril de 1951, p. 3, y “Saturday Workdays and Discussions at Peter Maurin Farm”, mayo de 1951, p. 3. Algunos ejemplos de estas tardes de trabajo y estudio son: “abonar y limpiar las esparragueras + debate sobre los *ensayos sencillos* de Maurin sobre el campo; arar los campos + debate sobre el padre Vincent McNabb; limpiar los alrededores de las viñas y los árboles frutales + lección sobre la teología del trabajo manual; plantar las primeras verduras + charla sobre Dostoievski”.

<sup>232</sup> FISHER, J., *The Catholic Counterculture in America*, *op. cit.*, p. 41.

<sup>233</sup> “OP”, noviembre de 1952, p. 4.

<sup>234</sup> DAY, D., “Where Are The Poor?” en *CW*, enero de 1955, pp. 1, 6. A Day le recordaban a los personajes de *Las uvas de la ira*, la novela que contaba las penurias de una familia de Ocklahoma al emigrar del *Dust Bowl* a los campos de California.

tenía que trabajar por que el trabajador agrícola llegara a ser propietario de una pequeña parcela de tierra que le diera lo necesario para trabajar y subsistir de manera autónoma.

Dorothy Day reconoce que el estilo de vida rural no permite alcanzar las mismas comodidades que una vida urbana acomodada, pero ella da un valor mayor al hecho de que dé lo suficiente para vivir y, además, no condene a otros a la explotación, como sí hace la vida consumista de la ciudad<sup>235</sup>.

Para Maurin es muy importante que el paso hacia el campo se haga en comunidad. Las granjas son el lugar “donde poner en práctica los principios de la revolución personalista y comunitaria”<sup>236</sup>. Las comunas agrarias no deben ser “medidas de emergencia”, sino una “nueva institución” donde empezar la nueva sociedad<sup>237</sup>. Dorothy Day hablaba en ocasiones de comunidades rurales ya asentadas en Estados Unidos desde hacía largo tiempo, como los huteritas, los *amish*, y algunos grupos mormones y cuáqueros, de las cuales el *Catholic Worker* podía aprender, sobre todo, su sentido comunitario<sup>238</sup>.

En cualquier caso, la propuesta de nuestros autores, siempre siguiendo a los distributistas, no es que todo el mundo vuelva al campo y se instale en granjas, sino que se cree una “economía rural”<sup>239</sup>, en la cual haya gente tanto en el campo como en pequeñas ciudades. “No todos los trabajadores tienen que ser granjeros. Hay muchas ocupaciones en el campo. Una comunidad necesita bibliotecas, panaderías, carpinterías, artesanías, platerías, lavanderías y ferreterías.

---

Cfr. STEINBECK, John, *Las uvas de la ira*, Madrid, El País, cop., 2002 (*The Grapes of Wrath*, Londres, Penguin Books, 2006). Cfr. también “OP”, diciembre de 1958, p. 7.

<sup>235</sup> DAY, D., “Fall Appeal” en *CW*, octubre-noviembre de 1975, p. 2.

<sup>236</sup> DAY, D., “Farming Commune” en *CW*, octubre de 1938, p. 8.

<sup>237</sup> DAY, D., “Poverty is the Face of Christ” en *CW*, diciembre de 1952, p. 7.

<sup>238</sup> McCLOSKEY, J. Michael, *The Diversity of Opinion Within Contemporary Catholic Political Thought in America*, tesis doctoral, Cambridge, MA, Harvard University, 1957, p. 41. Cfr. DAY, D., “Hutterite Communities” en *CW*, julio-agosto de 1969, p. 8 y “OP”, junio de 1970, pp. 1, 2, 7.

<sup>239</sup> “OP”, mayo de 1948. p. 8.



Se necesitan maestros, doctores [,] enfermeros”<sup>240</sup>, “pintores, zapateros y farmacéuticos”<sup>241</sup>.

En definitiva, Day defiende que el campo es el mejor lugar para llevar a cabo el ideal de una sociedad que proteja la dignidad del hombre, promueva su arraigo y su sentido de comunidad y potencie su responsabilidad<sup>242</sup>.

### c) La filosofía del trabajo

El tercer punto importante que nuestros autores resaltan de la propuesta distributista es la filosofía del trabajo<sup>243</sup>, aunque esta también bebe de otras fuentes, como el personalismo, el benedictismo y sus propias experiencias.

La filosofía del trabajo que encontramos en las páginas del *Catholic Worker* se resume en cuatro puntos: la crítica al industrialismo, la relativización de la importancia de los salarios, la propuesta de un trabajo bueno y útil y la integración del trabajo manual e intelectual.

#### i. Crítica al industrialismo

Peter Maurin ve en la industrialización y la mecanización los factores principales de degradación del trabajo. El proceso de

---

<sup>240</sup> DAY, D., “The Church and Work” en *CW*, septiembre de 1946, p. 8.

<sup>241</sup> DAY, D., “Flight From the City” en *CW*, mayo de 1953, p. 2.

<sup>242</sup> S.f., “On agrarianism”, octubre de 1939, p. 8. Viene sin firmar pero podría ser de Dorothy Day.

<sup>243</sup> Dorothy Day recomendaba fervientemente los trabajos de los distributistas Eric Gill, Arthur J. Penty (1875-1937) y Rembert Sorg sobre la filosofía del trabajo. Además de *Work and Leisure* de Gill, destaca *Holy Work: Towards A Benedictine Theology of Manual Labor*, de Rembert Sorg, en el que el autor habla de la importancia del trabajo creativo y manual como un trabajo de co-creación con Dios, y *A Guildsman's Interpretation of History*, el que Arthur J. Penty aboga por los gremios corporativos, inspirados en los medievales. Cfr. SORG, Rembert, *Holy Work: Towards A Benedictine Theology of Manual Labor*, Whitefish, MT, Literary Licensing, 2011 y PENTY, Arthur, *A Guildsman's Interpretation of History*, Norfolk, VA, IHS Press, 2004.

producción provoca alienación en el trabajador, pues resulta imposible sentirse realizado en un empleo mecánico y del cual no se ven ni los frutos ni la utilidad para la sociedad<sup>244</sup>. Dorothy Day, que no es una anti-industrialista tan ferviente, sí critica, parafraseando a Pío XI, que con el industrialismo “las materias primas entran en la fábrica muertas y salen ennoblecidas y transformadas, mientras que el hombre sale corrompido y degradado”<sup>245</sup>.

En busca siempre de los testimonios concretos, el periódico recogía en 1949 la historia de una mujer que había trabajado en una fábrica de Ford en Michigan. Ella contaba que en la fábrica “se hacía deliberadamente sentir tensos e inseguros a los trabajadores” y que a los obreros que se negaban a acelerar la producción “se les recordaba que los trabajos eran escasos y que podían ser reemplazados en un momento”. También contaba que muchos trabajadores acababan enloqueciendo, con crisis nerviosas, e incluso algunos de ellos eran enviados a centros psiquiátricos<sup>246</sup>. Varios años después, Dorothy Day recordaba a una mujer que había trabajado en una fábrica de relojes, montando la caja en la que estos venían, la cual era desechada tan pronto como se sacaba el reloj. Para ella, era una “tortura” realizar un trabajo que encontraba “inútil”<sup>247</sup>. Estas y otras historias tratan de poner un rostro concreto a los hechos que se denuncian en muchas otras páginas del periódico: que el industrialismo promueve la creación de trabajos alienantes y excesivamente duros.

Una autora que supo ver esto con especial brillantez fue Simone Weil (1909-1943). La experiencia de fábrica de la francesa le hizo abrir los ojos ante la pérdida de autoridad personal y experimentar un amargo sentimiento de anonimato y prescindibilidad<sup>248</sup>.

---

<sup>244</sup> ELLIS, M., *Peter Maurin: Prophet in the Twentieth Century*, Mahwah, NJ, Paulist Press, 1981, p. 111.

<sup>245</sup> DAY, D., “On Distributism: Answer to John Cort” en *CW*, diciembre de 1948, p. 3.

<sup>246</sup> ROWLAND, Virginia, “Ex-Ford Slave writes on Paternalism” en *CW*, julio-agosto de 1949, pp. 1, 7. Maurin recogía en uno de sus *ensayos* un testimonio parecido: MAURIN, P., “Speed-up System” en *CW*, abril de 1937, p. 1.

<sup>247</sup> “OP”, octubre-noviembre de 1974, p. 8.

<sup>248</sup> COLES, R., *Dorothy Day. A Radical Devotion*, *op. cit.*, p. 105. Weil habla de un “estado de subordinación” del obrero: “el hecho de que no se está en casa en la

Nuestros autores proponen, siguiendo a Eric Gill, que en el debate sobre el protagonismo de las máquinas en la economía se escuche no solamente a los técnicos y los economistas, sino a los que “sufren” las máquinas, a los trabajadores que están en contacto continuo con ellas. En cualquier caso, no se deben desechar todas las máquinas; el autor inglés propone “distinguir entre aquellas máquinas que simplemente ahorran trabajo muscular y aquellas que destierran la habilidad creativa humana. [...] El trabajador es un hombre, no simplemente una ‘mano’”<sup>249</sup>.

## ii. Relativización de la importancia de los salarios

El eslogan comunista en la depresión era: “Trabajo, no salarios”<sup>250</sup>. Peter Maurin hizo suya esta expresión y la aplicó a su filosofía del trabajo.

En 1935, nuestro autor publicaba un *ensayo* que parecía contradecir el talante esencialmente obrerista del periódico, pues afirmaba que el trabajador no necesitaba salarios más altos, reducción de la jornada laboral, seguros de enfermedad o desempleo, ni pensiones de jubilación. Ni siquiera necesitaba “seguridad económica. Lo que el trabajador necesita es una filosofía del trabajo”<sup>251</sup>. Este es uno de los puntos donde más se nota la diferente sensibilidad de Day y de Maurin, pues, como hemos visto, ella sí apoyaba estas demandas típicas de los obreros. Sin embargo, él nunca trató de imponer su visión sino exponer su propuesta esperando que resultara llamativa, y así fue. Day nunca

---

fábrica, de que no se tiene en ella derecho de ciudadanía, que en ella se es un extraño admitido como simple intermediario entre las máquinas y las piezas fabricadas, ese hecho viene a golpear el cuerpo y el alma” [...] Como si alguien repitiera al oído a cada minuto, sin que se pudiera responder nada: ‘Aquí no eres nada. No cuentas. Estás aquí para doblegarte, padecerlo todo y callarte’. [...] Se llega a admitir, en lo más profundo de uno mismo, que no se cuenta para nada”. WEIL, Simone, *La condición obrera*, Madrid, Trotta, 2014, pp. 243-244 (*La Condition ouvrière*, París, Gallimard, 2002).

<sup>249</sup> GILL, E., carta al *Catholic Worker*, 1940, cit. en DAY, D., “The Church and Work” en *CW*, septiembre de 1946, p. 3.

<sup>250</sup> DAY, D., “Random Reflections” en *CW*, junio de 1944, p. 2.

<sup>251</sup> MAURIN, P., “What Labor Needs” en *CW*, abril de 1935, p. 1.

abandonó su visión obrerista (nunca llegaría a decir, como Maurin, que los trabajadores no necesitaban seguridad económica), pero sí estará de acuerdo en que, por encima de las protestas y reclamaciones por mejores condiciones, “lo mejor que se puede dar al mundo del trabajo es una filosofía del trabajo”<sup>252</sup>.

Nuestros autores, además del industrialismo, critican duramente la labor de los sindicatos por no haber sabido ofrecer una filosofía del trabajo. Durante la crisis, los sindicatos “traicionaron a los trabajadores” al no saber desmarcarse de la mentalidad capitalista<sup>253</sup>.

Para Maurin, la confrontación entre trabajadores y empresarios se produce porque tanto los capitalistas como los comunistas son “comerciantes de mano de obra”, los primeros queriendo comprarla al menor precio posible, y los segundos queriendo venderla al mayor precio posible. Para él, ninguna clase es mejor que la otra, ni se comporta mejor que la otra; la única manera de resolver este conflicto es proporcionar una nueva filosofía del trabajo<sup>254</sup>.

En la nueva filosofía del trabajo está, entre otras cosas, deshacerse de esa idea de que el trabajo no es más que una mercancía para ser vendida al mejor postor, idea que viene del capitalismo, pero que el mundo del trabajo no ha sabido contestar. En lugar de negar esta idea y proponer otra visión del trabajo, los sindicatos solo se han dedicado a poner un precio más alto a la mano de obra. Al hacer esto, “el mundo laboral organizado hace el juego a los capitalistas”<sup>255</sup>.

Si el programa de tres puntos llegaba a funcionar, la gente ya no necesitaría trabajar por salarios, sino que podrían ofrecer sus servicios como un regalo y siempre tendrían lo necesario para vivir<sup>256</sup>. Por trasnochada que pudiera resultar esta propuesta, Maurin no solo la

---

<sup>252</sup> MAURIN, P., “What Is Needed” en *CW*, noviembre de 1934, p. 3.

<sup>253</sup> DAY, D., “C. W. States Stand on Strikes” en *CW*, julio de 1936, p. 2. Cfr. MAURIN, P., “The Modern Mind” en *CW*, abril de 1937, p. 6. Maurin ni siquiera reconocía el valor de los sindicatos del modo en que Day lo hacía. John C. Cort afirma que él era “profundamente anti-sindicatos”. CORT, J., “Dorothy Day at 75” en *Commonweal*, febrero de 1973, p. 476. (DD-CW, D-8, box 1)

<sup>254</sup> MAURIN, P., “Capital and Labor” en *CW*, abril de 1934, p. 3.

<sup>255</sup> *Ibid.* Cfr. DAY, D., “California C. W. Groups Starting Right” en *CW*, diciembre de 1937, p. 2 y LUDLOW, R., “The Ends of Labor” en *CW*, enero de 1952, pp. 1, 6.

<sup>256</sup> MAURIN, P., “Three Ways to Make a Living” en *CW*, abril de 1934, p. 3.

inscribía dentro de su programa de tres puntos, sino que animaba a la gente a practicarla desde su propio ambiente. Aunque los tiempos eran difíciles, también eran los más propicios: “se dice que no hay trabajo. Hay mucho trabajo, pero no hay salarios”<sup>257</sup>. Dado que mucha gente simplemente no podía trabajar por salarios, en lugar de estar sin hacer nada, Maurin les proponía que se ocuparan en algo que supieran hacer bien y que aportara algo bueno a sus vecinos. Él había experimentado, siendo profesor de francés, que cuando dejó de cobrar por sus clases, sus alumnos y conocidos no lo dejaron abandonado, sino que se preocuparon por que siguiera teniendo lo necesario para subsistir. Por tanto, dentro de la filosofía del trabajo de nuestros autores, está la idea de que “la gente no necesita trabajar por salarios, pueden ofrecer sus servicios como un regalo”<sup>258</sup>, y si ofrecen algo bueno y necesario para la colectividad, se verán recompensados. Dorothy Day resume: “La gente debe trabajar no solo por dinero, eligiendo el trabajo por el salario más alto; la gente debe trabajar en lo que es más útil para el bien común”<sup>259</sup>.

### iii. Defensa de un trabajo bueno y útil

Por los años cuarenta, dentro de la Iglesia institucional estadounidense empezó a surgir una tendencia de acercamiento a los trabajadores, pero no del modo en que lo había hecho el *Catholic Worker* (denunciando las malas condiciones de vida y de trabajo y abogando por un sistema económico y productivo alternativo), sino proponiendo a estos que trataran de encontrar en el trabajo, en cualquier trabajo, una oportunidad para la “santificación”<sup>260</sup>.

---

<sup>257</sup> *Ibid.*

<sup>258</sup> *Ibid.*

<sup>259</sup> DAY, D., *The Gospel in Action*, St. Paul, MN, Catechetical Guild Educational Society, 1955, pp. 31-32. A la edición impresa Dorothy Day tachó en lápiz el “solo” en la frase “La gente debe trabajar no solo por dinero”.

<sup>260</sup> Esta tendencia, apuntaba Dorothy Day, venía de Europa, en concreto de la JOC (Juventud Obrera Cristiana) fundada en 1924 por el sacerdote belga Joseph Cardijn (1882-1967), actualmente en proceso de beatificación. Su visión del trabajo era más amplia que lo que exponía Dorothy Day, en cualquier caso. Entre los principios de la

Ade Bethune, conocida por sus ilustraciones en el periódico y sus cursos de manualidades para niños, escribió algunos artículos sobre la filosofía del trabajo. Ella afirma que la dignificación del trabajo depende casi en su totalidad de la actitud del trabajador; un trabajo aparentemente “digno” se puede convertir en “esclavo” si se toma con mala actitud, y a la inversa, si el trabajador consigue reservarse una esfera de libertad y creatividad, una tarea aparentemente inútil y monótona puede ser dignificada: “Cualquier acción (incluso aquella más intelectual o espiritual) se puede convertir en esclavitud. Pero aun así, no hay ni un solo deber humano, no importa cuán insignificante, que no deba ser cumplido de manera inteligente, dedicada y humanizante”<sup>261</sup>. Esta visión puede ser muy gratificante para el trabajador: si logra realizar su labor con amor, estará ayudándose a sí mismo y a la vez mejorando el entorno. “Por el simple hecho de trabajar, de ‘hacer’ (*make*) cosas, el trabajador también se ‘hace’ (*is made*) una mejor persona”<sup>262</sup>.

A pesar de valorar profundamente las aportaciones de Bethune, Dorothy Day realiza algunas críticas a su visión. En esta tendencia de parte la Iglesia y de Ade Bethune ve el mismo problema que en los sindicatos: que “han aceptado el orden social, no lo han cuestionado”<sup>263</sup>, y afirma claramente: “nos rebelamos ante estos discursos de santificar todo lo que a uno le rodea”<sup>264</sup>.

Al final, lo que nuestra autora trata de transmitir es que el trabajo *puede* ser fuente de dignidad, pero no es digno *en sí*, sino que la digna es la persona. “Aquellos que no conocen el trabajo en las fábricas han romantizado el trabajo y a los trabajadores, y tal vez, al enfatizar la dignidad del trabajador, inconscientemente han enfatizado la dignidad

---

JOC se encuentran “educar, formar, concienciar y evangelizar a la juventud de clase trabajadora, con especial atención sobre quienes se encuentran en una situación de precariedad económica, personal y/o social”, “poner en cuestión el sistema capitalista, su modelo de desarrollo” y “colaborar en la construcción de un mundo más solidario, más justo, más ecológico, donde se respeten todos los derechos, no solo los mínimos, y que colabore en la realización de las personas”. Cfr. <http://www.joc.es/>, 2014.

<sup>261</sup> BETHUNE, Ade, *Work*, New Port, RI, The Ward Printing Company, p. 43.

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>263</sup> DAY, D., “Reflections On Work” en *CW*, marzo de 1947, pp. 2, 4.

<sup>264</sup> “OP”, mayo de 1948, p. 8.

de un trabajo que es esclavitud, la cual degrada y deshumaniza al hombre”<sup>265</sup>. Por tanto, hay trabajos indignos, que hay que denunciar y rechazar, y que de ningún modo se pueden bendecir<sup>266</sup>.

Dorothy Day (que sobre este tema atribuye enteramente sus ideas a Maurin) defiende que el trabajo no es bueno ni malo por definición, sino que tiene potencialidades para ambos. El hecho de que se haya explotado la vertiente degradante del trabajo no es razón suficiente para decir que el trabajo “es malo en sí”; es necesario volver a encontrar la razón de ser (la filosofía) del trabajo, para explotar sus potencialidades buenas: “el hombre debe aprender que el trabajo no es solo una penitencia [...] sino que la creación de comida, vestido y abrigo a partir de materias primas también es un acto positivo y productivo. Además, [en la historia] se produjo una exuberancia de creatividad como resultado de este trabajo, [expresado en] el arte, la escultura [...], la música y el baile. A través del dolor del trabajo vino la disciplina, y a través del ritmo del trabajo vino la alegría”<sup>267</sup>.

Por lo tanto, nuestra autora propone “que aceptemos el trabajo aburrido y monótono, que a pesar de todo es trabajo útil, como parte de nuestra condición humana, como tarea necesaria para el bien común y como la penitencia de ganarnos el pan con el sudor de nuestra frente”, pero al mismo tiempo que “busquemos también el trabajo creativo, y de este modo encontremos nuestra realización como seres hecho a imagen y semejanza de Dios, que es creador”<sup>268</sup>. El trabajo puede considerarse y disfrutarse como “co-creación”<sup>269</sup>.

Como apuntábamos, Dorothy Day afirma que hay algunos trabajos que de ningún modo se pueden santificar. Ella misma enumera en

---

<sup>265</sup> DAY, D., “The Church and Work” en *CW*, septiembre de 1946, p. 1, trad. en ZWICK, M. y L., *El Movimiento del Trabajador Católico*, *op. cit.*, p. 184.

<sup>266</sup> *Ibid.*

<sup>267</sup> DAY, D., *The Gospel in Action*, *op. cit.*, pp. 31-32.

<sup>268</sup> “OP”, diciembre de 1961, p. 2.

<sup>269</sup> *USR*, p. 154. En este sentido, como afirma José Escudero Imbert, “la dimensión creativa es el punto focal de la filosofía del trabajo expuesta por Maurin” y Day. Cfr. ESCUDERO IMBERT, José, “El personalismo de Peter Maurin en el proyecto social del ‘Catholic Worker Movement’”, *op. cit.*, p. 704. Cfr. MAURIN, P. “Mechanized Labor” en *CW*, noviembre de 1935, p. 8.

varios de sus escritas ocupaciones concretas que quedarían fuera de lo dignificable. Partiendo de la división entre trabajos “*blue collar*” y “*white collar*”<sup>270</sup>, de los primeros quedarían fuera casi todos los trabajos en las fábricas, porque convierten al hombre en una máquina. Para Day la cadena de montaje es “un proceso que degrada, que deshumaniza”<sup>271</sup> y que crea estrés, depresión y enfermedades mentales. Dentro del trabajo de fábrica, merece una censura especial el trabajo dedicado a la industria bélica, porque supone una participación directa en la guerra<sup>272</sup>. De entre los trabajos *white collar*, quedarían excluidos el mundo de la publicidad, la banca (especialmente las finanzas) y la industria militar, pues Day considera que no *producen nada beneficioso* para la sociedad<sup>273</sup>.

Thomas Frary nos habla de una disociación definitiva entre *Catholic Worker* y el movimiento obrero desde la Segunda Guerra Mundial. Aunque, como vemos, el movimiento nunca abandonó la defensa de los trabajadores, sí es cierto que el apoyo a los sindicatos disminuyó mucho desde la entrada de Estados Unidos en el conflicto, cuando se vio que estos aceptaron la economía de guerra sin reservas<sup>274</sup>. Los sindicatos siguieron focalizados en la búsqueda de mejores condiciones para el trabajador sin juzgar el tipo de trabajo que este realizaba, lo cual para Day era la traición definitiva hacia los

---

<sup>270</sup> La idea de “trabajo de cuello azul” viene del color de la vestimenta de los obreros industriales las primeras décadas del siglo XX. Se usaban camisas o monos de este color porque era el que más disimulaba las manchas de grasa. El “trabajo de cuello blanco” sería el típico de las oficinas. Cfr. HARRINGTON, M., “Old Working Class, New Working Class” en HOWE, Irving, ed. e introd., *The World of the Blue-Collar Worker*, Nueva York, NY, Quadrangle, 1972, pp. 135-158.

<sup>271</sup> DAY, D., “The Church and Work” en *CW*, septiembre de 1946, p. 1.

<sup>272</sup> DAY, D., “The Pope and Peace” en *CW*, febrero de 1954, pp. 1, 7, trad. en ZWICK, M. y L., *El Movimiento del Trabajador Católico*, op. cit., p. 286.

<sup>273</sup> DAY, D., “Poverty and Pacifism” en *CW*, diciembre de 1944, 1, 7. p. 7, trad. en ZWICK, M. y L., *El Movimiento del Trabajador Católico*, op. cit., p. 168.

<sup>274</sup> William Tabb habla de un “acuerdo no escrito” entre los líderes sindicales y las grandes empresas por el que aquellos se comprometían a dejar de presionar para lograr cambios significativos a cambio de que estas mantuvieran la estabilidad en los trabajos y dejarían de acusarlos de comunistas. Cfr. TABB, William K., “Prophetic Tradition, Economic Efficiency, and the Quest for Justice” en THOMAS, Mark J. y VISICK, Vernon (eds.) *God and Capitalism. A Prophetic Critique of Market Economy*, Madison, WI, A-R Editions, 1991, p. 35.



obreros. “Solo podíamos ver con desaliento la perspectiva de mejorar las condiciones de los trabajadores en las industrias, las cuales estaban ayudando y colaborando en el esfuerzo bélico”<sup>275</sup>.

También encontramos en los artículos de nuestra autora numerosas menciones a un abanico de ocupaciones que se pueden considerar honorables. Lo más importante a la hora de examinar un trabajo es dilucidar si se puede meter en la categoría de alguna de las obras de misericordia y, por tanto, contribuye al bien común. “Si [nuestros] trabajos no contribuyen al bien común, rezamos a Dios para tener el coraje de dejarlos. ¿Tienen que ver con el cobijo, la comida, el vestido? ¿Tienen que ver con las obras de misericordia? El padre Tompkins, de Nueva Escocia<sup>276</sup>, dice que todo el mundo debería ser capaz de situar su trabajo en la categoría de las obras de misericordia”<sup>277</sup>. Entre estos trabajos “buenos” entra toda tarea manual en la que el trabajador pueda ver los frutos de su trabajo, como “artesanías, construcción de casas, costura y panadería”<sup>278</sup>. Las tareas domésticas y de cuidados también entran, porque son las que se identifican más claramente con las obras de misericordia y se hacen con mayor entrega. En cuanto a las profesiones *white collar*, Dorothy Day incluye a “maestros, enfermeros, ingenieros, doctores”<sup>279</sup>, “constructores, ingenieros agrónomos, químicos, oceanógrafos”<sup>280</sup> y, de manera más general, todo trabajo que esté relacionado con “la construcción, el aumento de producción de comida, las uniones de crédito y el trabajo en fábrica que produzca para cubrir verdaderas necesidades humanas”<sup>281</sup>. Observamos que, a lo largo de los años, Day va abriéndose a la posibilidad de que las fábricas, siempre y cuando traten de manera digna al trabajador, puedan ser

---

<sup>275</sup> DAY, D., “On Distributism: Answer to John Cort” en *CW*, diciembre de 1948, p. 3. Cfr. FRARY, T., *The Ecclesiology of Dorothy Day*, *op. cit.*, pp. 33 y 169.

<sup>276</sup> James J. Tompkins (1870-1953), sacerdote canadiense, fundador del movimiento Antigonish, muy admirado por Dorothy Day, promotor de la economía cooperativa, la educación de adultos y los microcréditos.

<sup>277</sup> DAY, D., “Poverty and Pacifism” en *CW*, diciembre de 1944, p. 1.

<sup>278</sup> DAY, D., “Peter and Women” en *Commonweal*, 6 de diciembre de 1946, p. 190.

<sup>279</sup> “OP”, febrero de 1960, p. 7.

<sup>280</sup> “OP”, marzo-abril de 1967, p. 7.

<sup>281</sup> “OP”, febrero de 1969, p. 5.

fuentes de producción útil y necesaria para las personas, en definitiva, de trabajos buenos.

Como resume Stephen Krupa, lo que Dorothy Day trata de promover es un trabajo que se ajuste a la creatividad y la dignidad personal de los trabajadores, y no al potencial productivo de las máquinas<sup>282</sup>.

Un punto importante, aunque no indispensable, para que el trabajo se pueda considerar bueno es que responda a una vocación del que lo realiza. Nuestros autores proponen que cada uno trate de descubrir qué es lo que se le da bien y resulta útil a los demás, y que aprenda a hacerlo lo mejor posible, por su propio bien y por el bien de los que le rodean<sup>283</sup>. En este sentido, asumen la crítica de Eric Gill al divorcio existente entre el trabajo y el ocio. Para el inglés “la esclavitud es el estado en el que el hombre hace lo que le gusta en su tiempo libre y lo que se le exige en su tiempo de trabajo”<sup>284</sup>. Si más personas pudieran convertir lo que le gusta en su trabajo, se dedicarían a este con devoción y amor y lo “santificarían” de manera automática. En este sentido, Maurin afirma: “Todo hombre tiene una misión, una llamada, una vocación [...]. Debemos sacar a la gente de la mentalidad de empleo y sueldos. Un hombre debe encontrar el trabajo que hace mejor y hacerlo de la mejor manera posible, con determinación. Esto es lo que hacen los artistas y los músicos. Están dispuestos a aceptar la pobreza voluntaria a costa de la libertad que les da seguir su vocación”<sup>285</sup>.

Si se consigue tener un trabajo vocacional, bueno y que sirva al bien común, el trabajo deja de ser una carga y se convierte en “una satisfacción”<sup>286</sup>, “un sanador”<sup>287</sup>, una “salvación”<sup>288</sup>. Como dice Ade Bethune, “todo trabajador que ve su trabajo como un servicio a sus

---

<sup>282</sup> KRUPA, S., *Dorothy Day and the Spirituality of Nonviolence*, *op. cit.*, p. 15.

<sup>283</sup> SHEEHAN, Arthur, *Peter Maurin, Gay Believer*, Garden City, NY, Hanover House, 1959, p. 135.

<sup>284</sup> QUIGLEY, M. y GARVEY, M. (eds.), *The Dorothy Day Book*, *op. cit.*, p. 48.

<sup>285</sup> MAURIN, P., cit. en DAY, D., “Farming Communes” en *CW*, febrero de 1944, p. 8.

<sup>286</sup> “OP”, octubre-noviembre de 1974, p. 8.

<sup>287</sup> “OP”, septiembre de 1967, p. 2.

<sup>288</sup> “OP”, mayo de 1964, p. 2.

hermanos, encuentra una enorme alegría”<sup>289</sup>. La idea sería tener un trabajo del que uno pueda estar orgulloso y agradecido, no por el sueldo que gana, sino por la contribución buena y útil que hace a la sociedad<sup>290</sup>.

#### iv. Integración del trabajo manual e intelectual

El último punto importante de la filosofía del trabajo que se propone en las páginas del *Catholic Worker* es la integración del trabajo manual e intelectual, en la cual encontramos una clara influencia del benedictismo. El mismo Maurin habla en ocasiones de una “filosofía del trabajo benedictina” que consistiría en “que el trabajo debe involucrar al cuerpo y a la mente”<sup>291</sup>.

De algún modo, la idea de “culto, cultura y cultivo” que nuestro autor resalta de los monasterios medievales se refiere a esta síntesis entre trabajo intelectual (cultura) y manual (cultivo), a la cual quiere añadir el factor religioso (culto).

Dorothy Day constata que, para que exista el trabajo artístico, intelectual, inmaterial, primero tiene que haber trabajo manual. Aquel será más elevado, pero es imposible sin este. El trabajo intelectual es hermoso, gratificante y necesario, pero hay un trabajo que va antes: “hacer pan, limpiar, cocinar, lavar la loza y la ropa y cuidar de los niños”, y después de esto vienen “la escritura, la pintura y la música, que colorean [el trabajo manual], lo glorifican y lo hacen más pleno y más rico”<sup>292</sup>. Entre las virtudes del trabajo manual, Day señala: “Además de inducir a la cooperación, además de superar barreras y establecer un espíritu de hermandad (y además de simplemente ayudar

---

<sup>289</sup> BETHUNE, A., *Work, op. cit.*, p. 7.

<sup>290</sup> “Editorial” en *CW*, noviembre de 1934, p. 4.

<sup>291</sup> “OP”, enero de 1970, p. 2. En su regla, san Benito decía: “los hermanos deben ocuparse en ciertos tiempos en el trabajo manual, y a ciertas horas en la lectura espiritual” y “son verdaderamente monjes si viven del trabajo de sus manos”. Cfr. BENITO de Nursia, *Regla, op. cit.*, cap. 48, 1 y 8.

<sup>292</sup> “OP”, julio-agosto de 1951, p. 2.

a que las cosas se hagan), el trabajo manual nos permite usar nuestro cuerpo, nuestras manos y nuestra mente”<sup>293</sup>.

En un artículo de 1963, un *worker* se hacía eco de las palabras de Maria Montessori<sup>294</sup>, cuyas ideas coincidían con las del *Catholic Worker*. La italiana proponía dejar de divorciar el trabajo manual y el intelectual, para lo cual sería mejor sustituir la idea de “*homo sapiens*” por la de “*homo laborans*”. Montessori veía que la tragedia contemporánea era que los hombres son “*mani senze cervelli e cervelli senza mani*” y que integrar el trabajo manual y el intelectual desde una edad temprana era la única manera de ponerle solución<sup>295</sup>.

A Dorothy Day le dolía profundamente la separación de los trabajadores y los intelectuales, o para ser más exactos, el abandono de los trabajadores por parte de los intelectuales. En un foro de discusión de trabajadores al que asistió, “cuando pensé en la traición que han sufrido por parte de los líderes intelectuales, mi corazón lloró”<sup>296</sup>. En parte, esto es lo que transmitía Peter Maurin cuando hablaba de la “traición de los intelectuales”, inspirado en el título de Julien Benda<sup>297</sup>, que consiste en que “los intelectuales abandonaron la búsqueda de la

---

<sup>293</sup> “DaD”, mayo de 1941, p. 4. En Simone Weil y Piotr Kropotkin también encontramos el llamamiento a la revalorización del trabajo manual, así como a la reconciliación de este con el intelectual. Weil afirma: “Exactamente en la misma medida que el arte y la ciencia, aunque de manera diferente, el trabajo físico es un cierto contacto con la realidad, con la verdad, la belleza de este universo, y con la sabiduría eterna de su disposición”. Kropotkin llama, en contra de la división del trabajo, a “una variedad de ocupaciones intelectuales, industriales y agrícolas, correspondientes a las diferentes aptitudes del individuo, así como a la variedad de las mismas dentro de cada agregación de seres humanos”. Cfr. WEIL, S., “La persona y lo sagrado”, en *Escritos de Londres y últimas cartas*, Madrid, Trotta, 2000, p. 25 (*Écrits de Londres et dernières lettres*, París, Gallimard, 1957) y KROPOTKIN, P., *Campos, fábricas y talleres*, Madrid, Júcar, 1978, p. 10 (*Fields, factories, and workshops*, New Brunswick, NJ, Transaction Publishers, 1992).

<sup>294</sup> Maria Montessori (1870-1952), educadora católica italiana, creadora del famoso método Montessori.

<sup>295</sup> STANGING, E. Mortimer, “Maria Montessori. World-Peace Through The Child” en *CW*, enero de 1963, p. 7.

<sup>296</sup> DAY, D., “California C. W. Groups Starting Right” en *CW*, diciembre de 1937, p. 2.

<sup>297</sup> Julien Benda (1867-1956), filósofo y novelista francés. Cfr. BENDA, Julien, *La Traición de los intelectuales*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2008 (*La Trahison des clercs*, París, Grasset, 2003).

verdad” y, con ello, abandonaron también a los desfavorecidos, a aquellos a quienes su pensamiento debía servir, pues “consintieron convertirse en propagandistas pagados de los nacionalistas y los capitalistas”<sup>298</sup>. Maurin denuncia que el pensamiento de los intelectuales se ha convertido en una herramienta de propaganda del poder y no en un instrumento de emancipación de los oprimidos. El *scholar* se convierte en lo que Heleno Saña denomina el “intelectual mercenario”<sup>299</sup>. Aunque Saña apunta a que la “traición de los intelectuales a las clases humildes es un fenómeno tan viejo como el de la cultura y la civilización”, desde la segunda mitad del siglo XX, el “intelectual comprometido”, que sí había existido en épocas anteriores, se ha convertido en “una figura de museo”<sup>300</sup>. Lo que predomina en el ambiente intelectual, igual que denuncia Maurin, es el “*homo academicus*”, altamente especializado en una materia muy concreta pero más preocupado “en su carrera y su imagen dentro y fuera de la Universidad que en permanecer fiel a su misión pedagógica”<sup>301</sup>, que consiste en que su pensamiento analice la realidad honestamente y promueva el cambio de las estructuras sociales y filosóficas si es necesario.

Maurin y Day proponen volver a la figura del “intelectual comprometido” y ven que las comunidades agrarias pueden proporcionar el ambiente perfecto para que los *scholars* vivan en contacto con los trabajadores, y también en contacto con la tierra y el trabajo manual; así evitarán que su pensamiento siga siendo

---

<sup>298</sup> MAURIN, P., “The Age of Treason” en *CW*, abril de 1942, p. 1.

<sup>299</sup> Igual que Maurin, Saña observa que “los estratos sociales que, destinados por su profesión y su vocación a identificarse con la verdad y la solidaridad con los sectores de población que padecen hambre y sed de justicia, deciden, por motivos tan triviales como bajos, vender su patrimonio espiritual por el consabido plato de lentejas que el poder establecido ofrece siempre a quienes se ponen a su servicio”. SAÑA, Heleno, *La derrota de Dios*, Madrid, PPC, 2010, p. 152.

<sup>300</sup> El autor español observa, a diferencia de Maurin, que el siglo XIX y la primera mitad del XX se caracterizaron por tener numerosos “intelectuales comprometidos”, es decir, “intelectuales inclinados a defender los derechos e intereses de las clases asalariadas”, como Proudhon, Kropotkin, Tolstoi, Weil o Bernanos. En cualquier caso, la crítica que hace a la “traición” de los intelectuales coincide plenamente con la de nuestros autores. Cfr. SAÑA, H., *La derrota de Dios*, *op. cit.*, pp. 147 y 149.

<sup>301</sup> *Ibid.*, p. 150. Cfr. MAURIN, P., “Specialization” en *CW*, julio-agosto de 1935, p. 8.

“académico”, en el sentido de estar separado de la realidad y de la acción, y conseguirán que se vuelva “dinámico”, pegado a las preocupaciones del hombre de a pie y que fomente el cambio personal y social<sup>302</sup>.

Eugene McCarraher sugiere que Day conoce el valor de la síntesis entre trabajo manual e intelectual, además de por Maurin, por su condición de mujer. Ella comenta sobre esta “síntesis”: “Posiblemente es más fácil entender esto para una mujer que para un hombre”. La unión que nuestra autora es capaz de hacer entre el trabajo manual (tanto doméstico como profesional) y mental (intelectual y espiritual) significaría una “contraparte femenina” al ideal “masculino productivista” que ocupó los siglos XIX y la mayor parte del XX<sup>303</sup>.

Dorothy Day no se dedicó a cuestionar la mentalidad que tradicionalmente colocaba a la mujer al cuidado del hogar y de los niños. De hecho, desde su conversión, no encontramos conexión o simpatía alguna por los movimientos feministas<sup>304</sup>. Como apunta June O’Connor, la no-identificación de Day con el movimiento feminista se debe a varias causas: en primer lugar, había nacido como movimiento de mujeres *WASP* y de clase media-alta, algo con lo que nuestra autora no conectaba. Además, Day percibe que el feminismo pone el acento en la libertad desde una perspectiva individualista, mientras que para ella el foco está en la responsabilidad desde un foco personalista<sup>305</sup>.

Sin embargo, su testimonio es el de una mujer que logró a la vez criar y educar a su hija, llevar la casa de acogida donde ella misma vivía (apreciando las tareas domésticas de limpiar y cocinar), y al

---

<sup>302</sup> MAURIN, P., “Thought and Action” en *CW*, julio de 1936, p. 4.

<sup>303</sup> McCARRAHER, Eugene, “Into Their Labors: Work, Technology, and the Sacramentalism of Dorothy Day” en *CE*, p. 309.

<sup>304</sup> Sabemos que en los años diez acudía a las reuniones de la *Birth Control League* y que en 1917 fue a prisión por participar en una manifestación por el sufragio femenino, aunque lo hizo más por conectar con los presos políticos que por reclamar este derecho desde una posición feminista.

<sup>305</sup> O’CONNOR, June, “Dorothy Day and Gender Identity: The Rhetoric and the Reality” en *Horizons*, 1988, pp. 7-20.

mismo tiempo, liderar un movimiento con una clara vocación pública<sup>306</sup>.

En lugar de la relegación de la mujer al ámbito doméstico, lo que Day defiende (repetimos, más con su ejemplo que con sus escritos) es la revalorización de lo doméstico como parte del trabajo manual. Para ella, poner en el lugar que se merece el trabajo manual (incluyendo el doméstico) consiste precisamente en dignificarlo e integrarlo con el trabajo intelectual, dando a ambos una proyección pública. Day nos demuestra que las actividades domésticas, como cocinar, comprar, limpiar y cuidar de las personas también son actos políticos, pues son mensajes de contestación al capitalismo, al mercantilismo y al consumismo.

La idea de integración del trabajo manual y el intelectual, junto con el principio de ofrecer el trabajo como un don y no como una mercancía son lecciones que las mujeres ya han aprendido y asimilado, en parte gracias a la discriminación y la ignorancia que han sufrido a lo largo de la historia<sup>307</sup>. Igual que la escritora feminista y pacifista Virginia Woolf (1882-1941), Day es capaz de dar la vuelta y ver en clave positiva la tradicional relegación de la mujer al ámbito privado<sup>308</sup>.

---

<sup>306</sup> Cfr. O'CONNOR, J., *The Moral Vision of Dorothy Day. A Feminist Perspective*, Nueva York, NY, Crossroad, 1991.

<sup>307</sup> STATNICK, Roger Andrew, *Dorothy Day's Religious Conversion: a Study in Biographical Theology*, South Bend, IN, University of Notre Dame, 1983, p. 268.

<sup>308</sup> Virginia Woolf siente que “sería una lástima que las mujeres escribieran como los hombres o vivieran como los hombres”. La autora inglesa habla de “las maestras de las hijas de los hombres con educación”, refiriéndose a los valores que las mujeres han tenido que aprender desde su tradicional posición subordinada y de *outsiders*, pero que ahora les pueden ayudar a salir adelante de manera independiente: “la pobreza, la castidad, la burla y la libertad con respecto a las lealtades irreales”. Cfr. respectivamente WOOLF, Virginia, *Una habitación propia*, Barcelona, Seix Barral, 2008, p. 120 (*A Room of One's Own*, Londres, Penguin Books, 2004) y *Tres Guineas*, Barcelona, Lumen, 1983, pp. 109-110 (*Three Guineas*, Boston, MA, Houghton Mifflin Harcourt, 2006).

#### 4. La pobreza voluntaria

Uno de los mensajes de Peter Maurin que más resuenó tuvo en las páginas del *Catholic Worker*, dado que Dorothy Day lo asumió completamente, fue el valor de la pobreza voluntaria como contestación al comunismo y al capitalismo y como parte del programa económico alternativo que nuestros autores querían ofrecer.

En las páginas del periódico, igual que con el pacifismo, Day se encargó de dar voz a los Padres de la Iglesia que enfatizaban la pobreza voluntaria y condenaban el exceso de riquezas<sup>309</sup>. Nuestra autora recuerda, con san Ambrosio: “El abrigo que cuelga en tu armario pertenece al pobre”<sup>310</sup> y “[l]a tierra pertenece a todos, no solo a los ricos. Pero aquellos que poseen su parte son menos que aquellos que no poseen nada. Por tanto, [cuando ayudas al pobre] estás pagando una deuda, no entregando un regalo”<sup>311</sup>. San Clemente de Alejandría afirma que “es absurdo e ignominioso que una persona viva magníficamente y con lujos cuando hay tantas que pasan hambre”<sup>312</sup> y san Agustín aconseja: “Averigua lo que Dios te ha dado, y de ahí sustrae lo que necesitas; el resto, lo que no necesitas, lo necesitan otros. Las superfluidades de los ricos son las necesidades de los pobres. Aquellos que retienen lo que es superfluo poseen los bienes de los otros”<sup>313</sup>. Nuestros autores identifican como herederos de esta tradición de vida sencilla a los monasterios y, posteriormente, las órdenes mendicantes, entre las que destacan a los franciscanos<sup>314</sup>.

Peter Maurin había conocido la sugerente figura de Francisco de Asís por las biografías de Johannes Jørgensen (1866-1956) y de Gilbert

---

<sup>309</sup> Como atestigua el libro *Posees lo ajeno cuando posees lo superfluo*, son numerosos los escritos de los Padres de la Iglesia, tanto orientales como occidentales, que hablan de la pobreza voluntaria. Cfr. BIOSCA GONZÁLEZ, Juan y MORA PÉREZ, Irene, *Posees lo ajeno cuando posees lo superfluo*, Fundación Emmanuel Mounier, 2000.

<sup>310</sup> DAY, D., “More About Holy Poverty. Which Is Voluntary Poverty” en *CW*, febrero de 1945, p. 2. También en “OP”, septiembre de 1964, p. 8.

<sup>311</sup> “DaD”, mayo de 1941, pp. 1, 4.

<sup>312</sup> S. f., “When So Many Are Hungry” en *CW*, marzo de 1954, p. 8.

<sup>313</sup> DAY, D., “Fall Appeal” en *CW*, octubre-noviembre de 1971, 2. Cfr. S. f., “Superfluities” en *CW*, marzo de 1954, p. 8.

<sup>314</sup> KILCUP, Jordan Elizabeth, *Pilgrim Leadership*, *op. cit.*, p. 103.



K. Chesterton<sup>315</sup>. La encíclica de Pío XI *Rite Expiatis* (1926), dedicada a san Francisco, también fue una fuente de inspiración para Maurin; en ella el Papa recordaba los calificativos a la pobreza del santo de Asís, que nuestro autor asumió y transmitió a Dorothy Day: “madre”, “señora”, “esposa” y “perla de gran valor”<sup>316</sup>. Maurin resume su ideal de pobreza voluntaria en “lo que san Francisco deseaba”, que básicamente consiste en que todo el mundo conozca los frutos de una vida comprometida con la pobreza, que es más una vida de alegrías que de renunciaciones. Lo que el santo deseaba era “que los hombres renunciaran a posesiones superfluas, [...] que los hombres trabajaran con sus manos, [...] que los hombres ofrecieran sus servicios como un regalo, [...] que los hombres pidieran ayuda a otros cuando les faltara el trabajo, [...] que los hombres vivieran libres como pájaros, [y] que los hombres fueran por la vida agradeciendo a Dios por sus regalos”<sup>317</sup>.

Nuestro autor encontraba que el santo de Asís había ejemplificado todos estos anhelos en su vida, y se afanó en que su existencia también fuera un ejemplo de pobreza voluntaria vivida con alegría. Según atestiguaba Dorothy Day y todos los que le conocían, la fidelidad y el amor de Maurin a la “dama pobreza” no tenía fisuras; nuestro autor mostraba un desapego total hacia los bienes materiales, que además le llevaba a la generosidad completa hacia los demás, pues era capaz literalmente de “dar su capa cuando le requerían su túnica”<sup>318</sup>.

Aunque Maurin fue el gran maestro de Day, hay algunas ideas o principios que esta no aprendió directamente de él, sino de sus propias lecturas y contactos; no así con la pobreza voluntaria. Pensamos que la concepción de la pobreza que Day fue desarrollando a lo largo de sus publicaciones bebe directa y casi enteramente de Peter Maurin, quien

---

<sup>315</sup> Cfr. JØRGENSEN, Johannes, *San Francisco de Asís: su vida y su obra*, Barcelona, Editorial Difusión, 1941 (*Den hellige Frans af Assisi*, Copenhagen, Sankt Ansgar, 2007) y CHESTERTON Gilbert K., *San Francisco de Asís*, Madrid, Encuentro, 2012 (*St. Francis of Assisi*, Mineola, NY, Dover Publications, 2012).

<sup>316</sup> Cfr. Mateo 13, 44-52, *Rite Expiatis*, 30 de abril de 1926, MAURIN, P., “We Seem to Think” en *CW*, octubre de 1936, p. 3 y DAY, D., “Poverty Is the Pearl of Great Price” en *CW*, julio-agosto de 1953, pp. 1, 7.

<sup>317</sup> MAURIN, P., “What St. Francis Desired” en *CW*, abril de 1934, p. 3, ZWICK, M. y L., *El Movimiento del Trabajador Católico*, *op. cit.*, p. 142.

<sup>318</sup> DAY, D., “Fall Appeal” en *CW*, octubre-noviembre de 1966, p. 2.

enseñó a nuestra autora a complementar su denuncia de la pobreza involuntaria con el amor por la pobreza voluntaria. Encontramos que casi la totalidad de las reflexiones que Day hace sobre la pobreza podrían perfectamente ser firmadas por Maurin.

Dorothy Day tenía una especial sensibilidad por los pobres, que había mostrado desde su más tierna juventud y que la había llevado a unirse a los movimientos de izquierdas. En ellos había aprendido que la pobreza estaba lejos de ser algo que se debía amar; más bien, era una desgracia contra la que había que luchar y que había que erradicar. Su conversión al catolicismo, el contacto con Maurin y la vida en las casas de acogida no cambiaron en nada su sensibilidad por los pobres, sino que más bien la acentuaron. Sin embargo, nuestro autor le enseñó que no había que odiar la pobreza, sino que había que buscarla, aceptarla y amarla. Esto se presentará como una tensión difícil de resolver para nuestra autora a lo largo de toda su vida.

Day escribió mucho sobre la pobreza y, aunque su lenguaje no siempre presenta una gran precisión, sí encontramos en la mayoría de sus artículos algunos conceptos que ayudan a resolver la aparente contradicción que presenta una personalidad dedicada a la ayuda a los pobres y a la vez amante de la pobreza. Ella misma afirma: “Atacar la pobreza predicando la pobreza voluntaria parece una locura”<sup>319</sup>. Por ello, desarrollará varias distinciones que se van entremezclando a lo largo de sus escritos: entre pobreza voluntaria e involuntaria, entre pobreza como opción personal y pobreza como medio social y, más importante, entre pobreza y miseria. En cualquier caso, estas distinciones no se encuentran siempre en las páginas del *Catholic Worker*. En numerosas ocasiones, se habla en general de “los pobres” al referirse a aquellos que tienen lo justo para vivir. Pobre es todo el que pasa necesidad o simplemente tiene poco de algo, ya sea física o espiritualmente: “Todos somos pobres de una manera u otra, espiritual, mental o físicamente, en cuanto a bienes exteriores e interiores”<sup>320</sup>.

A pesar del amor a la pobreza que Peter Maurin había enseñado a Dorothy Day, nuestra autora afirmaba de él que “disfrutaba de la

---

<sup>319</sup> “OP”, septiembre de 1964, p. 8.

<sup>320</sup> DAY, D., “To Make Love Loved” en *CW*, noviembre de 1952, p. 2

pobreza voluntaria y sufría por la pobreza involuntaria”<sup>321</sup>. Recordaba, con Léon Bloy, que “la pobreza es un paraíso para aquellos que la eligen y una cruz para aquellos que no la desean”<sup>322</sup>.

En los años sesenta, en una entrevista en la que a Day le habían preguntado cómo podía la Iglesia ayudar en el programa estatal de reformas acuñado como la “guerra contra la pobreza”<sup>323</sup>, Day respondió que “[e]nseñando una pobreza santa, una filosofía de pobreza y una filosofía de trabajo”<sup>324</sup>. Nuestra autora renegaba de la idea de “guerra contra la pobreza”, pues veía que la mentalidad de conflicto se había colado en todos los ámbitos: “Mientras el nombre de san Francisco de Asís se asocie con la palabra *pobreza*, no queremos una guerra contra esta, al contrario, queremos abrazarla. Tratar de eliminar la miseria es algo completamente diferente. La pobreza voluntaria también es algo totalmente diferente”<sup>325</sup>.

La pobreza voluntaria tiene dos vertientes íntimamente relacionadas: una vertiente social y una personal. En cuanto a la vertiente social, en las reflexiones en busca de una definición y una comprensión de la pobreza voluntaria, nuestra autora habla constantemente de la idea de compartir. El primer paso y la primera razón para abogar por la pobreza *voluntaria* es la cercanía a los pobres que sufren la pobreza *involuntaria*. “Nosotros vivimos con los pobres, somos parte de los pobres. Conocemos sus virtudes y sus defectos. Conocemos sus generosidades y sus extravagancias”<sup>326</sup>. Aunque “[n]o es fácil llevar una vida de pobreza voluntaria entre aquellos cuya

---

<sup>321</sup> DAY, D., “Death of an Apostle” en *CW*, junio de 1949, p. 6.

<sup>322</sup> DAY, D., “Poverty is the Face of Christ” en *CW*, diciembre de 1952, p. 7. Nuestros autores conectarían también con Gandhi, quien distingue entre pobreza voluntaria y “forzada”: él llevaba una vida de pobreza voluntaria, pero al mismo tiempo denunciaba la situación de millones de personas en su país que no tenían alimentos, ropa o cobijo. Cfr. GANDHI, M., *India of my dreams, op. cit.*, p. 72.

<sup>323</sup> Cfr. p. 42 de la presente tesis.

<sup>324</sup> “OP”, febrero de 1965, pp. 1, 6, trad. en ZWICK, M. y L., *El Movimiento del Trabajador Católico, op. cit.*, p. 146.

<sup>325</sup> DAY, D., “Spring Appeal” en *CW*, abril de 1965, p. 2.

<sup>326</sup> DAY, D., “More About Holy Poverty. Which Is Voluntary Poverty” en *CW*, febrero de 1945, p. 1.

pobreza no es voluntaria”<sup>327</sup>, Day anhela “ser uno con los pobres, compartir con los pobres, ser uno de los pobres”<sup>328</sup>; no solo *estar con o compartir*, sino *ser, formar parte de*. Como dice Thomas Frary, nuestra autora trata de identificarse “no solo espiritualmente sino en la realidad con aquellos a los que sirve”<sup>329</sup>.

De este modo, la pobreza voluntaria se presenta como una exigencia práctica para llevar a cabo el trabajo en las casas de hospitalidad. Es el primer requisito para realizar una labor auténtica y honesta. “¿Cómo vamos a llevar a cabo el trabajo sin pobreza? ¿Cómo vamos a llegar a los desempleados, a los trabajadores sindicados y sin sindicarse, y a los indigentes?”<sup>330</sup> “Si vamos a vivir en las ciudades, estaremos en los barrios bajos. Si nuestros hermanos están allí, allí estaremos con ellos”<sup>331</sup>.

Para Dorothy Day, la pobreza voluntaria no solo ayuda a conectar con los pobres cercanos, sino, siguiendo la idea del Cuerpo Místico, a estar junto a todas las personas que sufren en el mundo. “Queremos desvestirnos para vestir a otros. Queremos ayunar por el hambre de otros, y si no podemos alimentarlos, al menos compartiremos su sufrimiento”<sup>332</sup>. La pobreza voluntaria puede ser un medio directo y material, pero si no es posible ayudar directamente, también puede ser un medio espiritual, una manera de compartir el sufrimiento. Day resalta el testimonio de Simone Weil, que sufrió una severa inanición por no querer alimentarse más que los soldados en el frente durante la Segunda Guerra Mundial, en definitiva, por querer identificarse con las poblaciones que pasaban hambre en el mundo<sup>333</sup>. “Mientras nuestros hermanos sufren, debemos compadecernos, sufrir con ellos. Mientras a

---

<sup>327</sup> DAY, D., cit. en FINN, James, “Religion and a Catholic Worker” en *Worldview*, febrero de 1981, p. 18.

<sup>328</sup> DAY, D., “Reflections On Work” en *CW*, marzo de 1947, p. 2.

<sup>329</sup> FRARY, T., *The Ecclesiology of Dorothy Day*, op. cit., 105

<sup>330</sup> DAY, D., “Funds Needed To Carry On Work in N. Y.” en *CW*, septiembre de 1939, p. 7.

<sup>331</sup> “DaD”, mayo de 1943, p. 4.

<sup>332</sup> DAY, D., “Random Reflections” en *CW*, junio de 1944, p. 2.

<sup>333</sup> DAY, D., “Tribute to the Nelsons” en *CW*, febrero de 1968, p. 2.

nuestros hermanos les falten bienes necesarios, no disfrutaremos de las comodidades”<sup>334</sup>.

En cuanto a la vertiente personal, para nuestra autora, la pobreza voluntaria es *libertad*. “Hoy, el acto y el espíritu de dar son la mejor respuesta a las fuerzas del mal en el mundo, y dar libera al individuo no sólo espiritual, sino también materialmente, pues en un mundo esclavizado por las compras a plazos e hipotecas, el único modo de vivir con verdadera seguridad es hacerlo tan cerca del suelo que, al caer, no haya que dar un gran salto, no haya mucho que perder”<sup>335</sup>. La pobreza como libertad lleva a una vida entregada y valiente: “Solo si amamos la pobreza tendremos los medios para ayudar a otros. Si amamos la pobreza seremos libres para dejar un trabajo, o para hablar cuando sintamos que está mal quedarse callado”<sup>336</sup>. La pobreza, por tanto, consiste en la disposición a sufrir privaciones por defender una causa justa. Es decir, no es simplemente abandonar de manera voluntaria las posesiones materiales, sino estar dispuesto a que sean arrebatados de uno su prestigio, su comodidad y sus amistades por la defensa de la justicia<sup>337</sup>. Y no solo esto, sino aceptar estas privaciones con alegría<sup>338</sup>. A pesar de las dificultades, Day afirma: “Servir a los pobres, y ser pobres nosotros mismos, es una experiencia feliz”<sup>339</sup>; se puede encontrar “alegría en la pobreza”<sup>340</sup>.

En definitiva, la pobreza voluntaria a nivel personal significa libertad y desapego de los bienes materiales, “simplificar nuestras vidas”<sup>341</sup>, lo cual abre el paso a la vertiente social, que consiste en la identificación con la causa de los pobres. “La pobreza es preocuparse y no preocuparse”: la pobreza voluntaria ayuda a preocuparse por los que tienen menos (vertiente social), y al mismo tiempo significa aprender a

---

<sup>334</sup> DAY, D., “Poverty and Pacifism” en *CW*, diciembre de 1944, p. 1.

<sup>335</sup> *PP*, p. 96.

<sup>336</sup> DAY, D., “More About Holy Poverty. Which Is Voluntary Poverty” en *CW*, febrero de 1945, p. 2.

<sup>337</sup> Editorial, “Voluntary Poverty” en *CW*, julio-agosto de 1963, p. 2.

<sup>338</sup> “OP”, febrero de 1964, p. 2.

<sup>339</sup> DAY, D., “Fall Appeal” en *CW*, octubre de 1964, p. 2.

<sup>340</sup> DAY, D., “Poverty Without Tears” en *CW*, abril de 1950, p. 3.

<sup>341</sup> DAY, D., “Spring Appeal” en *CW*, marzo-abril de 1967, p. 2.

vivir de manera sencilla, sin angustiarse por mantener las posesiones materiales (vertiente personal)<sup>342</sup>.

Nuestra autora detecta dos peligros que conlleva la defensa de la pobreza voluntaria. En primer lugar, la pasividad: el amor por a la pobreza voluntaria, si va unido a una lucha contra la pobreza involuntaria, no puede llevar de ningún modo a la indiferencia, sino a la lucha por la justicia: debe llevar “a trabajar por la justicia para los pobres, y no a quedarse callados ante las causas de su pobreza cuando realizamos las obras de misericordia”<sup>343</sup>.

En segundo lugar, Day también advierte sobre una visión romántica de la pobreza, o la ilusión de ser pobre porque esto reduce las responsabilidades. Nuestra autora propone alejarse de la pobreza del bohemio, el ermitaño o el escapista; ella busca ser a la vez pobre y cercana a la dura realidad. “Sabemos que puede haber una atracción natural hacia la pobreza y la irresponsabilidad que esta lleva aparejada. Los artistas, los escritores, los músicos y los científicos, al seguir su vocación, han preferido abrazar la pobreza que los premios del mundo. Pero, desde luego, es una vocación extraña amar a los indigentes, los disolutos y los hombres que duermen en los portales”<sup>344</sup>.

En efecto, el que vive en la pobreza sabe que esta también tiene aspectos “feos y sórdidos”<sup>345</sup>. Day evita toda expresión romántica de la pobreza y se lamenta de que esta vaya ligada con demasiada frecuencia a “las peleas, la bebida, las drogas y el vicio”<sup>346</sup>, pero defenderá la idea de que estas no son partes inherentes de la pobreza y de que se puede trabajar por vivir en ella pero despojado de los elementos negativos.

El *Catholic Worker*, como periódico y como movimiento, tenía la vocación de informar e influir en la opinión pública, y cuando los *workers* describían la pobreza (involuntaria) de los barrios donde residían y la pobreza (voluntaria) en la que ellos mismos vivían,

---

<sup>342</sup> DAY, D., "Poverty Is to Care And Not to Care" en *CW*, abril de 1953, pp. 1, 5.

<sup>343</sup> "OP", diciembre de 1958, p. 7.

<sup>344</sup> DAY, D., "Fall Appeal" en *CW*, octubre-noviembre de 1966, p. 2.

<sup>345</sup> "DaD", diciembre de 1938, p. 4.

<sup>346</sup> *Ibid.*

lograban que muchos lectores pusieran rostros concretos a la pobreza de las ciudades. Day subrayaba la paradoja de que la gente se sorprendiera de las condiciones de las casas de acogida pero aceptaran como algo normal que muchas familias vivieran en esa misma situación en la ciudad, y aconsejaba que esa sorpresa e indignación también se trasladara a la pobreza provocada por el sistema capitalista<sup>347</sup>.

Vivir en la pobreza en “la nación más rica de la tierra” es presentar un desafío al estilo de vida americano, mostrando en primer lugar que el país no permite a todos ser ricos, y en segundo lugar, que no se desea el tipo de riqueza que se vende en los *mass media*<sup>348</sup>. Day está segura de que “incluso cuando la pobreza sea abolida en EEUU seguirá habiendo mucha pobreza: pobreza espiritual”<sup>349</sup>.

La pobreza voluntaria ayuda a no perder la visión de las necesidades concretas de los seres humanos. Las abstracciones como la libertad y la justicia son hermosos ideales, pero los pobres están ahí para recordarnos que estas ideas solo sirven si se orientan a las personas. “El burgués [...] lucha por abstracciones como la libertad y la democracia porque ya tiene las cosas materiales de la vida (cosas que está aterrado de perder). El pobre lucha por el pan, por un aumento de sueldo, por un tiempo de descanso, por conseguir cobijo, por su privacidad, y estas cosas son sagradas para él”<sup>350</sup>.

Elegir estar con los pobres como alguien que comparte sus problemas es un acto de auténtica solidaridad<sup>351</sup>. La connotación negativa del término “caridad” se evita inmediatamente, como decía James Douglass, “solo si nosotros mismos nos hundimos en la pobreza y damos continuamente desde nuestra pobreza”<sup>352</sup>.

El que *da* desde la riqueza estaría ejerciendo una caridad vertical, mientras que el que *se da* desde la pobreza muestra una caridad

---

<sup>347</sup> Cfr. COOK, Bruce, “Dorothy Day and the Catholic Worker” en *U. S. Catholic*, marzo de 1966, pp. 6-15. (DD-CW, D-8, box 1)

<sup>348</sup> DAY, D., “The Message of Love” en *CW*, diciembre de 1950, p. 2.

<sup>349</sup> COLES, R., *Dorothy Day. A Radical Devotion*, op. cit., p. 98.

<sup>350</sup> DAY, D., “Random Reflections” en *CW*, junio de 1944, p. 2.

<sup>351</sup> DiDOMIZIO, Daniel, “The Prophetic Spirituality of the Catholic Worker” en COY, P., *A Revolution of the Heart*, op. cit., p. 221.

<sup>352</sup> DOUGLASS, J., “Dorothy Day and the City of God” en *Social Justice Review*, mayo de 1961, p. 42.

auténtica o solidaridad. A Day le sorprende que se use la expresión “pobre pero honesto”; le parecería más acertada “rico pero honesto”, pues ella liga la riqueza más fácilmente a la opulencia, la trampa y el egoísmo, y pobreza liga a la austeridad, la sencillez y la generosidad<sup>353</sup>. Nuestra autora resalta los relatos evangélicos del niño que entregó los panes y los peces y de la viuda que dio todo lo que tenía en el templo como ejemplos de pequeños actos de gente pobre que en realidad tienen un gran valor<sup>354</sup>. Day admira a los pobres porque le parecen en general más generosos que los ricos; aprenden a vivir con poco y a compartir lo que tienen<sup>355</sup>. También reconoce su capacidad de aguante y su paciencia para soportar las dificultades con dignidad<sup>356</sup>.

De este modo, la pobreza es más *generosidad* que *privación*. Nuestra autora habla también de “pobreza rica”, la cual consiste en no guardarse los talentos, capacidades y productos que uno puede usar y elaborar, sino en entregarlos a la comunidad. Esta es una “pobreza” que produce “riqueza” comunitaria, mientras que el movimiento contrario es posible que produzca riqueza material a nivel personal, pero conlleva pobreza material para el grupo y espiritual para la persona<sup>357</sup>.

Al final, lo que impide a las personas *dar* es mucho más su instalación en las comodidades y los lujos que una falta real de bienes “superfluos” para compartir<sup>358</sup>. Day observa que “cuanto más tenemos más parecemos querer” y que la generosidad siempre supone una privación, de modo que abrazar la pobreza voluntaria ayuda a asumir la

---

<sup>353</sup> DAY, D., “Reflections On Work” en *CW*, marzo de 1947, p. 4.

<sup>354</sup> Juan 6, 9, Lucas 21, 1-4. Cfr. DAY, D., “Fall Appeal” en *CW*, octubre-noviembre de 1977, p. 2.

<sup>355</sup> DAY, D., “A Long Editorial But It Could Be Longer” en *CW*, febrero de 1935, p. 7.

<sup>356</sup> “DaD”, diciembre de 1936, p. 7.

<sup>357</sup> DAY, D., “Community of Brothers” en *CW*, diciembre de 1955, p. 7.

<sup>358</sup> Como observaba Luis Vives en su tiempo, “tanta fuerza han tomado los placeres y el lujo que ni la mayor hacienda es suficiente para satisfacerlos; por eso no nos atrevemos a dar a otros, para que no nos falte a nosotros”, de modo que “la causa principal por la que no practicamos la beneficencia” no es nuestra pobreza, sino “la soberbia y el amor a nosotros mismos que, cuanto más se enciende en sus llamas, tanto más apaga el amor a los demás”, VIVES, J. L., *Sobre el socorro de los pobres*, *op. cit.*, Lib. 1, Cap. VII.



privación con alegría<sup>359</sup>. De este modo, por paradójico que resulte, el *Catholic Worker* muestra que no hay que esperar a ser rico o estar en una situación acomodada para dar, sino que hay que hacerse pobre y compartir la vida con los pobres, la cual es una donación mucho mayor que la de cualquier bien material.

Para nuestra autora, por tanto, los pobres se distinguen de los ricos no solo en que tienen *menos* que estos, sino en que son capaces de dar *más* que estos. Este es el tipo de pobre voluntario al que Day aspira, que no tiene nada que ver ni con el indigente ni con el rico en cosas materiales. “La pobreza es algo interior, algo personal. Uno sólo puede juzgar la práctica de la pobreza por parte de otros por la generosidad que evidencian a la hora de dar no solo sus bienes materiales, sino su riqueza física, mental y espiritual, y la generosidad que evidencian a la hora de entregar su tiempo, el cual es la posesión más preciada de nuestra corta vida”<sup>360</sup>.

En 1946, las páginas del *Catholic Worker* traían un fragmento del libro *Verdades básicas* de Charles Péguy en el que este introducía la distinción entre pobreza y miseria (“*poverty and destitution*”)<sup>361</sup>: “Se confunde casi siempre la miseria con la pobreza. Esta confusión deriva del hecho de que la pobreza y la miseria son vecinas; sin duda son vecinas, cada una está situada al lado de una línea divisoria [que dibuja un círculo]. Todo es desgracia dentro de esa línea, la desgracia de la incerteza o la desgracia de la certeza de la miseria. La primera zona al

---

<sup>359</sup> DAY, D., “Spring Appeal”, abril de 1965, p. 2.

<sup>360</sup> “OP”, mayo de 1966, 2, 6, 8. p. 2.

<sup>361</sup> La palabra en inglés que aparece en el *Catholic Worker* es “*destitution*”, cuya definición según el *Oxford Dictionary* es “*poverty so extreme that one lacks the means to provide for oneself*” y que se traduce como “indigencia” o “miseria”. “Indigencia” se define en la RAE como “falta de medios para alimentarse, para vestirse, etc.”, y “miseria”, en su segunda acepción, como “estrechez, falta de lo necesario para el sustento o para otra cosa, pobreza extremada”. Ambas palabras son prácticamente sinónimas, pero optamos por la segunda porque entendemos que puede referirse más ampliamente a la una situación de necesidad y de falta de bienes, capacidades u oportunidades. Sin embargo pensamos que es más adecuado sustituir el vocablo inglés *destitute* por “indigente” y no por “miserio”, pues la definición del primero es “que padece indigencia” y la del segundo es “desdichado, infeliz”. Cfr. <http://www.oxforddictionaries.com/> y <http://www.rae.es/>, 2014.

otro lado de la línea es la de la pobreza, después de la cual están las sucesivas zonas de riqueza”<sup>362</sup>.

En el periódico, la diferenciación entre pobreza y miseria estaba presente desde los ejemplares de los años treinta, donde Day afirmaba: “diferenciamos entre pobreza y miseria”<sup>363</sup>, pero este artículo de Péguy favoreció la clarificación de los conceptos y la mención más frecuente de esta distinción. En el mismo ejemplar de 1946, Day declaraba: “odio la miseria”, pero esto no era óbice para seguir hablando del “el amor a la pobreza”<sup>364</sup>. El año siguiente clarificaba que al trabajador no trataba de sacarlo de su pobreza sino de su miseria. “Uno puede tener un hogar, herramientas, un cierto nivel de seguridad y seguir siendo pobre”<sup>365</sup>. Recordaba las palabras de Eric Gill: “La pobreza significa completitud sin superfluidad, integridad sin lujo”<sup>366</sup>. En definitiva, la pobreza sería la falta de lo superfluo, mientras que la miseria sería la falta de lo necesario<sup>367</sup>. Como afirma Richard Cleaver, “la pobreza voluntaria es poder”, mientras que “la miseria es impotencia total”<sup>368</sup>.

Los indigentes, frente a los pobres, son para Day todas aquellas personas que no tienen recursos mentales o espirituales para llevar una vida mínimamente digna y autónoma. No tienen la capacidad de estimularse intelectualmente ni de interactuar con otras personas de manera saludable. Los indigentes son los enfermos, los solitarios, los considerados “casos perdidos”; la miseria va de la mano de la desesperanza<sup>369</sup>.

Aunque, como sabemos, Day admiraba profundamente a Simone Weil por sus escritos y su testimonio, nunca hizo referencia a la estrecha concordancia que encontramos entre la *destitution* que

---

<sup>362</sup> PÉGUY, C., *Basic Verities*, op. cit., p. 54, cit. en *CW*, mayo de 1946, pp. 3, 6.

<sup>363</sup> DAY, D., “Funds Needed To Carry On Work in N. Y.” en *CW*, septiembre de 1939, p. 7, trad. en ZWICK, M. y L., *El Movimiento del Trabajador Católico*, op. cit., p. 146.

<sup>364</sup> “OP”, mayo de 1946, p. 2.

<sup>365</sup> DAY, D., “Reflections On Work” en *CW*, marzo de 1947, p. 4.

<sup>366</sup> QUIGLEY, M. y GARVEY, M. (eds.), *The Dorothy Day Book*, op. cit., p. 99.

<sup>367</sup> Léon Bloy atribuye esta idea a Péguy. Cfr. BLOY, Léon, *L'Invendable*, Paris, Mercure de France, 1963, p. 329.

<sup>368</sup> CLEAVER, Richard, *New heaven, new earth: practical essays on the Catholic Worker Program*, Marion, S.D., Rose Hill Books, 1993, p. 12.

<sup>369</sup> DAY, D., “Poverty and Destitution” en *CW*, abril de 1966, pp. 5, 8.

denuncia nuestra autora y el *malheur* de la francesa, algo que ha resaltado acertadamente Sande K. Jensen<sup>370</sup>. Los “*malheureux*” (que se puede traducir en español como “desdichados” y en inglés como “*afflicted*”) se caracterizan por sufrir una miseria no solo material, sino también humana. “La desdicha endurece y desespera porque imprime en el fondo del alma, como un hierro al rojo, un desprecio, una desazón, una repulsión de sí mismo, una sensación de culpabilidad y de mancha [...]. La desdicha es ante todo anónima, priva a los que atrapa de su personalidad y los convierte en cosas. Es indiferente, y el frío de su indiferencia es un frío metálico que hiela hasta las profundidades del alma a todos a quienes toca”<sup>371</sup>.

La falta de capacidad de los *malheureux* para comunicar su aflicción provoca la ignorancia y la desidia de los demás, lo cual los sume en una profunda soledad. Lo peor del *malheur*, igual que de la *destitution*, es, por tanto, la ausencia de toda comprensión, la soledad más absoluta. “Escuchar a alguien es ponerse en su lugar mientras habla. Ponerse en el lugar de un ser cuya alma se encuentra mutilada por la desgracia, o en inminente peligro de serlo, equivale a aniquilar la propia alma. Es más difícil de lo que sería el suicidio para un niño feliz de vivir. Por ello a los desgraciados no se les escucha. Están en el estado en el que se encontraría alguien a quien se le hubiera cortado la lengua y hubiera olvidado momentáneamente su lesión. [...] Por este motivo no hay esperanza para el vagabundo en pie ante el magistrado. Si a través de sus balbuceos sale algo desgarrador, que taladra el alma, no será oído por el magistrado ni por el público. Es un grito mudo”<sup>372</sup>.

Los indigentes, por tanto, necesitan urgentemente salir de la miseria, pues esta los anula y consume. Day supo ver, acertadamente, que lo que ellos necesitaban en primer término no eran bienes materiales ni un programa de rehabilitación, sino lo que Simone Weil

---

<sup>370</sup> JENSEN, Sande Kelsey, *Heaven's Hinge: An exploration of Dorothy Day's Devotion to the Undeserving Poor*, tesis de master, St. Francis, WI, Saint Francis Seminary, 1997, pp. 97-116.

<sup>371</sup> WEIL, S., *Pensamientos desordenados*, Madrid, Trotta, 1995, pp. 64 y 66 (*Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, París, Gallimard, 1962).

<sup>372</sup> WEIL, S., “La persona y lo sagrado”, *op. cit.*, pp. 34-35.

llamaba “atención creadora”<sup>373</sup>: que alguien los reconociera como personas, estuviera dispuesto a escucharlos y les ofreciera compañía. Solo así podrían librarse, poco a poco, de su autodesprecio y su profunda soledad.

En este sentido, Wuller pone en relación la importancia que para Day tiene la comunidad con su rechazo de la miseria, porque esta “aísla a los hombres” y provoca la incapacidad para participar en el grupo “debido a la destrucción del espíritu humano”<sup>374</sup>. La soledad y la miseria se presentan para Day como los dos grandes males de la sociedad estadounidense<sup>375</sup>.

Por otro lado, observamos también una conexión entre el concepto de “indigentes” y el de “pobres no-merecedores”. Aunque en la mayoría de los casos se tratará de las mismas personas, los dos conceptos responden a enfoques distintos: cuando habla de “indigentes”, nuestra autora se refiere a una situación personal de quienes sufren la miseria; cuando habla de “no-merecedores”, lo hace en relación a la actitud que toma el que ofrece su ayuda a estas personas.

Otra conexión que se da es que la pobreza voluntaria (y también involuntaria) vivida en las casas de hospitalidad en muchas ocasiones no es fácilmente distinguible de la miseria. Nuestra autora debe reconocer en más de una ocasión que la pobreza voluntaria trae inevitablemente miseria, porque faltan, ya no los bienes superfluos, sino también los bienes necesarios: “Nuestra pobreza no es una pobreza rígida ni pesada, porque tenemos la seguridad que nos da vivir juntos. Pero esa convivencia generalmente es dura. Aglomeración de camas, muchas cosas pasando al mismo tiempo, gente durmiendo en el suelo, ausencia de facilidades para bañarse, solo agua fría. Estas son las dificultades. Pobreza significa falta de pintura, significa chinches,

---

<sup>373</sup> WEIL, S., *A la espera de Dios*, Madrid, Trotta, 2000, p. 92 (*Attente de Dieu*, París, Fayard, 1966).

<sup>374</sup> DAY, D., “Poverty is the Face of Christ” en *CW*, diciembre de 1952, p. 7.

<sup>375</sup> WULLER, M., *Dorothy Day’s Implicit Theology of the Laity*, *op. cit.*, p. 100.

cucarachas, ratas y una constante lucha contra esto. Pobreza significa falta de jabón y de productos de limpieza”<sup>376</sup>.

#### a) El consumo responsable

Como apuntábamos al principio de este apartado, la pobreza voluntaria, además de ser una opción personal, es una contestación clara a la mentalidad capitalista, materialista y consumista que imperaba en los años de actividad de nuestros autores. En los años veinte, Estados Unidos era un país próspero, cuya economía crecía ininterrumpidamente desde la Gran Guerra. Se instaló la idea de que todos podían formar parte de esa prosperidad, así que el americano medio empezó a pedir préstamos, o más bien a aceptar las succulentas ofertas de préstamos para comprarse las cosas que de momento no podía permitirse, pero que sabía que en poco tiempo estarían dentro de sus posibilidades. Con el dinero prestado, los estadounidenses se compraban los bienes que producían de manera creciente: radios, frigoríficos y, sobre todo, coches<sup>377</sup>. 1929 se estrenó como un año de prosperidad sin precedentes: la tasa de desempleo era del 3,2%, un récord histórico, y las acciones en bolsa habían triplicado su valor desde 1922<sup>378</sup>.

Para esta subida del consumo, además de la facilidad para adquirir un préstamo, fue esencial la influencia de una nueva industria: la publicidad. Las agencias publicitarias diseñaban campañas que trataban de convencer al consumidor de que sus productos aumentarían su estatus y los harían más atractivos<sup>379</sup>. Unido a esto, empezaron a fabricarse productos con obsolescencia programada, con lo que los caprichos y superfluidades se conseguían vender como auténticas

---

<sup>376</sup> DAY, D., “Funds Needed To Carry On Work in N. Y.” en *CW*, septiembre de 1939, p. 7, trad. en ZWICK, M. y L., *El Movimiento del Trabajador Católico*, op. cit., p. 146.

<sup>377</sup> RAUCHWAY, E., *The Great Depression & the New Deal*, op. cit., p. 12 y HIMMELBERG, Robert F., *The Great Depression and the New Deal*, Westport, CN, Greenwood Press, 2001, p. 5.

<sup>378</sup> HIMMELBERG, R., *The Great Depression and the New Deal*, op. cit., p. xvii.

<sup>379</sup> *Ibid.*, p. 5.

necesidades. Esto es lo que denunciaba Dorothy Day cuando hablaba del “consumismo hedonista”<sup>380</sup>, que no es el *selfinterest* ilustrado o racional, que había dominado en los primeros siglos del capitalismo, sino que consiste en la exaltación de las pasiones, el deseo y el placer<sup>381</sup>. Nuestra autora identifica como responsable de este hedonismo a la publicidad, porque se dedica a “inculcar en los demás los deseos despreciables de satisfacer algo por lo que deben vender su libertad y su honor”<sup>382</sup>. “[E]l mundo dice: si tienes deseos, satisfácelos, pues tienes los mismos derechos que los más ricos y poderosos. No tengas miedo de satisfacer e incluso multiplicar tus deseos”<sup>383</sup>. En esto consiste la aparición del *homo oeconomicus*: lo que cuenta en la economía capitalista es el crecimiento y enriquecimiento indefinidos, y no la satisfacción de las necesidades (diferenciadas de los deseos)<sup>384</sup>. Day resalta, efectivamente, que se promueve deliberadamente la confusión de la necesidad y el deseo, y que esta es una de las grandes traiciones que la ciencia económica ha hecho a los pobres: decir que las necesidades son ilimitadas, cuando en realidad son los caprichos y los deseos los que son ilimitados. Esta “traición” queda resumida en la frase de un publicista de la época: “todo americano nacido en libertad tiene el derecho de elegir cuáles son sus necesidades”<sup>385</sup>. En la sociedad próspera de los años veinte, por tanto, se volvía absurdo trazar una línea entre las necesidades y los lujos<sup>386</sup>.

Como explica Eric Rauchway, con el triunfo de los préstamos para cubrir “caprichos”, más que “necesidades” de consumo, y las inversiones especulativas, Estados Unidos se encontró en la situación de que “demasiada gente había pedido prestado demasiado dinero para propósitos improductivos” y que “apenas quedaban inversiones

---

<sup>380</sup> “OP”, diciembre de 1948, p. 2.

<sup>381</sup> Cfr. BALLESTEROS, J., “Escuela neoclásica, valores y derechos”, *op. cit.*, p. 253.

<sup>382</sup> DAY, D., “Poverty Is to Care And Not to Care” en *CW*, abril de 1953, p. 5.

<sup>383</sup> DAY, D., “Notes By The Way” en *CW*, marzo de 1944, p. 2.

<sup>384</sup> BALLESTEROS, Jesús, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid, Tecnos, 2000, p. 28.

<sup>385</sup> RAUCHWAY, E., *The Great Depression & the New Deal*, *op. cit.*, pp. 14-15.

<sup>386</sup> MARCHAND, R., *Advertising the American Dream*, Los Angeles, CA, University of California Press, 1985, p. 160.

fiables”<sup>387</sup>. Con el *crack* de la bolsa, quienes más perdieron fueron los que, por estas prisas y falta de criterio, habían pedido préstamos de manera irresponsable y apostado por inversiones improductivas, lo cual acabó en su ruina.

En la crisis de los años treinta, en efecto, se puso en evidencia que muchas personas habían tomado malas decisiones económicas que las dejaron con deudas que no podían pagar o en la ruina completa. Los desahucios se sucedían con mucha frecuencia, y el *Catholic Worker*, por iniciativa de Dorothy Day, llevó a cabo una importante labor de defensa del derecho a la vivienda. Para nuestra autora, más allá de las obligaciones económicas, todas las personas deben tener la posibilidad de cobijarse en un lugar digno, y todas, especialmente las familias con niños pequeños, necesitan un espacio que puedan considerar su hogar. Siguiendo la obra de misericordia “dar cobijo al que no tiene hogar”, además de la conocida labor de hospitalidad del movimiento y los artículos en el periódico, se prestó apoyo a las acciones para evitar los desahucios, como las protestas pacíficas o el asesoramiento legal, y se destinaron algunos fondos a proporcionar dinero a las familias para que pudieran cubrir sus gastos y evitaran su desahucio, o, si este ya se había producido, pudieran pagarse un alquiler<sup>388</sup>.

En los años posteriores a la crisis, estos problemas se redujeron considerablemente, pero Day observaba que seguía existiendo la mentalidad que llevaba a las personas a endeudarse por encima de sus posibilidades. En los años de la crisis el *Catholic Worker* había atacado las consecuencias de las malas prácticas de consumo; en los años de prosperidad debía atacar sus causas. La generación que llegó a la edad adulta tras la Segunda Guerra Mundial disfrutó de los más altos estándares materiales de vida a nivel mundial<sup>389</sup>, pero Day no podía evitar preguntarse de qué modo y a qué precio se disfrutaba de este

---

<sup>387</sup> RAUCHWAY, E., *The Great Depression & the New Deal*, *op. cit.*, p. 18.

<sup>388</sup> Este trabajo se llevó a cabo principalmente a través de unos grupos llamados *Neighborhood Councils*, promovidos directamente por el *Catholic Worker*. Cfr. DAY, D., “Neighborhood Council In Action” en *CW*, septiembre 1933, p. 2, “Neighborhood Council Aids Eviction Victims” en *CW*, octubre de 1933, p. 8, “DaD”, noviembre de 1933, pp. 1, 2, S. f., “Must evictions continue? Sign Pledge in Opposition” en *CW*, noviembre de 1933, 4 y “Housing” en *CW*, diciembre de 1933, p. 6.

<sup>389</sup> EDSFORTH, R., *The New Deal*, *op. cit.*, p. 7.

nivel de vida mayor que ningún otro en la historia. Nuestra autora observaba la gran cantidad de familias que hasta hacía poco eran pobres y que ahora “se exceden con las deudas a base de dedicarse a pagar préstamos bancarios [...] para tener dos coches [...], que buscan trabajos que les ayuden a pagar esos préstamos, [incluso] recurriendo al pluriempleo”, que tienen “nevera, congelador, lavadora, secadora y todas las cosas que les ahorran esfuerzos y les ayudan a tener energía en el trabajo; y finalmente una televisión para tener a los niños callados, niños a los que se les ha privado de una madre, un padre y un hogar”<sup>390</sup>.

Mucha gente que vivía en los barrios pobres era capaz de hacer esta reflexión a la vista de cómo habían cambiado las condiciones de vida entre los años treinta y los cincuenta. Pero nuestra autora trata de ir más allá y no dedicarse simplemente a culpar a los pobres por sus comportamientos irresponsables. Ella critica vehementemente el materialismo difundido por la sociedad capitalista, que une la riqueza material con la felicidad personal. Si se entiende que la riqueza y la felicidad están unidas por una relación directa de causa-consecuencia, el valor de la riqueza se acaba poniendo en el primer puesto de los fines personales a alcanzar<sup>391</sup>. Recuerda que la industria audiovisual, donde todo parece estar destinado a propagar la mentalidad consumista, que “se concentra en incrementar los deseos del hombre por el lujo, por el dinero y por las cosas que el dinero puede comprar”<sup>392</sup>, es el sujeto que tiene la mayor parte de culpa. “Culpamos a los publicistas, a las empresas de préstamos hipotecarios, a las tiendas baratas, a la radio y al cine”<sup>393</sup>; “¡Los publicistas, la radio y la televisión son los ladrones de los pobres, los verdaderos culpables!”<sup>394</sup>

---

<sup>390</sup> “OP”, octubre de 1959, p. 2.

<sup>391</sup> En esto nuestra autora se inspira también en parte en Eric Gill, que había escrito en 1941: “El hombre está hecho para la felicidad, no para la riqueza, y ambas son enteramente independientes una de otra e incluso perjudiciales la una para la otra”. GILL, E., *Autobiography, op. cit.*, p. 297.

<sup>392</sup> “OP”, enero de 1950, p. 8.

<sup>393</sup> DAY, D., “More About Holy Poverty. Which Is Voluntary Poverty” en *CW*, febrero de 1945, p. 2.

<sup>394</sup> “OP”, septiembre de 1959, p. 6.



La condena de la usura en este contexto se hace concreta, pues además de todas las objeciones históricas y morales que se pueden hacer al préstamo a interés, está el enorme perjuicio que causa en las personas que, por su ignorancia o su mal criterio económico, acaban asfixiadas por las deudas. El drama que provoca la conjunción del materialismo, el consumismo y la posibilidad de compra a plazos es que mucha gente acaba poseyendo lo superfluo, pero no lo necesario: “Este es un país tan rico que el lujo se ha desarrollado en detrimento de las necesidades, e incluso los indigentes participan del lujo”<sup>395</sup>. “Ese es el problema. Estamos dispuestos a abandonar las necesidades por tal de mantener los lujos”<sup>396</sup>. Una parte importante de la población queda “golpeada por la pobreza pero bañada en el lujo, disfruta de todo lo que disfrutaban los ricos, pero está asediada por los pagos que tiene que realizar”<sup>397</sup>. La publicidad y el préstamo a interés forman, por tanto, una alianza malévola que se aprovecha de la situación de las personas con menos recursos, pues les inculca el consumismo y les ofrece la posibilidad de comprar televisores, lavadoras, coches, etc. a plazos. Se les dan facilidades aparentes de pago que siempre acaban siendo más perniciosas. El consumismo es una “prisión” en la que los pobres cumplen condena de por vida<sup>398</sup>. Ante esto, el ideal de pobreza del *Catholic Worker* apuesta por revalorizar las cosas que realmente hacen felices a las personas: “No queremos lujos. Queremos tierra, pan, trabajo, niños y las alegrías de la comunidad y la oración”<sup>399</sup>.

Nuestra autora ofrece la pobreza voluntaria a todos: para las clases acomodadas, esta consiste en un ejercicio de responsabilidad y solidaridad; para los pobres, puede ser beneficiosa para ellos mismos. En la sociedad consumista, en que se anima a la gente a comprar cosas que no necesita, a gastar más de lo que tiene y a endeudarse, Day

---

<sup>395</sup> DAY, D., “Poverty Is the Pearl of Great Price” en *CW*, julio-agosto de 1953, p. 7.

<sup>396</sup> “OP”, marzo de 1955, p. 4.

<sup>397</sup> “OP”, octubre de 1959, p. 2.

<sup>398</sup> DAY, D., “Thoughts After Prison” en *Liberation*, septiembre de 1957, p. 5. (DD-CW, D-7, box 1)

<sup>399</sup> DAY, D., “Beyond Politics” en *CW*, noviembre de 1949, p. 2.

recuerda que con lo necesario se puede ser feliz y que además esto ayuda a no quedar ahogado por las deudas<sup>400</sup>.

Añadido a los perjuicios que el consumismo causa en su país, Dorothy Day, desde una perspectiva global, denuncia que el estilo de vida americano provoca una desigualdad y una pobreza mucho mayores fuera de sus fronteras. Incluso en las épocas de mayor aceptación del capitalismo Day defenderá que este, a nivel mundial, produce más desigualdad que riqueza. “Aquí, en Estados Unidos, estamos los ricos que nos sentamos al banquete, y el resto del mundo, Asia, India y África, son el Lázaro que se sienta a la puerta”<sup>401</sup>. Lo primero que se debe hacer es “admitir que nuestro llamado estilo de vida americano ha significado grandes desigualdades, y sin duda existe una gran masa de pobres y desempleados que necesitan ayuda en este país y en el extranjero”<sup>402</sup>.

Para no caer en el consumismo es muy importante lograr una actitud de desapego o indiferencia hacia lo material, de “desprendimiento”<sup>403</sup>. Day aconseja: “estate suficientemente cerca de las personas como para que lo material te sea indiferente”<sup>404</sup>.

Para lograr este “desprendimiento”, el primer paso es trazar una línea que divida claramente las necesidades de los caprichos, frente a la confusión creada por la publicidad. Los “bienes necesarios para llevar una buena vida” no son “congeladores eléctricos, linóleo con incrustaciones, radios, coches”, sino que es suficiente con una propiedad “que sea apropiada para el hombre, un pedazo de tierra para cultivar, espacio para una familia, privacidad, trabajo [y] oportunidad

---

<sup>400</sup> DAY, D., “Poverty Is to Care And Not to Care” en *CW*, abril de 1953, p. 5.

<sup>401</sup> Lucas 16, 19-31. “OP”, febrero de 1953, p. 4.

<sup>402</sup> DAY, D., “Where Are The Poor?” en *CW*, enero de 1955, p. 6.

<sup>403</sup> HUXLEY, Aldous cit. en “The Ideal Man” en *CW*, abril de 1962, p. 8. Aldous Huxley (1894-1963) encuentra que el ideal de “desprendimiento” está presente, además de en el cristianismo, en otras religiones y corrientes, como el budismo, el hinduismo, el taoísmo o la filosofía estoica. Cfr. HUXLEY, Aldous, *El fin y los medios. Una encuesta acerca de la naturaleza de los ideales y de los métodos empleados para su realización*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, pp. 10-12 (*Ends and Means: An Inquiry Into the Nature of Ideals and Into the Methods Employed for Their Realization*, New Brunswick, NJ, Transaction Publishers, 1937).

<sup>404</sup> DIETRICH, Jeff y POLLACK, Susan, “Dorothy Holds Forth” en *Catholic Agitator*, Los Angeles, diciembre de 1971, p. 2. (DD-CW, D-8, box 1)

para la educación”, una educación que no sea la que se da en las escuelas de negocios, orientada al materialismo, sino que forme a las personas integralmente<sup>405</sup>. Day recomienda “entregar lo que uno no necesita, vivir solo con lo esencial”<sup>406</sup> y lo esencial es “lo que es necesario para desarrollar la vocación de cada uno”, o dicho de otro modo, las herramientas necesarias para trabajar<sup>407</sup>. Desde este punto de vista tiene sentido un cierto apego a los bienes materiales, siempre que sean vistos como medios y no como fines en sí mismos. Un campesino puede tener apego a sus útiles de labranza, o un músico a su instrumento, o un académico a sus libros, porque son las herramientas que les ayudan a realizar su actividad. Lo importante es su trabajo, que ofrecen para el bien común, no las herramientas; pero estas son necesarias para que aquel se pueda realizar. Los bienes necesarios para Day son: “Una máquina de escribir, un bolígrafo, libros y una cama”. Pero uno puede vivir incluso sin estas cosas, y, es más, si se ve privado de ellas, “debe agradecer a quien le priva”<sup>408</sup>.

Además de esta actitud de no-apego y no-consumismo, la pobreza voluntaria debe llevar también al consumo responsable. El consumo responsable tiene dos vertientes: Peter Maurin enfatizaba la idea de “consumo local”, y Dorothy Day lo que en las décadas recientes se ha venido a llamar “comercio justo”<sup>409</sup>.

En cuanto a la primera vertiente, Maurin solía decir: “come lo que cultivas y cultiva lo que comes”<sup>410</sup>, lo cual es un ideal que solo se puede alcanzar en una granja que funcione de manera independiente. Si no se logra esto, nuestro autor aboga por la “vida regional”. “Esto significa prescindir de té, café, cacao, pomelo, piña, etc., de cosas que

---

<sup>405</sup> “OP”, octubre de 1946, p. 6.

<sup>406</sup> Day citada en McCARTHY, Colman, “Colman McCarthy on Dorothy Day” en *The New Republic*, 24 febrero de 1973, p. 30. (DD-CW, D-8, box 1)

<sup>407</sup> DAY, D., “We Know What Poverty Is” en *Witness*, 4 de diciembre de 1966, p. 3. (DD-CW-D-7-box 2)

<sup>408</sup> DAY, D., “Workers of the World Unite” en *CW*, mayo de 1958, p. 11.

<sup>409</sup> La asociación *Fairtrade International*, la más importante en la promoción del comercio justo, se fundó en 1997 como resultado de la fusión de diversas asociaciones nacionales fundadas entre finales de los años ochenta y principios de los noventa. Cfr. <http://www.fairtrade.net/>, 2014.

<sup>410</sup> MAURIN, P., cit. en DAY, D., “Death of an Apostle” en *CW*, junio de 1949, p. 6.

no crecen en la región en la que uno vive”<sup>411</sup>. Conocemos la importancia que para Day tiene el alimento, especialmente cuando se comparte, pero ella recuerda que este aprecio por la comida no debe llevar a comer exquisiteces ni a obtener más de lo necesario para alimentarse<sup>412</sup>. Para nuestros autores, lo ideal sería poder conocer el camino que sigue un producto desde que se cultiva hasta que llega a la mesa, y esto se vuelve más difícil cuanto más lejos está su origen. Con el comercio local uno puede informarse del lugar de procedencia del producto e incluso llegar a saber cuáles son las condiciones de trabajo para su recolección o elaboración, como Dorothy Day hacía en sus numerosos viajes, donde visitaba plantaciones y fábricas<sup>413</sup>.

El comercio justo, por su parte, se centra en las condiciones de trabajo de quienes se dedican a la cosecha o fabricación de un producto, siguiendo a Gandhi, que afirma que es “inmoral” comprar y usar artículos fabricados con trabajo esclavo<sup>414</sup>. El periódico *Catholic Worker* recomendaba a sus lectores que preguntaran en su cafetería o restaurante habitual al camarero o camarera sobre su trabajo y su sueldo, y si tenía permitido sindicarse; también que se informaran cuando vieran un piquete en un negocio, pues como consumidores tenían un gran poder a la hora de que los trabajadores fueran escuchados<sup>415</sup>. Dorothy Day insta al boicot de las empresas que exploten a sus empleados: “evitemos comprar un producto que venga de una fábrica donde las ‘necesidades’, más que las ‘demandas’ de los trabajadores, no se respeten”<sup>416</sup>.

Nuestra autora considera muy importante unir esta vertiente del consumo responsable a un “menor consumo” o austeridad, que en realidad no es otra cosa que pobreza voluntaria. Muchas comidas y bebidas que son “innecesarias” y “solo alegran el paladar”, como

---

<sup>411</sup> Cfr. DAY, D., “Poverty and Pacifism” en *CW*, diciembre de 1944, p. 7.

<sup>412</sup> DAY, D., “Notes By The Way” en *CW*, marzo de 1944, p. 2.

<sup>413</sup> Cfr. DAY, D., “Poverty and Pacifism” en *CW*, diciembre de 1944, p. 7.

<sup>414</sup> GANDHI, Mahatma, *India of my dreams, op. cit.*, p. 73.

<sup>415</sup> S. f., “What You Can Do for Social Justice” en *CW*, julio-agosto de 1933, p. 1. Esto se demostró, por ejemplo, en el boicot liderado por los *United Farm Workers*. Cfr. pp. 119-120 de la presente tesis.

<sup>416</sup> “OP”, abril de 1957, p. 6.

“cigarrillos, licor, café, té, dulces, refrescos”<sup>417</sup> se producen en países empobrecidos. Day recomienda, ante la sospecha razonable de que los trabajadores estén en malas condiciones, dejar de consumir estos productos en la medida de lo posible. “No deberíamos comer comida producida en estas condiciones. No deberíamos fumar, no sólo porque es un hábito inútil sino también porque el tabaco agota el suelo y empobrece al agricultor, y lleva consigo que las mujeres y los niños trabajen en los campos. La pobreza significa tener [...] ropa que haya sido fabricada bajo condiciones de trabajo decentes, sueldos y horarios apropiados, etc. [...] Teniendo en cuenta las condiciones en las fábricas de lana, sería mejor criar nuestra propia oveja, o cabras de angora, o conejos, y [tener] nuestra propia tejedora y cosernos nuestras propias mantas, medias y trajes”<sup>418</sup>. La pobreza como consumo responsable significa también “no montar sobre el caucho [ir en coche] mientras prevalecen condiciones de trabajo horribles en la industria del caucho. [...] La pobreza significa no montar en raíles [ir en tren] mientras existen malas condiciones en las minas de carbón y de acero. [...] Los ferrocarriles se han construido sobre el robo y la explotación”<sup>419</sup>.

En los años cincuenta, sesenta y setenta, Day constataba que las ideas de pobreza voluntaria y austeridad en el consumo eran increíblemente difíciles de defender. “En el momento en que empiezas a hablar de privarte de cigarros (y de ceniceros), de chicles y de bebidas de cola y (si es que te lo puedes permitir) de equipos de televisión, te llaman jansenista, maniqueo, negativo, hereje desviacionista, y oponente tanto de la clase obrera como de la Iglesia. Si gritas en favor de la tierra, del hogar, de las herramientas y de una buena vida natural para los pobres, sin la cual una buena vida sobrenatural es imposible, entonces eres o un escapista que habita en una torre de marfil o un comunista disfrazado que trata de destruir la propiedad”<sup>420</sup>. Estas críticas se debían, además de al triunfo de la mentalidad consumista, a la constatación, incluso de los lectores que no estuvieran impregnados de ella, de que era prácticamente imposible poner en práctica las

---

<sup>417</sup> DAY, D., “Notes By The Way” en *CW*, marzo de 1944, p. 1.

<sup>418</sup> DAY, D., “Poverty and Pacifism” en *CW*, diciembre de 1944, p. 7.

<sup>419</sup> *Ibid.*

<sup>420</sup> DAY, D., “Poverty Without Tears” en *CW*, abril de 1950, p. 3.

acciones que el *Catholic Worker* proponía. Esto pone de relieve la necesidad de ese cambio radical por el que nuestros autores claman, pues el mundo se ha vuelto un lugar en el que es demasiado difícil consumir responsablemente. Sin embargo, como siempre, la idea del *Catholic Worker* es apuntar a un horizonte y llevar a cabo pequeñas acciones en esa dirección sin desalentarse.

La pobreza voluntaria y el consumo responsable son necesarios no solo para el bienestar propio y el de los trabajadores implicados en una cadena de producción, sino para lograr la justicia a nivel mundial. Day recuerda las palabras de Gandhi, que suscribe completamente: “la naturaleza produce diariamente lo suficiente para nosotros, y si cada uno tomara solo lo necesario para él mismo, y nada más, no habría miseria en este mundo, ni nadie moriría de hambre en este mundo”<sup>421</sup>.

En definitiva, el consumo responsable y la austeridad son importantes, primero como ejercicio personal, pero más importante como medio para ayudar a los demás. “Si comemos menos, otros pueden tener más. Si pagamos menos alquiler, podemos pagar el alquiler de una familia desalojada. Si vestimos ropas viejas, podemos vestir a otros”<sup>422</sup>; “al vivir en pobreza voluntaria podemos ayudar a mucha gente en nuestra comunidad”<sup>423</sup>.

En el año que marcaba dos décadas de funcionamiento del *Catholic Worker*, Day afirmaba que la pobreza seguía presentándosele como una idea “extraña y esquiva”: “Hace veinte años que intento escribir sobre ella, sobre sus alegrías y sus tristezas, y probablemente podría seguir escribiendo otros veinte sin transmitir como me gustaría los sentimientos que suscita en mí. Condeno la pobreza y la recomiendo; la pobreza es a la vez simple y compleja; es un fenómeno social y un

---

<sup>421</sup> GANDHI, M., *India of my dreams*, *op. cit.*, p. 72, cit. en “Reflections on the Fall of Adam”, *CW*, marzo de 1962, p. 1.

<sup>422</sup> DAY, D., “Notes By The Way” en *CW*, enero de 1944, p. 7.

<sup>423</sup> DAY, D., “Hutterite Communities” en *CW*, julio-agosto de 1969, p. 1.

asunto personal. Es una paradoja<sup>424</sup>. Por tanto, la pobreza es a la vez “un misterio, una alegría y una paradoja”<sup>425</sup>.

La conclusión a la que llega nuestra autora es que la pobreza voluntaria es un *medio para amar*. Day, recordando los principales mandamientos cristianos, amar a Dios y amar al prójimo, reconoce en la pobreza el mejor medio para sentir y transmitir ese amor: “Una de las únicas maneras por las que podemos mostrar nuestro amor a Dios es por el amor a nuestros semejantes, y el único modo en que podemos mostrar esto es con nuestra ‘compasión’, la cual significa ‘sufrir con’. De ahí surge la pobreza voluntaria”<sup>426</sup>. Es decir, la pobreza voluntaria se deriva del reconocimiento de que el amor a los pobres es amor a Dios, y de que la mejor manera de amar es compadecerse y compartir: “No sé cómo amar a Dios si no es amando a los pobres. No sé cómo servir a Dios si no es sirviendo a los pobres”<sup>427</sup>.

Como apuntábamos, la pobreza es un medio para un fin, “no un fin en sí mismo”<sup>428</sup>. La pobreza no es buena *en sí*, sino que es buena en la medida en que ayuda a estar cerca de los pobres. “La pobreza [voluntaria] es buena porque nos ayuda a compartir la pobreza de los otros; los conocemos y de este modo los amamos más. Además, al abrazar la pobreza podemos darnos a los demás”<sup>429</sup>.

El ideal de pobreza voluntaria se relaciona íntimamente con el pasaje de Mateo 25: “A través de los pobres alcanzamos nuestra salvación”. A pesar de que la pobreza será siempre para nuestra autora un misterio, este queda de algún modo resuelto con esta referencia a la identificación de los pobres con Jesucristo: “El misterio de los pobres es el siguiente: Que ellos son Jesús, y que lo que haces por ellos lo haces por Él. Es la única manera que tenemos de conocer y de creer en

---

<sup>424</sup> DAY, D., “Little by Little” en DAY, D., (ELLSBERG, R., ed.), *Selected Writings*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 2005, p. 277.

<sup>425</sup> DAY, D., “Soup, Bread and Smiles” en *The Grail*, diciembre de 1953, p. 36.

<sup>426</sup> “OP”, marzo de 1948, p. 1.

<sup>427</sup> DAY, D., “Dire Need of Hospitality House For Christ's Poor!” en *CW*, junio de 1950, p. 1.

<sup>428</sup> DAY, D., “Funds Needed To Carry On Work in N. Y.” en *CW*, septiembre de 1939, p. 7, trad. en ZWICK, M. y L., *El Movimiento del Trabajador Católico*, *op. cit.*, p. 146.

<sup>429</sup> DAY, D., “Notes By The Way” en *CW*, enero de 1944, p. 7.

nuestro amor. El misterio de la pobreza es que al compartirla, volviéndonos pobres dando a los demás, aumentamos nuestro conocimiento y creencia en el amor”<sup>430</sup>.

---

<sup>430</sup> DAY, D., “Editorial: The Mystery of the Poor” en *CW*, abril de 1964, p. 8, trad. en ZWICK, M. y L., *El Movimiento del Trabajador Católico*, *op. cit.*, p. 47.



## CAPÍTULO IV. PERSONA Y BIEN COMÚN

### 1. El personalismo del *Catholic Worker*

Todos los trabajos dedicados al *Catholic Worker* o sus fundadores contienen una mención al personalismo, y la mayoría de ellos resalta la enorme importancia que esta corriente filosófica ha tenido en el movimiento<sup>1</sup>. De hecho, no es aventurado decir que el personalismo es *lo que define* al *Catholic Worker*<sup>2</sup>.

Desde el día en que conoció a Dorothy Day, Peter Maurin calificaba su mensaje y su programa de “personalista”<sup>3</sup>. La primera

---

<sup>1</sup> Aunque en algunas ocasiones llamamos al personalismo “filosofía”, partimos de la definición que Emmanuel Mounier hace del “personalismo”. Tanto él como otros importantes personalistas se han resistido a considerar el personalismo una “filosofía” o un sistema de pensamiento cerrado y definido. El francés prefiere llamar “personalista a toda doctrina, a toda civilización que afirma el primado de la persona humana sobre las necesidades materiales y sobre los mecanismos colectivos que sustentan su desarrollo. [...] El personalismo no es para nosotros más que un santo y seña significativo, una cómoda designación colectiva para doctrinas distintas. [...] El personalismo no anuncia, pues, la creación de una escuela, la apertura de una capilla, la invención de un sistema cerrado. Testimonia una convergencia de voluntades y se pone a su servicio, sin afectar su diversidad, para buscar los medios de pesar eficazmente sobre la historia”, MOUNIER, E., *Manifiesto al servicio del personalismo*, *op. cit.*, p. 9.

<sup>2</sup> Cfr. PURPURA, M., *Dorothy Day: Legacy of a Catholic Radical*, Senior Honors Thesis, Middletown, CT, Wesleyan University, 1984, p. 38, LEBRUN, J., *The Role of the Catholic Worker Movement*, *op. cit.*, p. 16, McCLOSKEY, M., *The Diversity of Opinion*, *op. cit.*, p. 42, WULLER, M., *Dorothy Day's Implicit Theology of the Laity*, *op. cit.*, p. 64, ANDERSON, R., *The Character and Communication of a Modern-Day Prophet*, tesis doctoral, Eugene, OR, University of Oregon, 1979, p. 98, SANDBERG, John Stuart, *The Eschatological Ethic of The Catholic Worker*, tesis doctoral, Washington, D. C., Catholic University of America, 1979, p. 25, STATNICK, R., *Dorothy Day's Religious Conversion*, *op. cit.*, p. 256, VALENTA, M., *The Radical Folly of Love*, *op. cit.*, pp. 211-215, HALADAY, Diana J., *Integral Leadership: A Case Study of Dorothy Day's Leadership of the Catholic Worker Movement*, tesis doctoral, Fielding Graduate University, Santa Barbara, California, 2006, p. 205, MARSH, S., *Religious Women in Modern American Social Reform*, *op. cit.*, p. 150, WROBLESKI, J., *The Limits of Hospitality*, *op. cit.*, p. 130 y MERRIMAN, Brigid O'Shea, *Searching for Christ: The Spirituality of Dorothy Day*, South Bend, IN, University of Notre Dame Press, 1994, pp. 52-72.

<sup>3</sup> MAURIN, P., cit en DAY, D., “Peter's Program” en CW, mayo de 1955, p. 2.

mención al personalismo, sin embargo, aparece en el periódico un año después de su fundación, en el ejemplar de julio y agosto de 1934, donde Maurin habla de la necesidad de promover el “personalismo amable”<sup>4</sup>. En muchos otros de sus ensayos aparece la misma expresión, la cual se relaciona con la especial comprensión del *anarquismo* que veremos que presenta Maurin, que consiste en no compeler sino en liderar con el ejemplo. Como explicaba un autor anónimo en el año siguiente, el “personalismo amable” es “llevar una vida en la que la gente no hace las cosas por compulsión, sino por su propio libre albedrío”<sup>5</sup>.

Como trataremos de demostrar, el “personalismo” del *Catholic Worker* bebe directamente del personalismo francés, y tiene muchos puntos en común con el pensamiento de Emmanuel Mounier (1905-1950) y la reflexión que este promovió en la revista *Esprit*<sup>6</sup>.

La primera vez que aparece una mención al movimiento personalista francés en el periódico *Catholic Worker* es en febrero de 1935. En todos los ejemplares había una sección de reseñas de libros y publicaciones católicas. En este, un colaborador, A. H. Coddington, citaba un artículo que aparecía en la revista irlandesa *Dublin Review*, escrito por Nikolái Berdiáyev, que se titulaba “La joven Francia y la justicia social”. En este artículo, Berdiáyev hablaba de los movimientos que se estaban formando en torno a las revistas *Esprit*, *Ordre Nouveau* y *Troisième Force*, que, en sus palabras, “rechazan el materialismo capitalista y comunista, y buscan un nuevo orden espiritual de paz”<sup>7</sup>. Luke Stocking sugiere que este artículo fue el que hizo que Maurin se fijara en el movimiento que Emmanuel Mounier estaba poniendo en marcha<sup>8</sup>. Es cierto que el artículo de Coddington era el primero que hablaba de estos grupos franceses, pero, como apuntábamos, un año antes Maurin ya había usado la palabra

---

<sup>4</sup> MAURIN, P., “The Common Good” en *CW*, julio-agosto de 1934, p. 3.

<sup>5</sup> S. f., “Dialogue on Rules” en *CW*, septiembre de 1935, p. 5.

<sup>6</sup> Cfr. <http://www.esprit.presse.fr/>, 2014.

<sup>7</sup> BERDIÁYEV, N., “Young France and Social Justice” en *Dublin Review* 196, nº 392 (1935), p. 41.

<sup>8</sup> STOCKING, Luke, *When The Irish Were Irish: Peter Maurin and the Green Revolution*, Toronto, University of St. Michael’s College, UMI dissertation Services, 2007, p. 85.

“personalismo”, lo cual nos hace pensar que, si bien podía no conocer los nombres propios de los protagonistas, sí estaba al tanto de la *corriente* personalista.

En el mes siguiente, el *Catholic Worker* ya se había hecho con varios ejemplares de *Esprit*, revista que consideraba “una deliciosa publicación mensual, algo por lo que dar gracias a Dios”, y comentaba del grupo que Mounier había reunido alrededor de la revista: “Se oponen al individualismo materialista del capitalismo, al materialismo colectivista del marxismo y al pseudo-espiritualismo fascista, y abogan, por medio de la revolución personalista pacífica, al retorno a una sociedad basada en el hombre integral (*the whole man*)”<sup>9</sup>. *Esprit* era considerada “probablemente la revista más importante de nuestro tiempo”<sup>10</sup>.

En septiembre de 1936 aparece un importante artículo anónimo, que ofrece la primera explicación de lo que, a raíz del conocimiento de *Esprit*, se entiende por *personalismo* (y donde vemos que ya se liga esta idea con lo *comunitario*): “Estamos trabajando por la revolución comunitaria para oponernos tanto al rudo individualismo de la era capitalista como al colectivismo de la revolución comunista. Trabajamos por la revolución personalista porque creemos en la dignidad del hombre [...]. Somos personalistas porque creemos que el hombre, una persona, una criatura de cuerpo y alma, es más grande que el Estado del cual forma parte como individuo. Somos personalistas porque nos oponemos a entregar toda autoridad a manos del Estado [...]. Somos personalistas porque creemos en el libre albedrío y no en el determinismo económico de la filosofía comunista”<sup>11</sup>.

Por este tiempo, Peter Maurin animó a unos monjes benedictinos de Collegeville, Minnesota, a traducir el *Manifiesto personalista* de Mounier<sup>12</sup>. Day dirá en 1973 que Maurin “fue el primero en

---

<sup>9</sup> S. f., “Notes on the Catholic Press” en *CW*, marzo de 1935, p. 10.

<sup>10</sup> HARRINGTON, M., “Book Reviews, Emmanuel Mounier, Be Not Afraid” en *CW*, marzo de 1952, p. 4.

<sup>11</sup> S. f., “Personalism” en *CW*, septiembre de 1936, p. 2. Sin firma pero podría ser de Dorothy Day.

<sup>12</sup> La edición corrió a cargo de Longmans, Green & Co. y se publicó en 1938.

traducirlo”<sup>13</sup>; es posible que él emprendiera la traducción de algunos fragmentos del libro, pero no fue quien se encargó de su edición y publicación<sup>14</sup>. En cualquier caso, lo que parece claro es que gracias a Maurin el *Manifiesto personalista* se publicó en inglés en Estados Unidos<sup>15</sup>.

Como afirma, James Fisher, “el personalismo francés llegó a América de la mano de Peter Maurin [...]. Maurin [,] con Dorothy Day, importó el lenguaje y las ideas del personalismo francés” a Estados Unidos<sup>16</sup>. La misma Day aseveraba que “el movimiento personalista y comunitario de París [...] había inspirado a Peter Maurin a empezar el movimiento *Catholic Worker* aquí”<sup>17</sup>.

A pesar de que los *workers* nunca conocieron a Mounier en persona, y sí a otro gran filósofo personalista, Jacques Maritain<sup>18</sup>, pensamos que el personalismo del *Catholic Worker* se parece más al de Mounier que al del filósofo tomista, fundamentalmente por el apego y el compromiso con la realidad más presente en el primero. Como argumenta Mel Piehl, “Mounier zambulló a *Esprit* en los complicados asuntos de la vida política y social francesa, pues creía que la ‘revolución material y moral’ necesaria para dar lugar a una ‘nueva civilización’ demandaba compromisos sociales claros por parte de los intelectuales religiosos”<sup>19</sup>. El *Catholic Worker* asumió este compromiso de *Esprit* con la necesidad de crear una nueva sociedad y, al igual que

---

<sup>13</sup> “OP”, mayo de 1973, 1, 8. p. 1.

<sup>14</sup> La autoría de la traducción está firmada por los monjes benedictinos de la abadía de San Juan en Collegeville, Minnesota.

<sup>15</sup> DAY, D., “The Catholic Worker” en *Integrity*, noviembre de 1946, pp. 16-21. (DD-CW, D-7, box 1) Cfr. MOUNIER, E., *The Personalist Manifesto*, Collegeville, MN, Longmans, Green & Co., 1938.

<sup>16</sup> FISHER, J., *The Catholic Counterculture in America*, op. cit., p. 12.

<sup>17</sup> “OP”, enero de 1976, p. 2.

<sup>18</sup> Jacques Maritain visitó por primera vez el *Catholic Worker* a finales de 1934, y comentó que el movimiento le recordó profundamente a la oficina de Péguy de París, donde este organizaba encuentros de profesores y estudiantes. Cfr. MARITAIN, J., “Prof. Jacques Maritain Writes Characteristically to Peter Maurin” en *CW*, diciembre de 1934, p. 8 y “OP”, mayo de 1976, p. 2.

<sup>19</sup> PIEHL, M., *Breaking Bread*, op. cit., p. 69.

la revista francesa, se sumergió en el tumulto del pensamiento y acción social de su momento<sup>20</sup>.

De todos modos, la publicación francesa se destinaba a un público más académico y tenía un tono más filosófico, a diferencia del *Catholic Worker*, que se dirigía a los obreros y, sobre todo en los primeros años, daba prioridad a las noticias de actualidad, aunque siempre, como *Esprit*, con una perspectiva crítica.

Apuntadas las raíces personalistas francesas del *Catholic Worker*, conviene hacer mención a una corriente de “*american personalism*” que existe en Estados Unidos, ligada a autores cristianos protestantes y que solo se ha desarrollado en el mundo académico. Nace con Borden Parker Bowne (1847-1910), profesor de la universidad de Boston, muy influido por George Holmes Howison (1834-1916), de la universidad de California en Berkeley<sup>21</sup>. Esta corriente de personalismo reconoce la paternidad del personalismo francés y las premisas básicas de este, como el valor intrínseco de la persona como ser con una trascendencia especial, la importancia de la comunidad y el rechazo al individualismo y al colectivismo. Además de Bowne y Howison, destacan en esta “escuela de Boston” Ralph T. Flewelling (1871-1960)<sup>22</sup>, Albert C. Knudson (1873-1953)<sup>23</sup> y Edgar S. Brightman (1884-1953)<sup>24</sup>.

---

<sup>20</sup> PIEHL, M., *Breaking Bread, op. cit.*, pp. 69-71. Esta visión contrasta con la de James Fisher, quien, a pesar de reconocer la herencia clara de Mounier en el *Catholic Worker*, opina que *Esprit* y el periódico americano tienen poco de parecido, fundamentalmente por la desconfianza de este en el Estado, que según él no existía en el círculo de Mounier. Cfr. FISHER, J., *The Catholic Counterculture in America, op. cit.*, p. 46.

<sup>21</sup> En 1908, Bowne escribe su obra más importante, *Personalism*, en la cual defiende la centralidad de la persona como ser espiritual. Cfr. BOWNE, Borden Parker, *Personalism*, Boston, Houghton Mifflin Co., 1908, DEATS, Paul y ROB, Carol, *The Boston Personalist Tradition in Philosophy, Social Ethics, and Theology*, Macon, GE, Mercer University Press, 1986 y BUFORD, Thomas O. y OLIVER, Harold H. (eds.), *Personalism Revisited. Its proponents and critics*, Nueva York, NY, Editions Rodopi, 2002.

<sup>22</sup> Entre sus obras destaca *Personalism and the Problems of Philosophy* (1915).

<sup>23</sup> Escribió, entre otros, *The Philosophy of Personalism: A Study in the Metaphysics of Religion* (1927).

<sup>24</sup> Brightman fue maestro de Martin Luther King, por lo que algunos autores no dudan en colocar al activista dentro de esta rama de personalismo.

Sin embargo, constatamos que el “personalismo americano” y el del *Catholic Worker* han seguido una evolución paralela, sin comunicación. Ni en los escritos de nuestros autores, ni en el periódico, ni en los trabajos sobre el *Catholic Worker* hay referencia alguna a la escuela de Boston, igual que tampoco hemos hallado en las publicaciones académicas de y sobre los “personalistas americanos” menciones al *Catholic Worker*.

El único trabajo que hemos encontrado donde se habla de las dos corrientes es un libro dedicado al activismo no-violento en Estados Unidos en los años sesenta, *The Spirit of the Sixties*. En cualquier caso, esta obra tampoco se dedica a comparar las dos “escuelas”, sino que habla del *Catholic Worker* y de la escuela protestante como dos tipos de personalismo, *realista* el primero e *idealista* el segundo, y no dedica a la descripción más de dos páginas<sup>25</sup>. Tratar de responder de manera definitiva al porqué de esta separación sería aventurarnos mucho, puesto que no hay ningún estudio que haya tratado el tema. Nuestra hipótesis, en cualquier caso, es que se debe sencillamente al desconocimiento. Dorothy Day y Peter Maurin, a pesar de su vasta cultura y de su avidez por aprender, no tuvieron nunca una mentalidad académica, y aprendían de las obras más divulgadas de los grandes autores, no de revistas y publicaciones científicas. Además, aunque con frecuencia eran invitados a dar charlas en universidades y en estos contextos intercambiaban opiniones e impresiones con profesores y estudiantes, prácticamente siempre se trataba de universidades católicas, donde la rama de personalismo protestante seguramente no se trataba. Por otra parte, los profesores de la escuela personalista de Boston, es probable que alguna vez en su vida oyeran hablar de Dorothy Day o del movimiento que ella abanderaba, pero si eso fue así, seguramente solo la conocieron como activista por la paz y los trabajadores y no entraron en contacto con las frecuentes menciones al personalismo que aparecían en el periódico.

Volviendo a la recepción del personalismo por parte del *Catholic Worker*, a pesar de que las reflexiones y menciones a esta filosofía en el

---

<sup>25</sup> Cfr. FARRELL, James J., *The Spirit of the Sixties. Making Postwar Radicalism*, Nueva York, NY, Routledge, 1997, pp. 12-13.

periódico y en los escritos de nuestros autores son numerosísimas, la importancia del movimiento como foco de personalismo en Estados Unidos reside, más que en lo *escrito*, en lo *vivido*. Como sugiere David Gregory, de no ser por el movimiento *Catholic Worker*, el personalismo habría permanecido en Estados Unidos únicamente en el mundo académico, por tanto, con poca o ninguna relación con los movimientos sociales<sup>26</sup>. La existencia del *Catholic Worker* ha provocado que el personalismo se vea en Estados Unidos (al menos en los ambientes católicos) como una filosofía muy activa y comprometida con la transformación de la realidad. Como afirma David O'Brien, "[e]l personalismo en América fue activista"<sup>27</sup>. Francis Sicius, aunque quizás exagera respecto de la "academización" de *Esprit*, ofrece una conclusión similar: "En Francia, el personalismo se había convertido en una abstracción, relegada a las revistas y congresos de filosofía; en América florecerá en las calles en la forma de activismo católico"<sup>28</sup>. Roger Statnick, en esta línea, afirma que el *Catholic Worker* "realiza (*fulfills*)" el proyecto personalista de Mounier<sup>29</sup>.

En un artículo de 1947, Day resume lo que en el *Catholic Worker* se entiende por personalismo. Esta filosofía se compone de "la comprensión de la dignidad de nuestro prójimo, de nuestras obligaciones hacia él [y de] la disposición a trabajar con él, aceptando su cooperación hasta el punto en que él esté dispuesto a darla"<sup>30</sup>.

Basándonos en este resumen, y en otros trabajos de Day y de Maurin, hemos identificado cuatro características principales del personalismo del *Catholic Worker*: el reconocimiento de la dignidad intrínseca de la persona, la responsabilidad personal, el valor de lo concreto y la importancia de la comunidad.

---

<sup>26</sup> GREGORY, D., "Dorothy Day's Lessons for the Transformation of Work" en *Hofstra Labor Law Journal*, *op. cit.*, p. 97.

<sup>27</sup> O'BRIEN, David J., *American Catholics and social reform*, *op. cit.*, p. 185.

<sup>28</sup> SICIUS, F., "Karl Meyer, the Catholic Worker, and Active Personalism" en *Records of the American Catholic Historical Society of Filadelfia*, vols. 92-93, 1981, p. 107.

<sup>29</sup> STATNICK, R., *Dorothy Day's Religious Conversion*, *op. cit.*, p. 256.

<sup>30</sup> DAY, D., "Who Then is My Brother?" en *CW*, diciembre de 1947, p. 1.

a) La dignidad intrínseca de la persona

Jim Forest resalta del testimonio de Dorothy Day que ella “nos ha ayudado a entender [...] que cada persona, sin importar cuán dañada o magullada esté por los acontecimientos y circunstancias de la vida, es portadora de la imagen de Dios y merece ser reconocida y tratada como tal”<sup>31</sup>.

La dignidad de la persona es para nuestros autores un *given*, un hecho, pero es muy importante promoverla, defenderla y ayudar, como primer paso, a que cada uno se dé cuenta de su propio valor: “Cuando un hombre, blanco o negro, llega al punto en el que reconoce la valía de su alma [...], cuando empieza a darse cuenta de lo que significa ser hijo de Dios, hijo y también heredero, el sentido de su propia dignidad como hijo de Dios es tan grande que ninguna indignidad puede tocarle o desanimarle a la hora de trabajar por el bien común”<sup>32</sup>.

La dignidad intrínseca de la persona, por tanto, deriva de la filiación de Dios, y esta implica automáticamente la hermandad de todas las personas. Como sabemos, en todos los temas que Dorothy Day trata aparece la idea del Cuerpo Místico de Cristo, que no es otra cosa que la hermandad universal basada en la común paternidad de Dios. Day afirma que todos somos “hijos del mismo padre, criaturas del único creador”<sup>33</sup> y que seamos “católicos o protestantes, judíos o cristianos, comunistas o no comunistas, todos estamos unidos por este lazo”<sup>34</sup>. La hermandad universal, por tanto, igual que la dignidad humana, no es una decisión, es un hecho. “No podemos escapar al reconocimiento del hecho de que todos somos hermanos. [C]rea o no

---

<sup>31</sup> FOREST, J., *All is grace, op. cit.*, p. 336.

<sup>32</sup> DAY, D., *On Pilgrimage. The Sixties*, Nueva York, NY, Curtis Books, 1972, p. 191.

<sup>33</sup> “DaD”, noviembre de 1936, p. 1.

<sup>34</sup> *Ibid.* Dependiendo del contexto, Day irá modificando esta enumeración. Por ejemplo, en 1948 hablaba de “rusos, japoneses, alemanes” y en 1962 enumeraba las nacionalidades que tenían conexión con el comunismo: “los chinos, los rusos, los cubanos y sí, incluso aquellos que profesan el marxismo-leninismo”. Respectivamente: DAY, D., “Things Worth Fighting For?” en *Commonweal*, 21 de mayo de 1948, pp. 136-7 (en DD-CW-D7-box1) y DAY, D., “More About Cuba”, julio-agosto de 1962, p. 7.



un hombre en Dios, el *hecho* es que somos hijos de un mismo padre”<sup>35</sup>. Esta unión “mística” debería ser más fuerte que la unión de sangre que tienen los hermanos<sup>36</sup>.

#### i. La defensa de la vida (vs. aborto y pena de muerte)

El reconocimiento de la dignidad de la persona, en todas las situaciones y etapas, se traduce en una firme defensa de la vida, además de frente a las amenazas que hemos analizado en capítulos anteriores (como la miseria, la discriminación o la guerra), en contra de las realidades, legales en Estados Unidos, del aborto<sup>37</sup> y la pena de muerte<sup>38</sup>.

En su adolescencia y juventud, Day simpatizaba con las activistas que promovían el control de la natalidad a través de la *Birth Control League* de Nueva York<sup>39</sup>. Durante el tiempo en que trabajó para el periódico socialista *The New York Call*, cubrió las actividades de Margaret Sanger (1879-1966) y su hermana Ethel Byrne (1883-1955), defensoras de los anticonceptivos y condenadas a prisión por ello. Nuestra autora llamaba a la segunda “mártir por el control de la natalidad” cuando emprendió una huelga de hambre en la cárcel<sup>40</sup>. En

---

<sup>35</sup> “DaD”, noviembre de 1936, p. 1.

<sup>36</sup> “OP”, mayo de 1948, p. 3.

<sup>37</sup> Aunque la regulación del aborto depende en gran medida de cada estado, el Tribunal Supremo de EEUU ha dictado varias sentencias en las que ha triunfado la visión llamada *pro-choice* frente a la *pro-life*, considerando que el no nacido no merece la condición de “persona” a efectos de la protección de la enmienda decimocuarta (derechos de ciudadanía) (Caso *Roe vs. Wade*, 1973; 410 US 113, 157). Cfr. MCBRIDE, Dorothy E., *Abortion in the United States: A Reference Handbook*, Santa Barbara, CA, ABC-CLIO, 2008, p. 19.

<sup>38</sup> En Estados Unidos, cada estado tiene potestad para contemplar o no la pena de muerte. En la actualidad, 38 de los 50 estados la admiten, aunque la mayor parte suele sustituirla por cadena perpetua. Cfr. GARVEY, Stephen P. (ed.), *Beyond Repair?: America's Death Penalty*, Durham, NC, Duke University Press, 2003, p. 49.

<sup>39</sup> Esta organización, fundada en 1921 por Margaret Sanger, fue el germen de la actual *Planned Parenthood*. Cfr. <http://www.plannedparenthood.org/>, 2014.

<sup>40</sup> Cfr. DAY, D., “Mrs Byrne, in Collapse, Is Pardoned by Whitman” en *The New York Call*, 2 de febrero de 1917, pp. 1-2 (en adelante, en esta nota, todos en *The New York Call*), “Mrs. Byrne Too Weak to Eat After Ordeal at Workhouse”, 3 de febrero

la revista *Birth Control Review*, Sanger y Byrne no promovían el aborto directamente, sino que abogaban más bien por la anticoncepción, y de los escritos de Dorothy Day en este tiempo tampoco se puede deducir que estuviera a favor del aborto. Sin embargo, en esta época sucedió un hecho crucial en su vida: en 1919 ella misma abortó el hijo que había concebido con su pareja Lionel Moise (1888-1952). La relación de ambos era bastante complicada, pues ella estaba muy enamorada y él no tenía ningún interés por comprometerse.

Day se arrepintió toda su vida de este hecho y nunca habló públicamente de él, excepto en su novela autobiográfica *The Eleventh Virgin* (1924), que años después desearía que nadie hubiera leído<sup>41</sup>. Por ello, ni en sus publicaciones autobiográficas posteriores ni en el periódico encontramos un enfoque personal del tema del aborto, aunque sí hay una denuncia clara a esta práctica, por ser un atentado contra el derecho a la vida del niño no nacido, por reflejar la idea machista de que un hijo es responsabilidad exclusiva de la mujer y, en muchas ocasiones, por suponer también un ataque a la mujer que queda abandonada o es coaccionada para abortar (a Dorothy Day le sucedieron ambas cosas, pues Moise, además de presionarla para que se realizara el aborto, la abandonó inmediatamente después)<sup>42</sup>.

Nuestra autora encuentra especialmente denunciable que la promoción del aborto, la esterilización y la anticoncepción siempre se dirijan a los pobres, como si el problema no fuera la pobreza sino el

---

de 1917, pp. 1-2. “Mrs. Byrne Well When Sentenced Says Physician”, 4 de febrero de 1917, p. 4, “Mrs. Byrne Tells Her First Story of Life During Hunger Strike”, 6 de febrero de 1917, p. 1, “Blackwells Island Gray, Dead, Desolate, Declares Mrs. Byrne”, 8 de febrero de 1917, p. 3, “Mrs. Sanger Put Near Maniac”, 12 de febrero de 1917, p. 5. (DD-CW, D-7, box 1)

<sup>41</sup> DAY, Dorothy, *The Eleventh Virgin*, Chicago, IL, The Cottager Press, 2011. Cfr. COLES, R., *Dorothy Day. A Radical Devotion*, op. cit., p. 37.

<sup>42</sup> En la novela *The Eleventh Virgin*, la protagonista aborta a su bebé por tal de que su pareja no la abandone, pero él se marcha a trabajar fuera del país pocos días después. “No valía la pena armar un escándalo porque Dick se marchara. No servía de nada tratar de seguirlo a donde quisiera que él fuera. ¡Qué idea tan ridícula! ¿De dónde sacaría el dinero? Ya había sido bastante conseguir el dinero para pagar al doctor. Dick estaba sin trabajo. Por eso se marchaba. [Ella] estaba demasiado cansada como para luchar por él, cansada de estar aguantando precariamente al borde de un abismo de infelicidad. Ahora había caído en el abismo. Nadie le había ofrecido una mano para evitar que se cayera”. DAY, D., *The Eleventh Virgin*, op. cit., p. 311-312.

hecho de que las personas pobres existan y sean numerosas, una idea con claros ecos malthusianistas o neo-malthusianistas<sup>43</sup>. El hecho de que el aborto y la esterilización se ofrezcan como soluciones contra la pobreza es para Day inaceptable, pues considera que estas prácticas se promueven “para acabar de diezmar a los pueblos subyugados”<sup>44</sup>, refiriéndose con esto a las poblaciones del Tercer Mundo, pero también a los grupos desfavorecidos en Estados Unidos, pues las clínicas de *birth control* se suelen situar en las zonas más deprimidas de las ciudades<sup>45</sup>.

En cuanto a la pena de muerte, este tema solo se trata superficialmente en las páginas del *Catholic Worker*, pero de la lectura de los textos de Dorothy Day y algunos colaboradores se infiere una denuncia radical a la pena capital. Una condena a muerte es un crimen perpetrado por el Estado, y la constatación de este hecho es aún más dolorosa cuando se trata del Estado propio y que actúa conforme a leyes democráticas<sup>46</sup>. Sobre todo, lo que encontramos en el periódico son denuncias a juicios en curso y condenas concretas, que con mucha frecuencia estaban teñidas de irregularidades y eran reflejo de una sociedad que excluía, juzgaba y condenaba a quienes no encajaban en ella por su apariencia<sup>47</sup> o por sus ideas<sup>48</sup>.

---

<sup>43</sup> “DaD”, abril de 1937, p. 4. Cfr. MALTHUS, Thomas R., *Ensayo sobre el principio de la población*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1951 (*An Essay on the Principle of Population*, Oxford University Press, 1993). Mientras que Malthus proponía la abstinencia, el neo-malthusianismo está a favor de los anticonceptivos, la esterilización y el aborto como medios para controlar la natalidad, como muestra la pesadilla neo-malthusiana de Aldous Huxley *Un mundo feliz*. Cfr. HUXLEY, Aldous, *Un mundo feliz*, Barcelona, DeBolsillo, 2008 (*Brave New World*, Londres, Longman, 1987).

<sup>44</sup> DAY, D., “Theophane Venard and Ho Chi Minh” en *CW*, mayo de 1954, p. 6.

<sup>45</sup> La película *Bloodmoney: The Business of Abortion* (dir. David K. Kyle, 2010), muestra que esta percepción de Dorothy Day es cierta (min. 30) y que las poblaciones más pobres son las que más afectadas quedan por el aborto. Mientras que el 10% de blancos desaparecen por el aborto, en la población afroamericana el porcentaje es del 28%. Los negros representan el 12% de la población y el 36% de los abortos (min. 18).

<sup>46</sup> “OP”, junio de 1960, pp. 2, 7.

<sup>47</sup> Además de los artículos que cubren los casos *Scottsboro* y *Martinsville*, cfr. DAY, D., “King, Ramsay and Connor” en *Commonweal*, 19 de abril de 1940, pp. 551-552 y S. f., “Odell Waller Death Sentence Upheld” en *CW*, noviembre de 1941, p. 6.

b. La responsabilidad personal y la importancia de los deberes

En los inicios del movimiento, Day y Maurin veían en la crisis económica una oportunidad para que las personas desarrollaran su empatía y su sentido de responsabilidad hacia los que sufrían. Este afirmaba: “Cuando las cosas empeoran, la gente deja de ser indiferente. La indiferencia es la cosa más difícil contra la que luchar”<sup>49</sup>, y aquella: “La gente se está concienciando de las desigualdades del sistema social y están despertando a su responsabilidad hacia sus prójimos”<sup>50</sup>.

Tanto ella como Peter Maurin transmitieron incansablemente que el personalismo era la filosofía de la *responsabilidad personal*<sup>51</sup>, y esta idea ha sido recogida en la práctica totalidad de los estudios sobre el movimiento *Catholic Worker*. Así, Diana Haladay entiende que el personalismo en el *Catholic Worker* significaba que “los individuos debían responsabilizarse de provocar los cambios espirituales y sociales”<sup>52</sup>. Para Kenner Swain-Harmon, el personalismo es la “responsabilidad de servir al prójimo con un sacrificio personal”<sup>53</sup>, y para Jessica Wroblewski, implica que “cada persona debe responsabilizarse del bienestar de sus vecinos”<sup>54</sup>. Patrick Coy, en la misma línea, dice que el personalismo significa que cada persona debe involucrarse de manera concreta y tomar responsabilidad personal por tres cosas: ayudar a los necesitados, trabajar por cambiar las

---

<sup>48</sup> En este sentido, fue sonado el caso de Ethel y Julius Rosenberg, condenados a muerte por espionaje. Cfr. LUDLOW, R., “Capital Punishment” en *CW*, marzo de 1953, pp. 1, 6, HARRINGTON, M., “Holy Father Begs Mercy for the Rosenbergs” en *CW*, marzo de 1953, pp. 1, 7 y DAY, D., *Meditation on the Death of the Rosenbergs*, panfleto, 1953.

<sup>49</sup> MAURIN, P., cit. en DAY, D. y SICIUS, F., *Peter Maurin, Apostle to the World*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 2004, p. 108.

<sup>50</sup> DAY, D., “The Listener” en *CW*, julio-agosto de 1933, p. 1.

<sup>51</sup> Cfr., por ejemplo, MAURIN, P., “What the Catholic Worker Believes” en *CW*, febrero de 1935, p. 1, “The Personalist Communitarian” en *CW*, agosto de 1936, p. 1 y DAY, D., “Catholic Worker Program” en *CW*, diciembre de 1933, p. 4.

<sup>52</sup> HALADAY, D., *Integral Leadership*, op. cit., p. 205.

<sup>53</sup> SWAIN-HARMON, Kenner Helm, *Conversions to the Neighbor: the Autobiographical Narratives of John Woolman, Dorothy Day, and Will Campbell*, University of Chicago, 1991, p. 175.

<sup>54</sup> WROBLEWSKI, J., *The Limits of Hospitality*, op. cit., p. 130.

condiciones sociales que crean los problemas y poner en marcha alternativas positivas<sup>55</sup>.

El *worker* Tom Cain apuntaba en las páginas del periódico que la *responsabilidad* es lo que diferencia al *personalismo* del *individualismo*: “El personalismo es una doctrina de responsabilidad personal; el individualismo es una doctrina de irresponsabilidad personal”<sup>56</sup>. El personalista “acepta gustosamente la responsabilidad” y “se preocupa más por las obligaciones que por los derechos”<sup>57</sup>. En efecto, como apunta June O’Connor, el interés de Day está “menos en los derechos y más en las responsabilidades; menos en el ‘yo’ y más en el ‘nosotros’”<sup>58</sup>. Con la defensa de los deberes antes que de los derechos, el pensamiento de Day conecta con la corriente, desarrollada en décadas más recientes, de revalorizar la idea de deber como complementaria, o incluso inseparable, a la de derecho subjetivo<sup>59</sup>.

Day a menudo se sentía desbordada ante los problemas de convivencia en la casa, de organización del movimiento, y ante la magnitud de las desgracias en el mundo. En 1971 escribía que le superaba pensar en “los problemas de Pakistán e India, en los millones de refugiados del terror [...], en Vietnam y [...] en los problemas del oeste y del sur del país, en los trabajadores agrícolas y en los desempleados de las ciudades”<sup>60</sup>. Sin embargo, ella se niega a rendirse y sabe que siempre hay algo que hacer, pues siempre se puede mejorar una situación en el ámbito local, o se puede atender o escuchar a una persona concreta; “uno empieza donde uno está, con sus vecinos y sus

---

<sup>55</sup> COY, P., “Beyond the Ballot Box: The CWM and Nonviolent Direct Action” en *CE*, p. 174.

<sup>56</sup> CAIN, Tom, “Personalism. The One Man Revolution” en *CW*, febrero de 1956, pp. 1, 7.

<sup>57</sup> S. f., “Personalism and Communitarianism” en *CW*, octubre de 1936, p. 8.

<sup>58</sup> O’CONNOR, J., “Dorothy Day and Gender Identity: The Rhetoric and the Reality”, *op. cit.*, p. 16.

<sup>59</sup> En este sentido es fundamental combinar la perspectiva *diacrónica* y la perspectiva *diatópica*, como proponía Raimon Panikkar, pues es necesario escuchar a autores de diversas épocas y culturas para aprender la importancia de los deberes. Cfr. BEA PÉREZ, Emilia, “Derechos y deberes. El horizonte de la responsabilidad” en *Derechos y libertades: Revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, Año 17, nº 29, 2013, p. 55.

<sup>60</sup> “OP”, junio de 1971, p. 5.

problemas. La revolución personalista y comunitaria está en todas partes”<sup>61</sup>.

Una vertiente de la responsabilidad personal, derivada directamente de la idea del Cuerpo Místico, es la noción que veíamos de *culpa compartida*<sup>62</sup>. Para Day, uno no solamente es responsable de la situación en la que se encuentra su prójimo, sino que comparte con él la culpa por los pecados que este haya cometido o pueda cometer. Day afirma que “[s]omos culpables de los pecados de cada uno de nosotros. Debemos soportar las cargas de los otros”<sup>63</sup>. Esta idea, sin embargo, no debe provocar una espiral depresiva, sino que, como afirma Ira Chernus, lo valioso en Day es “el uso de esa culpa como un estímulo para hacer grandes esfuerzos por la paz y la justicia”<sup>64</sup>.

### c. La alteridad concreta

Con la idea del personalismo opuesto al individualismo (“personalismo amable, *gentle personalism*” vs. “individualismo duro, *rugged individualism*”, decía Maurin<sup>65</sup>) y fundamentado en la responsabilidad personal hacia el prójimo, nuestros autores conectan con la importancia que muchos filósofos han dado a la alteridad, a la relación interpersonal, como hechos fundantes, no simples agregados, de la misma subjetividad de la persona, como Martin Buber<sup>66</sup>, Edith Stein<sup>67</sup>, Emmanuel Lévinas<sup>68</sup>, Steven Lukes<sup>69</sup> o Carlos Díaz<sup>70</sup>. Como

---

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> Cfr. pp. 159-163 de la presente tesis.

<sup>63</sup> DAY, D., “They Knew Him In The Breaking of Bread” en *CW*, febrero de 1937, p. 1. Cfr. también DAY, D., “Once Upon A Time” en *CW*, julio-agosto de 1944, p. 8.

<sup>64</sup> CHERNUS, I., *American nonviolence*, *op. cit.*, p. 156.

<sup>65</sup> MAURIN, P., “A New Society” en *CW*, abril de 1936, p. 1.

<sup>66</sup> Martin Buber (1878-1965) afirma: “Toda vida verdadera es encuentro”. BUBER, Martin, *Yo y Tú*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>67</sup> Edith Stein (Santa Teresa Benedicta de la Cruz, 1891-1942): “El individuo humano aislado es una abstracción. Su existencia es existencia en un mundo, su vida es vida en común. Y estas no son relaciones externas que se añadan a un ser, que ya existe en sí mismo y por sí mismo, sino que su inclusión en un todo mayor pertenece a la estructura misma del hombre”, STEIN, Edith, *La estructura de la persona humana*,

sintetiza Emilia Bea, respecto de estos y otros autores, “[e]l vínculo con el otro es el dato fundante de la experiencia del propio yo. El hecho fundamental de la existencia humana es la alteridad que lleva a la comunidad; el yo que se abre al tú y el tú que se abre al nosotros”<sup>71</sup>.

En 1962, Dorothy Day contaba que, al escuchar una charla del profesor Maurice Friedman (1921-2012), experto en Martin Buber, “me convertí a la necesidad de intentar poner en práctica la relación *yo-tú*”<sup>72</sup>. De todos modos, ella ya conocía la figura del filósofo austríaco y valoraba la necesidad de *concretar* el amor desde los inicios del movimiento. Concordaba plenamente con la afirmación de que “[e]l amor es la responsabilidad de un Yo por un Tú”<sup>73</sup>.

Por tanto, Dorothy Day tratará de vencer las despersonalizaciones que se dan al no reconocer al “tú”, con las etiquetas, el racismo o el nacionalismo, lo cual es una parte fundamental de su pacifismo: para el pacifista, la guerra siempre supone la muerte de personas, que, despojadas de su calificación de “enemigos”, son seres humanos con la

---

Madrid, BAC, 1998, p. 245 (*Der Aufbau der menschlichen Person*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1994).

<sup>68</sup> Emmanuel Lévinas (1906-1995) afirma “Si no respondo de mí, ¿quién responderá por mí? Pero si sólo respondo de mí, ¿aún soy yo?” (*Talmud de Babilonia: Tratado de Aboth, 6ª*). “Desde la sensibilidad, el sujeto es *para el otro*: sustitución, responsabilidad, expiación”. “Nadie puede quedarse en sí mismo: la humanidad del hombre, la subjetividad, es una responsabilidad por los otros, una vulnerabilidad extrema”. LÉVINAS, Emmanuel, *Humanismo del otro hombre*, Madrid, Siglo XXI, 1993. pp. 112, 125, y 130 (*Humanisme de l'autre homme*, México, D. F., Fata Morgana, 1972).

<sup>69</sup> Steven Lukes critica la idea de “individuo abstracto”, que se supone incomunicado y autosuficiente, “porque representa una visión primitiva y asociológica, o presociológica, de la naturaleza del individuo”, y defiende que “la identidad individual es también social”. LUKES, Steven, *El individualismo*, Barcelona, Península, 1975, pp. 182 y 62 (*Individualism*, Colchester, ECPR Press, 2006).

<sup>70</sup> Carlos Díaz afirma: “Siendo-en-el-mundo, la persona no es un ‘yo’ cerrado o clausurado que en un segundo momento hubiera de abrirse al tú, ni un yo antecedente separado al que luego se le añadirían desde el exterior unos tú consecuentes, sino un yo-contigo-y-con-nosotros desde el inicio”. DÍAZ, C., *¿Qué es el personalismo comunitario?*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2005, p. 82.

<sup>71</sup> BEA PÉREZ, E., “Derechos y deberes. El horizonte de la responsabilidad”, *op. cit.*, pp. 78-79.

<sup>72</sup> “OP In Cuba: Part III” en *CW*, noviembre de 1962, p. 1.

<sup>73</sup> BUBER, M., *Yo y Tú*, *op. cit.*, 1993, p. 16. Cfr. QUIGLEY, M. y GARVEY, M. (eds.), *The Dorothy Day Book*, *op. cit.*, p. 56.

misma dignidad, con proyectos e ilusiones y con una familia que llorará su pérdida<sup>74</sup>. En los textos de Day siempre encontramos una búsqueda de lo concreto, un afán por escuchar experiencias reales de personas que sufren la miseria o la violencia, y por transmitir esto a los lectores del periódico, para que no olviden que detrás de las cifras y las estadísticas hay personas con “rostros” concretos<sup>75</sup>.

Es por ello que, entre tantos *-ismos* con los que conecta el *Catholic Worker*, Dorothy Day siempre preferirá el *personalismo*, porque entiende que es la filosofía que resalta el valor de la persona por encima de cualquier ideal. Como afirmaba Henri de Lubac, si la opción se hace por las personas, y en especial por los pobres, “siempre podremos estar seguros de que no nos hemos equivocado”. Sin embargo, si se decide seguir una ideología abstracta, “nunca podemos estar totalmente seguros de no estar, al menos en parte, equivocados”<sup>76</sup>. En este sentido, el personalismo se define más como *anti-ideología* que como ideología<sup>77</sup>.

Amar a un “tú” concreto es lo más auténtico pero también lo más difícil. Day constata que “[e]s muy fácil amar a la gente en la teoría”<sup>78</sup>, y recuerda a menudo las palabras del Padre Zosima, personaje de *Los hermanos Karamázov* de Fiódor Dostoievski: “el amor en la realidad es

---

<sup>74</sup> EGAN, E., cit. en RIEGLE, R., *Dorothy Day: Portraits, op. cit.*, pp. 137-8.

<sup>75</sup> En infinidad de artículos, Day cuenta una noticia o alerta sobre un problema social atendiendo a la vivencia de una persona o un pequeño grupo. Por ejemplo, en las huelgas (DAY, D., “C. W. Editor Calls On G. M. Strikers In Plant at Flint” en *CW*, marzo de 1937, p. 1. o “Who is Guilty of ‘Murders’ in Chicago?” en *CW*, julio 1937, p. 1), en los problemas de vivienda (DAY, D., “Neighborhood Council In Action” en *CW*, septiembre de 1933, 2), de racismo (DAY, D., “Valiant Is The Word” en *CW*, marzo de 1938, p. 2) o de marginación (DAY, D., “Three Who Have Died” en *CW*, junio de 1958, pp. 2, 7), etc. Sobre esta importancia de ver el “rostro del otro”, Carlos Díaz afirma: “El rostro del otro me insta al amor o por lo menos me prohíbe la indiferencia respecto de él. [...] El rostro me acosa, me compromete a ponerme en sociedad con él, me subordina a su debilidad, en suma, me manda amarlo”, DÍAZ, C., *¿Qué es el personalismo comunitario?, op.cit.*, p. 85.

<sup>76</sup> *CW*, julio-agosto de 1967, p. 4. LUBAC, Henri de, *Paradoxes of Faith*, San Francisco, CA, Ignatius Press, p. 135.

<sup>77</sup> Cfr. LACROIX, Jean, *El personalismo como anti-ideología*, Madrid, Guadiana de Publicaciones, 1973 (*Le personnalisme comme anti-idéologie*, París, Presses univ. de France, 1972).

<sup>78</sup> DAY, D., “Letter On Hospices” en *CW*, enero de 1948, p. 2.



una cosa dura y terrible comparado con el amor en sueños”<sup>79</sup>. Las críticas que a menudo recibía el movimiento *Catholic Worker* de asistencialista, comunista, etc. unidas a la difícil convivencia en la casa convertían, en efecto, el amor real en algo duro y difícil, pero Dorothy Day siempre permanecía en su empeño de aprender a amar más. “La única respuesta cristiana es el amor, hasta el final, hasta la entrega de tu vida”<sup>80</sup>. Y después de todo, siempre es mejor amar que juzgar: “a uno le hace infeliz juzgar a las personas y feliz amarlas”<sup>81</sup>.

Jim Forest cuenta que Dorothy Day le enseñó que, si se aprende a *ver* a las personas, los valores abstractos se vuelven concretos: “la justicia no es un proyecto del gobierno o de las agencias caritativas”, ni siquiera “un nuevo orden social en el que se solucionen todos los problemas del mundo”. La justicia está en lo concreto: “Es el tú y el yo, aquí y ahora, justo donde estamos”<sup>82</sup>.

El personalismo, además, impulsa a ver al otro no solo como un “igual a mí”, sino “como un amigo, y en cuanto amigo, no como un reflejo de sí mismo, ni como un medio para servir sus propios fines, sino como un fin separado y sagrado, un alma valiosísima en un cuerpo valiosísimo, y que tiene necesidades físicas y espirituales”<sup>83</sup>. En definitiva, como afirma Mounier, la persona ya no ve al “otro” como un desconocido, sino como “*una segunda persona*, [...] deseada por ella como primera persona en relación con ella”<sup>84</sup>.

En el empeño de nuestra autora por vivir con los pobres, compartiendo sus alegrías y sus dificultades, y conociendo sus virtudes y sus defectos, está esta búsqueda de lo concreto. Como afirma Tom Cornell, Day decidió habitar en medio de los pobres “para que ellos

---

<sup>79</sup> Fiódor Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, *op. cit.*, pp. 82-83. Cit., por ejemplo, en DAY, D., *The Duty of Delight*, *op. cit.*, p. 102.

<sup>80</sup> DAY, D., *On Pilgrimage*, Grand Rapids, MI, William B. Eedmans Publishing Co., 1999, p. 124.

<sup>81</sup> DAY, D., *The Duty of Delight*, *op. cit.*, p. 27.

<sup>82</sup> DAY, D., cit. en FOREST, Jim, “What I Learned about Justice from Dorothy Day” en *Salt of the Earth*, julio-agosto de 1995, p. 22. (DD-CW, D-8, box 3)

<sup>83</sup> S. f., “Personalism and Communitarianism” en *CW*, octubre de 1936, p. 8.

<sup>84</sup> MOUNIER, E., *Revolución personalista y comunitaria*, *op. cit.*, p. 82.

nunca se convirtieran en una abstracción para ella”<sup>85</sup>, porque veía que “el peligro más grande no son nuestros pecados, sino nuestra indiferencia”<sup>86</sup>. En suma, como afirma Marc Ellis, “en medio de las ideologías y las perplejidades de nuestro tiempo”, lo que Dorothy Day promueve es “redescubrir el rostro y el alma humanos”<sup>87</sup>.

#### d. La comunidad

En conexión con la idea que apuntábamos de que la persona no es un individuo aislado y abstracto, sino que es un ser en relación, en la misma idea de “personalismo” está ínsito el calificativo “comunitario”. Day afirma claramente que “lo personalista y lo comunitario van unidos”<sup>88</sup>, y por tanto, lo que van separadas no son las ideas de persona y comunidad, sino las de persona e individuo: “Los hombres están empezando a darse cuenta de que no son individuos sino *personas* en sociedad, de que el hombre [que está] solo es débil y se encuentra a la deriva, y que debe buscar la fuerza en la acción común”<sup>89</sup>.

Dorothy Day afirma que conoce el amor “a través de la comunidad”<sup>90</sup>, pero la importancia que ella da a la comunidad se aleja de lo que Mounier llamaba la “oleada comunitaria” representada por el fascismo y el comunismo en los años treinta, que anulan a la persona al fundirla en el grupo<sup>91</sup>. Para el francés, estas pseudo-comunidades “distancian progresivamente al hombre de sí mismo”, mientras que las

---

<sup>85</sup> CORNELL, T., “Dorothy Day Remembered” en *The Sign*, junio de 1981, p. 5. (DD-CW, D-8, box 2)

<sup>86</sup> DAY, D., “On Retreat” en *CW*, julio-agosto de 1943, p. 2.

<sup>87</sup> Marc Ellis residió un año en la casa de hospitalidad de Nueva York y esta fue la lección más importante que sacó de su experiencia. Cfr. ELLIS, M., *A Year at the Catholic Worker. A Spiritual Journey Among the Poor*, Waco, TX, Baylor University Press, 2000, p. 139.

<sup>88</sup> DAY, D., cit. en MICHAELSON, Wes y WALLIS, Jim, “Dorothy Day: Exalting those of low degree” en *Sojourners*, diciembre de 1976, p. 16. (DD-CW, D-8, box 1)

<sup>89</sup> DAY, D., “Editorial: Liturgy and Sociology” en *CW*, diciembre de 1935, p. 4.

<sup>90</sup> *PP*, p. 72.

<sup>91</sup> MOUNIER, E., *Revolución personalista y comunitaria*, op. cit., p. 79

“verdaderas comunidades, por el contrario, acercan al hombre a sí mismo, le transfiguran”<sup>92</sup>.

Por ello, la comunidad no puede convertirse en “muchedumbre”, “multitud”, “masa”, en las que desaparece el sujeto<sup>93</sup>. “Si no podemos vivir con sencillez [...] y con soledad [...] en medio de una muchedumbre, entonces dejamos de ser personalistas. Cuanto más vivimos con gente en una comunidad, más tenemos que buscarnos a nosotros mismos y ver la viga en nuestro ojo. Cuanto más vivimos con una multitud charlatana, más debemos practicar el silencio”<sup>94</sup>. Day relaciona la palabra “multitud” (“*mob*”) con un grupo sin juicio ni capacidad de reflexión, como la “multitud” que alababa a Jesús a su entrada en Jerusalén y que “al día siguiente lo crucificaría”<sup>95</sup>.

Nuestra autora encuentra que la única postura acorde con la naturaleza humana es el personalismo comunitario: “El *individualismo* ha sido desacreditado [y] los católicos no pueden irse al otro extremo del *colectivismo*. Tenemos que defender el personalismo como filosofía”<sup>96</sup>. Para Peter Maurin, la culminación de su programa se daría precisamente en una comunidad personalista formada por sujetos *responsables* (cuyo ambiente ideal sería el de una comuna agraria)<sup>97</sup>.

En el periódico se afirma: “Un *comunitario* es un personalista que vive en sociedad, y todo personalista es un comunitario, pues el hombre es un animal social”<sup>98</sup>. Dependiendo del contexto, se usará la palabra personalista o la palabra comunitario: “Hablamos de un hombre como personalista cuando queremos enfatizar su sentido de responsabilidad por sí mismo, y como un comunitario, cuando tenemos en mente su

---

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>93</sup> Las palabras que más utiliza Day son *mob*, *crowd* y, en ocasiones, *masses*.

<sup>94</sup> “DaD”, febrero de 1943, p. 4.

<sup>95</sup> DAY, D., “The Church and Work” en *CW*, septiembre de 1946, p. 7. Esta “*mob*” es lo mismo que la “masa” que Mounier califica como “[d]espersonalizada en cada uno de sus miembros, y, en consecuencia, despersonalizada como totalidad”. La masa “se caracteriza por una mezcla singular de anarquía y tiranía, por la tiranía de lo anónimo, la más vejatoria de todas”. MOUNIER, E., *Manifiesto al servicio del personalismo*, *op. cit.*, p. 76.

<sup>96</sup> DAY, D., “Liturgy and Sociology” en *CW*, enero de 1936, p. 5.

<sup>97</sup> SANDBERG, J., *The Eschatological Ethic of The Catholic Worker*, p. 67.

<sup>98</sup> S. f., “Personalism and Communitarianism” en *CW*, octubre de 1936, p. 8.

sentido de responsabilidad por la comunidad, por el bien común”<sup>99</sup>. Como dice Dorothy Day, “[u]no no puede ser un personalista, y tomar sobre sí el cuidado de su hermano necesitado, sin volverse un comunitario”<sup>100</sup>.

Los hombres, por tanto, son más *interdependientes* que *independientes*, aunque es necesario un balance entre los dos calificativos para que la identidad de la persona no quede anulada. En este sentido, Haladay subraya que Day consigue integrar “la paradoja de independencia e interdependencia. Fue capaz de integrar las dos de modo que preservaba su identidad como individuo plenamente responsable por sus acciones y decisiones (*personalismo*) [y] su interdependencia se extendía al mundo entero (*hermandad universal*) de modo que nadie quedaba excluido”<sup>101</sup>.

En los escritos de Day no encontramos una reflexión teórica sobre el concepto, el alcance, la titularidad, etc. de los derechos humanos (entre otras cosas, porque, como hemos visto, daba más importancia a los deberes). Sin embargo, al hablar de la comunidad sí introduce que los titulares de derechos son por lo general los seres humanos considerados individualmente, pero que, dado que las personas por lo general no viven, ni crecen, ni se forman solas, en algunos casos es necesario introducir el elemento comunitario en la titularidad de un derecho, pues esto se ajusta más a la realidad. En particular, Day resalta esto respecto del derecho a la vivienda, pues entiende que debería aplicarse a la unidad familiar, y respecto del derecho a un salario digno, que debería fijarse teniendo en cuenta no solo las necesidades del trabajador sino las de la familia que este debe mantener<sup>102</sup>.

## 2. La subsidiariedad

La idea de subsidiariedad que defienden nuestros autores bebe directamente de las encíclicas sociales, y más concretamente

---

<sup>99</sup> *Ibid.*

<sup>100</sup> “OP”, marzo de 1956, p. 3.

<sup>101</sup> HALADAY, D., *Integral Leadership, op. cit.*, p. 243.

<sup>102</sup> DAY, D., “Work” en *CW*, octubre de 1949, p. 4.

*Quadragesimo Anno*, publicada en 1931. Esta encíclica, escrita en un contexto de ascenso de los totalitarismos en Europa, no se preocupaba por cuestiones de democracia y representación en sentido moderno, sino por la reconstrucción de un orden social “desintegrante” en el cual los grupos más pequeños y sus miembros necesitaban ser protegidos<sup>103</sup>.

El principio básico que nuestros autores toman para defender la subsidiariedad es el enunciado en el párrafo 79 de la encíclica: “como no se puede quitar a los individuos y dar a la comunidad lo que ellos pueden realizar con su propio esfuerzo e industria, así tampoco es justo, constituyendo un grave perjuicio y perturbación del recto orden, quitar a las comunidades menores e inferiores lo que ellas pueden hacer y proporcionar y dárselo a una sociedad mayor y más elevada, ya que toda acción de la sociedad, por su propia fuerza y naturaleza, debe prestar ayuda a los miembros del cuerpo social, pero no destruirlos y absorberlos”<sup>104</sup>.

Joseph Komonchak resume como rasgos esenciales de la subsidiariedad los siguientes (que concuerdan con la visión de nuestros autores): 1) la prioridad de la persona como origen y fin de la sociedad, 2) el reconocimiento de la sociabilidad natural de la persona, 3) la consideración de que las relaciones sociales y las comunidades existen para ayudar a los individuos a su propia realización, 4) que las comunidades más grandes existen para ayudar a las más pequeñas en este cometido y 5) que todas las comunidades deben permitir y animar a los individuos a ejercer su propia libertad y responsabilidad<sup>105</sup>.

Es decir, la subsidiariedad admite la existencia de grandes cuerpos sociales, pero al mismo tiempo entiende que la autoridad más competente es aquella más cercana a los ciudadanos, por lo que insta a que los cuerpos más pequeños resuelvan tantas situaciones como

---

<sup>103</sup> MILLER, Vaughne, *Defining Subsidiarity*, Londres, House of Commons Library, 1992, p. 2.

<sup>104</sup> *QA*, par. 79.

<sup>105</sup> KOMONCHAK, Joseph A., “Subsidiarity in the Church: The State of the Question” en *The Jurist*, 1988, pp. 330-331.

puedan, por ser esta organización más natural y beneficiosa para las personas<sup>106</sup>.

Dorothy Day, reconociendo las fuentes eclesíásticas, observa que la subsidiariedad no es un principio exclusivamente católico, sino que está en consonancia también con los valores americanos. La subsidiariedad “afirma un principio, muy conectado con el sentido común y con el ideal originario americano, de que los gobiernos nunca deberían hacer lo que los cuerpos más pequeños pueden abarcar, [como] los sindicatos, las uniones de crédito [o] las cooperativas”<sup>107</sup>. El principio de subsidiariedad, en efecto, se encuentra en la Constitución de EEUU, en su décima enmienda, que reza: “Los poderes no delegados a los Estados Unidos por la Constitución, ni prohibidos por ella a los estados, están reservados a los estados o al pueblo”<sup>108</sup>. Thomas Jefferson (1743-1826), uno de los padres fundadores, fue un gran defensor de la subsidiariedad, como Peter Maurin recordaba a menudo<sup>109</sup>, y a él se le atribuye la frase “gobierna mejor quien gobierna menos”<sup>110</sup>.

Nuestros autores basan su distancia, incluso desconfianza hacia el Estado, en parte, en el principio de subsidiariedad, del mismo modo que hacían los distributistas. Como afirma Chesterton en *Los límites de la cordura*, “el poder central necesita poderes más pequeños para balancearlo y vigilarlo, y estos deben ser variados: individuales, comunales, oficiales y demás. Algunos probablemente abusarán de sus

---

<sup>106</sup> El principio de subsidiariedad, como indica Francesco Viola, por tanto, se entiende en un doble sentido: “como una reivindicación de la autonomía de la autoridad inferior o como una justificación de la intervención subrogada por parte de la autoridad superior”, VIOLA, Francesco, “Luci e ombre del principio di sussidiarietà” en *Ragion pratica* 32, junio de 2009, p. 110.

<sup>107</sup> DAY, D., “We Go On Record: CW Refuses Tax Exemption” en *CW*, mayo de 1972, p. 3.

<sup>108</sup> Décima enmienda a la Constitución de los Estados Unidos. El principio de subsidiariedad también está recogido en el Tratado de la Unión Europea (Maastricht, 1992), art. 5.2.

<sup>109</sup> Cfr. GREGORY, D., “Dorothy Day’s Lessons for the Transformation of Work” en *Hofstra Labor Law Journal*, otoño de 1996, p. 103.

<sup>110</sup> “He governs best who governs least”. Cfr. “OP”, octubre de 1951, p. 6 y DAY, D., “The Pope and Peace” en *CW*, febrero de 1954, p. 7.

privilegios, pero preferimos este riesgo al del Estado [...] que abusa de su omnipotencia”<sup>111</sup>.

En cierto modo, también conectan con Mohandas K. Gandhi, quien afirma que un mayor poder del Estado no redundaría en más democracia o justicia, y que el mejor tipo de Estado es el menos intervencionista: “El Estado perfecto no-violento es aquel en el que la gente es menos gobernada”. Basándose en esto, el hindú llegaba a afirmar que “las democracias europeas son, a mi parecer, la negación de la democracia”, precisamente por esa preeminencia del Estado<sup>112</sup>.

Day hablaba con frecuencia del sacerdote benedictino Gerard Vann (1906-1963), experto en Tomás de Aquino, recordando con él que “el Estado puede matar de amabilidad” cuando se dedica a asumir funciones que deberían ser de las personas individuales o asociadas en grupos, “convirtiendo la sociedad en una guardería”. El Estado cada vez estaría más alejado de sus ciudadanos, los cuales serían meros “destinatarios” de leyes y no actores a los que escuchar y tener en cuenta<sup>113</sup>. Con base en los principios de subsidiariedad, Dorothy Day afirma: “no es competencia del gobierno practicar las obras de misericordia o proveer de seguros. Los cuerpos más pequeños, los grupos descentralizados, deberían preocuparse de estas necesidades”<sup>114</sup>.

En las sociedades con altos niveles de desarrollo (más aún en Europa occidental), en general se defiende que, en el ámbito de la protección social, la actuación del Estado es mejor que la acción privada, porque es más segura y regular (no depende de la benevolencia de una persona o grupo) y porque se produce como cuestión de *justicia*, y no de *caridad*. El *Catholic Worker* se opone frontalmente a esta idea.

En primer lugar, como sabemos, con la pobreza voluntaria, los *workers* establecen una relación horizontal con los *guests*, y además no entienden la ayuda prestada como una donación de lo superfluo, sino

---

<sup>111</sup> CHESTERTON, G. K., *Los límites de la cordura*, op. cit., p. 63.

<sup>112</sup> GANDHI, M., (MERTON, T., ed. e intro), *Gandhi on Non-violence*, op. cit., p. 54.

<sup>113</sup> Cfr. QUIGLEY, Margaret y GARVEY, Michael (eds.), *The Dorothy Day Book*, Springfield, IL, Templegate Publishers, 1982, p. 57.

<sup>114</sup> DAY, D., “More About Holy Poverty. Which Is Voluntary Poverty” en *CW*, febrero de 1945, p. 2.

como una cuestión de justicia: dan a las personas lo que merecen como tales. En segundo lugar, en cuanto al argumento en favor del Estado de que la ayuda prestada por este es más estable, nuestros autores reconocen que hay casos para los cuales el Estado debe estar siempre listo (y donde otros cuerpos no pueden llegar), pero la historia del *Catholic Worker*, que, a pesar de ser una *charity* informal, ha funcionado sin interrupción durante más de ochenta años, demuestra que la no-estatalidad e informalidad no siempre implican inestabilidad o incapacidad para prestar ayuda. Además, nuestros autores, sobre todo Day, insisten en que, en el ámbito de la ayuda social, el Estado siempre es frío y sin corazón; el contacto personal y la calidez solo la pueden aportar las personas movidas por una vocación<sup>115</sup>.

En definitiva, el hecho de que una acción la lleve a cabo la sociedad civil no tiene por qué implicar necesariamente que se haga de manera vertical y como fruto de un “dar lo que sobra” o una benevolencia superficial y pasajera<sup>116</sup>.

Otro argumento que utilizan nuestros autores para oponerse a la actuación del Estado es que normalmente la gente la busca para eludir su responsabilidad personal. Se exige la actuación del Estado como cuestión de “justicia”, pero no se ve “de justicia” también que las personas sean responsables unas de otras. Esta lógica le parece completamente absurda a Dorothy Day. Si la atención y ayuda al necesitado se entiende como caridad (mal entendida), cada uno da de lo que le sobra y no se involucra personalmente. Sin embargo, si se ve como una cuestión de justicia, todos deben hacer algo, no solo el Estado.

En 1955, Dorothy Day citaba un mensaje de Navidad del papa Pío XII (*Levate Capita*, 1952), en el cual el pontífice expresaba el mismo temor que tenía Day en el hecho de que la acción del Estado anulara la responsabilidad personal: “La gran tentación de una era que se considera a sí misma social, en la cual, además de la Iglesia, el Estado, el ayuntamiento y otros cuerpos públicos se dedican tanto a los

---

<sup>115</sup> Cfr. FRARY, T., *The Ecclesiology of Dorothy Day*, *op. cit.*, p. 98. Day afirma: “La auténtica misericordia tiene que venir del amor”, DAY, D., cit. en MILLER, W., *Dorothy Day, A Biography*, *op. cit.*, p. 291.

<sup>116</sup> WULLER, M., *Dorothy Day's Implicit Theology of the Laity*, *op. cit.*, p. 100.



problemas sociales, es que cuando el hombre pobre llame a la puerta, las personas, incluso los creyentes, lo enviarán a una agencia o centro social, a una organización, pensando que han cumplido bien su obligación personal con las contribuciones en los impuestos o las donaciones a esas instituciones”<sup>117</sup>. Day temía que la gente respondiera, como Caín, “¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano?”<sup>118</sup>, o como decía Maurin, que “cargaran el muerto a las agencias sociales”<sup>119</sup>.

Nuestros autores consideran que, si todo se deja en manos del Estado, habrá gente que quedará abandonada<sup>120</sup>, y por mucho que hagan el Estado y las *charities* organizadas, siempre habrá parcelas a las que estos no llegarán, así que la responsabilidad personal siempre tiene un papel que jugar<sup>121</sup>.

Añadidas a estas reservas, en los años de ascenso de los fascismos, los *workers* veían que una intervención del Estado cada vez mayor podía llevar al “totalitarismo”, ya fuera fascista o comunista: se trataría de “un sistema en el cual el Estado [...] es el Absoluto, la persona es destruida [y] convertida en carne de cañón de un sistema [...] creador de esclavos. Es algo que se opone directamente a los principios cristianos que exaltan la persona y la familia”<sup>122</sup>.

Aunque Day veía que la crisis económica de esos años no era producto del crecimiento del Estado, sí lo era de un sistema (capitalista) que proponía unos valores (materialistas) protegidos por el Estado. Por eso, le preocupaba que la salida de la crisis se apoyara también en más intervención del Estado, el cual seguía aceptando y promoviendo los mismos valores<sup>123</sup>. De todos modos, no perdía la confianza en un cambio orientado hacia la responsabilidad personal. Las crisis pueden tener una vertiente positiva, aunque “tengamos que aprender a golpes”.

---

<sup>117</sup> DAY, D., “Where Are The Poor?” en *CW*, enero de 1955, p. 6.

<sup>118</sup> Génesis 4, 9.

<sup>119</sup> MAURIN, P., “Christian Charity” en *CW*, mayo de 1940, p. 2.

<sup>120</sup> DAY, D., “More About Holy Poverty. Which Is Voluntary Poverty” en *CW*, febrero de 1945, p. 2.

<sup>121</sup> DAY, D., “Spring Appeal” en *CW*, marzo-abril de 1967, 2.

<sup>122</sup> CODDINGTON, A. H., “Totalitarianism” en *CW*, noviembre de 1935, p. 5.

<sup>123</sup> Cfr. MARSH, S., *Religious Women in Modern American Social Reform*, *op. cit.*, p. 24.

Si el Estado falla, la gente tendrá que buscar maneras de cooperar; “hay esperanza para el futuro”<sup>124</sup>.

Algunas de las expresiones que utiliza Day para referirse al Estado intervencionista son fruto de esos temores de los años treinta, que, en realidad, no la abandonaron nunca: “Estado que todo lo invade”<sup>125</sup>, “Santo Padre Estado”<sup>126</sup>, “Estado paternalista”<sup>127</sup> o “peligroso Estado”<sup>128</sup>. Se trata del Estado que toma el control de la vida de las personas y que “trata de eliminar las responsabilidades personal, que construye grandes instituciones para tomar el lugar de la familia”<sup>129</sup>. Day se declara opuesta tanto a la “dictadura del proletariado” como a la “dictadura del Estado benevolente”, porque este invade las esferas más importantes de la vida humana, como son su libertad, su capacidad para hacer el bien y, en última instancia, su vida como tal: “toma posesión de la familia y del indigente y reclama a nuestros jóvenes para la guerra”<sup>130</sup>.

Day protesta ante “la tendencia [...] de enfatizar la responsabilidad del Estado” y contra “la caridad organizada que ha provocado que muchos odien la hermosa palabra *caridad*”<sup>131</sup>. El *worker* Franciscus Willet proponía volver al significado auténtico de “caridad”, que no era dar los bienes superfluos, sino “amor, un amor que significaba dar, no solo las propias posesiones, sino darse uno mismo”<sup>132</sup>.

Day afirma que “podemos hacer por [los demás] lo que el cumplimiento de la ley no puede hacer, lo que el sentido común no

---

<sup>124</sup> “OP”, octubre-noviembre de 1972, p. 2.

<sup>125</sup> DAY, D., “Suicide or Sacrifice?” en *CW*, noviembre de 1965, p. 7.

<sup>126</sup> DAY, D., “Spring Appeal” en *CW*, marzo-abril de 1967, p. 2.

<sup>127</sup> “OP”, noviembre de 1951, p. 1.

<sup>128</sup> “OP”, febrero de 1949, p. 1.

<sup>129</sup> “OP”, noviembre de 1951, p. 1.

<sup>130</sup> DAY, D., “The Race of Heroes and Saints” en *CW*, enero de 1953, p. 8.

<sup>131</sup> DAY, D., “Of Finances and Personal Initiative” en *CW*, febrero de 1938, pp. 1, 2.

<sup>132</sup> WILLET, Franciscus, “Charity, Deductible from Income Tax” en *CW*, junio de 1951, p. 3. Robert Gross define la caridad como “un conjunto de ideas y prácticas enraizadas en el cristianismo [que] expresa un impulso hacia el servicio personal; involucra a los individuos en actos concretos y directos de compasión y conexión con otras personas”, GROSS, Robert A., “Giving in America: From Charity to Philanthropy” en FRIEDMAN, Lawrence J. y McGARVIE, Mark, *Charity, Philanthropy, and Civility in American History*, Cambridge University Press, 2003, p. 31.

puede conseguir”<sup>133</sup>. Nuestros autores defienden que el Estado, a través de las normas y de la administración, debe fijar unos mínimos para la convivencia y promover la satisfacción de las necesidades básicas de las personas. El derecho fija los mínimos, y la moralidad los máximos, por tanto estos últimos no se pueden forzar. *Exigir* a las personas, mediante impuestos, que financien los servicios sociales estatales es para nuestros autores un ejercicio de poder excesivo. Como afirma Maurin, “lo que viene del bolsillo del contribuyente no viene de su corazón”<sup>134</sup>. Maurin detecta que, si se *impone* la ayuda al prójimo, los nobles sentimientos de sensibilidad, empatía, solidaridad etc. pasan a ser irrelevantes, y lo único que importa es la contribución monetaria. Dado que estos sentimientos no se pueden imponer, lo que nuestros autores hacen es tratar de *transmitirlos* y *contagiarlos* para que la contribución de las personas venga realmente “de su corazón”. Y justamente a raíz de este razonamiento rechazan la participación del Estado y la coerción en el ámbito de la solidaridad.

Puede parecer que nuestros autores dan la espalda a la necesidad lógica de que en cualquier sociedad exista un sistema impositivo que ayude a proveer de unos servicios mínimos y favorezca el desarrollo normal de la vida de las personas. Sin embargo, pensamos que lo que se deduce de sus escritos no es la negativa a la existencia de impuestos<sup>135</sup> ni a que el Estado cumpla su función como garante de unos servicios mínimos que favorezcan la convivencia, sino al hecho de que los servicios sociales (que deberían basarse en la solidaridad), se financien con impuestos (basados en la coerción).

Hay unos cuantos ejemplos concretos en los que el *Catholic Worker* se pronunció a favor de la intervención del Estado: en primer lugar, en el sector energético<sup>136</sup>; en segundo lugar, en la industria del papel (el periódico se mostraba a favor de que el Estado interviniera para que los grandes periódicos no se quedaran con todas las

---

<sup>133</sup> *PP*, p. 72.

<sup>134</sup> MAURIN, P. “The Municipal Lodgings” en *CW*, octubre de 1933, p. 1.

<sup>135</sup> También lo hemos explicado en la objeción fiscal, cfr. pp. 219-222 de la presente tesis.

<sup>136</sup> DEVERALL, Richard L. G., “Utilities Profit-System Cries for Social Regulation” en *CW*, septiembre de 1935, pp. 1, 6.

provisiones)<sup>137</sup>; en tercer lugar, para crear empleo y promover la educación (durante la Guerra Fría, a la vista de las enormes cantidades de dinero que el Estado invertía en fuerza militar, proponía que mejor se gastara en proporcionar empleos y en educación)<sup>138</sup>; por último, en caso de catástrofes y situaciones de emergencia, sin duda alguna, se consideraba que el Estado debía intervenir<sup>139</sup>. En definitiva, “[e]l *Catholic Worker* admite la importancia de la responsabilidad pública [...], pero está mucho más interesado en la importancia de la responsabilidad personal”<sup>140</sup>.

La posición de Dorothy Day es de una oposición inicial a toda actuación del Estado en asuntos que puedan ser manejados por cuerpos más pequeños (como la acción social), y de una oposición mucho mayor en temas que no respeten la libertad personal ni ayuden a avanzar hacia el bien común (como el servicio militar y la guerra)<sup>141</sup>.

En algunos de sus escritos, Day reniega de todo lo que sea más legislación, incluso si es para proteger a los trabajadores. Esto supone una contradicción con todos los artículos en los que precisamente se reclamaba al Estado una cierta actuación encaminada a velar por los sectores más desprotegidos<sup>142</sup>. Pensamos que, en todo caso, lo que Day trata de transmitir es que la legislación protectora de los más débiles es buena, pero no lo es todo, y sobre todo, no puede ocupar todas las parcelas de la vida de las personas, pues esto sería tender al totalitarismo. Además, el peor fracaso para las personas comprometidas con la ayuda al prójimo es que “la responsabilidad estatal” llegue “a ocupar el lugar de la responsabilidad personal”<sup>143</sup>: “Creemos que la legislación sobre seguridad social, que se celebra como una gran victoria para los pobres y los trabajadores, es una gran derrota para el cristianismo. Es una aceptación de la idea de la fuerza y la compulsión. Es una aceptación, por parte del empresario, de la frase de Caín ‘¿acaso

---

<sup>137</sup> S. f., “Why Only Four Pages?” enero de 1947, pp. 1, 4.

<sup>138</sup> “OP”, abril de 1963, p. 6.

<sup>139</sup> *LS*, p. 192.

<sup>140</sup> DAY, D., “For the New Reader” en *CW*, diciembre de 1936, p. 6.

<sup>141</sup> MILLER, W., *All is Grace: The Spirituality of Dorothy Day*, p. 146.

<sup>142</sup> Cfr. pp. 239-240 de la presente tesis.

<sup>143</sup> DAY, D., “Our Fall Appeal” en *CW*, noviembre de 1955, p. 2.

soy yo el guardián de mi hermano?”<sup>144</sup>. El Estado debe organizar y legislar, pero no es un ente “benévolo” que pueda garantizar el máximo bienestar o felicidad (y, si eso se lograra, no dejaría parcela alguna de libertad): “nuestra generación ha ido considerando cada vez más al Estado como el benévolo Tío Sam. ‘El Tío Sam se hará cargo de todo; el problema racial, el problema laboral y el problema del desempleo’. Nos pondrán a todos en un registro y una tabla, o nos otorgarán un subsidio, y nos derivarán a las clínicas de control de la natalidad”<sup>145</sup>.

En definitiva, para Dorothy Day y Peter Maurin, el principio de subsidiariedad compele a hacer una crítica al Estado intervencionista, pero, por encima de eso, “es lo que la mayoría de gente quiere decir con ‘democracia’: es necesario, antes de acudir al Estado, hacer todo lo que uno pueda hacer, uno mismo, individualmente y cooperativamente, en su barrio y en su parroquia, empezando de la manera más pequeña posible”<sup>146</sup>.

#### a) Subsidiariedad y anarquismo

El *Catholic Worker* nunca se ha identificado enteramente con una tendencia política concreta, como tampoco lo hicieron sus fundadores; sin embargo, entre todas ellas, aquella con la que muestra una mayor conexión (sobre todo gracias a Dorothy Day y otros *workers*, menos por parte de Maurin) es el anarquismo.

Mientras que, en la historia de Europa, el anarquismo ha estado muy ligado a las clases obreras y al sindicalismo, en Estados Unidos ha crecido más entre las clases medias, por lo que ha ensalzando más los valores de libertad y autonomía personal, fuertemente enraizados en la cultura americana<sup>147</sup>.

---

<sup>144</sup> DAY, D., “More About Holy Poverty. Which Is Voluntary Poverty” en *CW*, febrero de 1945, p. 2.

<sup>145</sup> *Ibid.*

<sup>146</sup> “OP”, marzo de 1955, p. 1.

<sup>147</sup> DeLEON, David, *The American as Anarchist: Reflections on Indigenous Radicalism*, Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press, 1978, pp. 150-151.

A principios del siglo XX, el anarquismo perdió mucho peso como movimiento social, a la vez que el socialismo orientado hacia el Estado ganaba predominancia. Sin embargo, las ideas anarquistas permanecieron vivas en muchos círculos radicales, como los que frecuentaba Dorothy Day. En ellos no se distinguía con precisión entre las diversas teorías sociales, pero sí se conectaba con la sensibilidad anarquista, en particular en cuanto a la disensión con el Estado que se involucraba en la guerra.

Dorothy Day seguirá identificándose con el anarquismo aun después de su conversión. En su particular entendimiento de esta filosofía, se siente heredera de varios autores del siglo XIX (y principios del XX) que, siempre desde principios pacíficos, defendieron la ideas de asociación voluntaria entre personas y la denuncia del Estado que utiliza la coerción y la violencia. Day afirma en el periódico: “Nuestro anarquismo viene de Kropotkin”<sup>148</sup> y recomienda a menudo el libro de este *Campos, fábricas y talleres*, en el que encuentra una estrecha conexión entre el anarquismo y el distributismo<sup>149</sup>. Como resume Mary Wuller, lo que admira Day de Kropotkin es que su visión consiste en la propuesta de “un orden social anarquista basado en la cooperación y no en la competición”<sup>150</sup>, lo cual se muestra sobre todo en *El apoyo mutuo*<sup>151</sup>.

León Tolstói (1828-1910) también supone una importante influencia para nuestra autora, quien afirma que, en sus años de juventud, cuando “cuando leía a Tolstói, era anarquista”<sup>152</sup>. El escritor ruso influyó mucho más a Ammon Hennacy, quien salió convertido de

---

<sup>148</sup> “OP”, mayo de 1973, p. 8.

<sup>149</sup> Cfr. *LS*, p. 65. En este libro, Piotr Kropotkin analiza la situación de Europa tras la industrialización, y propone la descentralización de la economía y la producción por tal de lograr una sociedad donde se combine la industria con la artesanía y la agricultura, que deben ser revalorizadas. Cfr. KROPOTKIN, P., *Campos, fábricas y talleres*, *op. cit.*

<sup>150</sup> WULLER, M., *Dorothy Day's Implicit Theology of the Laity*, *op. cit.*, p. 57.

<sup>151</sup> En este trabajo, escrito como respuesta al darwinismo social, Kropotkin demuestra que la cooperación es un hecho natural y necesario para el desarrollo de los pueblos. KROPOTKIN, P., *El apoyo mutuo: un factor de la evolución*, Algorta (Vizcaya), Zero, 1970 (*Mutual Aid*, Fairford, Echo Library, 2009).

<sup>152</sup> *LS*, p. 71.

su primera estancia en prisión en “anarquista cristiano” y pacifista gracias a la lectura de textos como *El reino de Dios está en vosotros*<sup>153</sup>.

Dorothy Day también conecta con el anarquismo de Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), sobre todo en su llamada a la reducción del poder del Estado y a que la palabra “anarquismo” deje de asociarse con otras como “caos” o “desorganización” y se haga sinónimo de “autogobierno”<sup>154</sup>.

Entre los autores del siglo XX, Day valora especialmente la aportación de Martin Buber, quien, según ella, es el único escritor contemporáneo que ha mantenido la esperanza de lograr, igual que anhelaban los anarquistas del siglo XIX, una “comunidad voluntaria donde la gente pueda vivir con amor y felicidad”<sup>155</sup>. La idea de todos estos autores anarquistas sería, en palabras de Day, formar una “comunidad de comunidades en lugar de un Estado”, siempre desde la no-coerción y la no-violencia<sup>156</sup>. En este ideal, nuestra autora también conectaría con Gandhi, quien afirma: “el Estado no-violento ideal será una anarquía ordenada”<sup>157</sup>.

Dicho esto, hay una fuente anterior a todos estos autores y que, como sabemos, ilumina todo el pensamiento de Day: el Nuevo Testamento. “Quizás san Pablo definió la idea de anarquismo del

---

<sup>153</sup> Cfr. HENNACY, A., *Autobiography, op. cit.*, p. 55 y “Christian Anarchism Defined” en *CW*, julio-agosto de 1955, p. 3. En *El reino de Dios está en vosotros*, Tolstói llama a un cristianismo basado en el Sermón de la Montaña y, por tanto, esencialmente no-violento, declarando la “incompatibilidad [...] entre la violencia [...] y las enseñanzas de Cristo”. Cfr. TOLSTÓI, L., *El reino de Dios está en vosotros*, Barcelona, Kairós, 2012, p. 48.

<sup>154</sup> Cfr. “OP - The Story of Jack English's First Mass”, marzo de 1959, pp. 1, 7, 8. Entre las obras del francés, destaca *El principio federativo*, en la que llama a la descentralización del poder político y económico y a la “federación” voluntaria de las personas partiendo de las familias y subiendo a los municipios, los pueblos y los países. PROUDHON, Pierre-Joseph, *El principio federativo*, Santa Fe, El Cid Editor, 2004 (*Du Principe fédératif* (en *Oeuvres complètes*, vol. 14), París, Marcel Rivière, 1959).

<sup>155</sup> DAY, D., “What Do the Simple Folk Do?” en *Church Society for College Work Report* 31, noviembre de 1973, p. 4. Cfr. BUBER, M., *Caminos de Utopía*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1955 (*Pfade in Utopia*, Heidelberg, L. Schneider, 1950).

<sup>156</sup> DIETRICH, J. y POLLACK, S., “Dorothy Holds Forth” (entrevista a Dorothy Day) *op. cit.*, p. 1.

<sup>157</sup> GANDHI, M., (MERTON, T., ed. e intro), *Gandhi on Non-violence, op. cit.*, p. 55.

*Catholic Worker* [...] al decir de los seguidores de Jesús que para ellos ‘no hay ley’<sup>158</sup>, pues aquellos que han abandonado toda idea de dominación, poder y manipulación de los otros ‘no están bajo la ley’<sup>159</sup>. Para aquellos que están ‘revestidos de Cristo’<sup>160</sup>, para quienes han lavado los pies de los otros, no hay ley. Ellos tienen la libertad de los hijos de Dios”<sup>161</sup>. Esto se relaciona con una idea que nuestra autora había escuchado de Maurin: que “las leyes están hechas para los malvados que no las obedecen” y que “los buenos no las necesitan”<sup>162</sup>. Day y Maurin no descartan a nadie como incapaz para el bien y, por tanto, tratan de evitar imponer normas. Si la persona consigue interiorizar el mandamiento del amor, no necesitará norma alguna para comportarse bien. “Para nosotros [...], el anarquismo significa ‘Ama a Dios y haz lo que quieras’<sup>163,164</sup>.

Es habitual extrañarse al ver que un movimiento marcadamente católico se declara al mismo tiempo anarquista. El especialista en anarquismo estadounidense David DeLeon se muestra francamente desconcertado por el *Catholic Worker*: “Aunque mis categorías interpretativas son suficientemente elásticas como para abarcar a la mayoría de grupos, confieso que el *Catholic Worker* parece estar en otra dimensión [...]. De no existir, lo habría imaginado imposible”<sup>165</sup>.

En efecto, usar la palabra “anarquismo” como seña de identidad de un movimiento católico es, además de desconcertante para muchos, una auténtica “temeridad”, como apunta Markha Valenta<sup>166</sup>. Esta “temeridad” viene de la confianza de Day en la libertad que hay dentro

---

<sup>158</sup> Carta de san Pablo a los Gálatas 5, 23.

<sup>159</sup> Gálatas 5, 18.

<sup>160</sup> Gálatas 3, 27.

<sup>161</sup> “OP - Our Spring Appeal”, mayo de 1970, p. 11.

<sup>162</sup> MAURIN, P., cit. en DAY, D., “Contribution to Forum on Lawyers” en *Res Ipsa Loquitur*, otoño de 1965, pp. 7-8. (DD-CW, D-7, box 1)

<sup>163</sup> Esta idea viene de san Agustín. Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, “Homilía séptima, 8” en *Homilías sobre la primera carta de san Juan a los pastores*, ed. online: [http://www.augustinus.it/spagnolo/commento\\_lsg/omelia\\_07\\_testo.htm](http://www.augustinus.it/spagnolo/commento_lsg/omelia_07_testo.htm), 2014.

<sup>164</sup> “OP”, julio-agosto de 1977, p. 6 y MAURIN, P., cit. en DAY, D., “Prophet Without Honor” en *The Third Hour* VII, 1956, pp. 10-17. p. 16

<sup>165</sup> DeLEON, David, *The American as Anarchist*, op. cit., p. 151.

<sup>166</sup> VALENTA, M., *The Radical Folly of Love*, op. cit., p. 349.



de la Iglesia, de la que, ella observa, ni los mismos católicos se dan cuenta, pues “saben que uno es libre para ser demócrata o republicano, pero no saben que también es libre para ser anarquista”<sup>167</sup>.

El *Catholic Worker* no ve la pertenencia a la Iglesia católica, a pesar de su estructura jerarquizada y centralizada, como una negación del principio anarquista de libertad, por dos razones: en primer lugar, porque se trata de una asociación voluntaria, lo cual es ampliamente aceptado y fomentado por los autores anarquistas; en segundo lugar, porque los *workers* encuentran un gran espacio de libertad dentro de la Iglesia en lo que a asuntos temporales (vs. espirituales) se refiere, que son lo que ocupa al movimiento<sup>168</sup>.

Lo que Day quiere resaltar del anarquismo es que es, “antes que un movimiento, es un estado de ánimo que denuncia la injusticia y ensalza la libertad”<sup>169</sup>. En este sentido reconoce que se podrían utilizar otros vocablos como “mutualismo”, “federalismo”, “pluralismo” y “regionalismo”, aunque, concluye, “‘anarquismo’ [...] es el que mejor define la tensión siempre existente entre los conceptos de autoridad y libertad que atormenta al hombre de hoy en día”<sup>170</sup>.

Dorothy Day está dispuesta a conectar su anarquismo con muchas otras ideas y corrientes, pero no con todas. En los años sesenta y setenta, por ejemplo, insistía en no confundir ni ligar el anarquismo con el nihilismo; en esos años los dos eran conceptos atractivos para los jóvenes, y con frecuencia se presentaban como unidos.

---

<sup>167</sup> DAY, D., “Obedience” en *Ave Maria*, South Bend, IN, University of Notre Dame, 17 de diciembre de 1966, p. 21.

<sup>168</sup> Dorothy Day cuenta que unos estudiantes judíos le dijeron que el *Catholic Worker* les había ayudado a “abrir nuestras mentes a la inmensa libertad que hay dentro de la Iglesia”. DAY, Dorothy, “Obedience” en *Ave Maria*, *op. cit.*, 17 de diciembre de 1966, p. 21. Entre los *workers* que más favorecieron la clarificación sobre la aparente contradicción entre el anarquismo y el catolicismo, destaca Robert Ludlow, que vivió en el *Catholic Worker* de Nueva York entre 1946 y 1954. Cfr. LUDLOW, R., “Christian Anarchism”, septiembre de 1949, pp. 1, 2, 3, 4. “Anarchism – Grace and Nature”, abril de 1950, pp. 1, 8 y “A Libertarian Approach”, abril de 1951, pp. 1, 8. Sin embargo, en un artículo que escribió cuando ya había abandonado el movimiento, aunque seguía siendo colaborador, Ludlow se arrepentía de haber estado usando el término “anarquismo”, porque veía que había creado más malentendidos de los que había resuelto. Cfr. “A Re-evaluation”, junio de 1955, pp. 2, 8.

<sup>169</sup> *LS*, p. 64.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 65.

Peter Maurin había insistido en la necesidad de realizar una revolución “dentro del caparazón de la vieja”<sup>171</sup>, expresión sacada del lema del sindicato *IWW* y que por tanto Day conocía antes de conocerle<sup>172</sup>. Esta frase expresa la idea de no derrocarlo todo y volver a empezar de cero, sino aprovechar los principios buenos que ya están establecidos, aunque a veces de manera latente, en la sociedad y en las mentes de las personas. Marc Ellis apunta a que esta idea la promueven, además de Peter Maurin, desde sus perspectivas tradiciones, Martin Buber y Mohandas K. Gandhi. Los tres habrían llegado a conclusiones similares: había que cambiar de rumbo para que el mundo sobreviviera, pero al mismo tiempo, el cambio vendría dado por la tradición, tradición que el mundo moderno trataba de olvidar<sup>173</sup>.

Por ello, Day se oponía frontalmente al nihilismo; lo que más le preocupaba es que este proponía destruir todo lo pasado, lo cual era justamente lo contrario a la idea de Maurin y del *IWW*. El anarquismo en principio no rechaza el valor de lo pasado como fuente de inspiración y aprendizaje, pero el nihilismo sí, por tanto se debe rechazar<sup>174</sup>.

Como apunta Stephen Krupa, el anarquismo del *Catholic Worker* significa primordialmente libertad, pero no “libertad frente a” (“*freedom from*”) sino “libertad para” (“*freedom for*”), es decir, “libertad al servicio del prójimo”, en definitiva, libertad con responsabilidad<sup>175</sup>.

Peter Maurin no se sentía tan cómodo como Dorothy Day, Ammon Hennacy, Robert Ludlow y otros *workers* a la hora de usar la palabra “anarquismo”. Nuestra autora resalta que para él lo que prima es la idea de libertad y responsabilidad personal sin coacción. Aunque ella cuenta que Maurin “se definía como anarquista, pero en privado”<sup>176</sup>, este

---

<sup>171</sup> MAURIN, P., “Communes” en *CW*, marzo de 1934, p. 1.

<sup>172</sup> El preámbulo de la Constitución del *IWW* enuncia que trata de “formar la estructura de la nueva sociedad dentro del caparazón de la vieja”. Ver <http://www.iww.org/>, 2014.

<sup>173</sup> ELLIS, M., “To Bring the Social Order to Christ” en COY, P., *A Revolution of the Heart*, *op. cit.*, p. 21.

<sup>174</sup> “OP”, mayo de 1970, p. 11.

<sup>175</sup> KRUPA, S., *Dorothy Day and the Spirituality of Nonviolence*, *op. cit.*, p. 250.

<sup>176</sup> *LS*, p. 283.

prefería autodenominarse personalista. Para Day en realidad se trataba de lo mismo, y ella misma tampoco negará su preferencia por la palabra “personalismo”. Según ella, Maurin “está convencido como anarquista (o como personalista, como yo prefiero llamarlo) de que lo que suceda depende de cada uno de nosotros y del papel que jugamos en ello”<sup>177</sup>.

El anarquismo que Dorothy Day quiere como filosofía para el *Catholic Worker* se resume en dos premisas básicas: la autoexigencia a uno mismo y la no-coerción a los demás. El anarquismo significa “auto-gobierno antes que un gobierno impuesto; reconocimiento de [nuestra] dignidad [...] como hijos de Dios y lo que ello implica [...]; reconocimiento de nuestras capacidades para el trabajo físicas, mentales y espirituales”<sup>178</sup>. El anarquismo significa libertad, pero no solo de conciencia o acción, sino libertad frente a los propios impulsos que puedan dirigirnos a dominar a otros; consiste en “no juzgar [y en] servir a todos los hombres”<sup>179</sup>. En la caracterización del perfecto anarquista, Day destaca que es una persona que “no pide nada para sí misma. Es disciplinada y abnegada, acepta su cruz sin pedir compasión y sin quejarse. El auténtico anarquista ama a su hermano según el nuevo mandamiento, y está dispuesto a morir antes de *compeler* a su hermano”<sup>180</sup>. En definitiva, el anarquismo es la firme disposición a “amar antes que a compeler”<sup>181</sup>; como resume Diana Haladay, “el anarquismo cristiano [del *Catholic Worker*] significaba que el cambio no debía ser impuesto, sino que debía venir de la persuasión a través del debate, la reflexión y el examen”<sup>182</sup>.

Como siempre, lo singular del *Catholic Worker* no es tanto los principios que defiende o la reflexión en torno a ellos, como el hecho

---

<sup>177</sup> DAY, D., “Prophet Without Honor” en *The Third Hour* VII, *op. cit.*, 1956, p. 17. Sobre la estrecha relación entre anarquismo y personalismo, cfr. BOEHRER, Frederick, *Christian Anarchism and the Catholic Worker Movement: Roman Catholic Authority and Identity in the United States*, tesis doctoral, Siracusa, NY, Syracuse University, 2001.

<sup>178</sup> DAY cit. en MILLER, W., *All is Grace*, *op. cit.*, p. 140.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>180</sup> *Ibid.*

<sup>181</sup> DAY, D., “Fall Appeal” en *CW*, noviembre de 1957, p. 2.

<sup>182</sup> HALADAY, D., *Integral Leadership*, p. 171.

de que siempre trata de ponerlos en práctica. El anarquismo se manifiesta en dos aspectos fundamentales en el día a día del *Catholic Worker*: por una parte, el funcionamiento de las casas se basa en el liderazgo con el ejemplo y no en la organización con normas; por otra, el movimiento opera al margen del Estado, o incluso de espaldas a este.

En cuanto al primer punto, lo único prohibido en la casa de hospitalidad de Nueva York eran el consumo de alcohol y drogas, la promiscuidad sexual y la violencia<sup>183</sup>. Esta cuasi ausencia de reglas fue principalmente propuesta por Maurin. Nuestro autor quería que nadie mandara a nadie hacer nada, sino que cada uno fuera responsable de sus acciones. Las máximas del funcionamiento de las casas debían ser “Sé lo que quieras que el otro sea”, y “No critiques lo que no se hace. Mira lo que hay por hacer, prepárate y hazlo”<sup>184</sup>.

Ligado a esto, en las casas no había comités ni equipos de dirección. Como observaba Day, “[l]a persona que está a cargo de la casa, vive y trabaja en ella, y es el padre y madre de la casa”<sup>185</sup>. Había un líder de facto, que solía ser el fundador de la casa de acogida, y que de algún modo sí imponía sus decisiones a los demás (quienes muchas veces no tenía posibilidad de debatirlas, sino que quedaban únicamente con la opción de acatarlas o abandonar el grupo)<sup>186</sup>. Es decir, a pesar de la aparente descentralización, para que una casa funcione es necesario un líder, que guíe con el poder del ejemplo, que tenga una cierta autoridad moral y al que los demás *workers* admiren y respeten<sup>187</sup>. Una casa solía tener problemas cuando alguien que no cumplía estos requisitos quería dirigirla. Sin autoridad moral no puede haber un

---

<sup>183</sup> Cfr. STATNICK, R., *Dorothy Day's Religious Conversion*, op. cit., 1983, p. 261.

<sup>184</sup> MAURIN, P., cit. en DAY, D., “Farming Communes” en *CW*, febrero de 1944, p. 8.

<sup>185</sup> DAY, D., “Letter On Hospices” en *CW*, enero de 1948, p. 8.

<sup>186</sup> Jordan Kilcup, en este sentido, habla de Dorothy Day como una “abadesa benedictina”. John Cort va más lejos y califica el *Catholic Worker* de “extraordinaria combinación de anarquía y dictadura”. Cfr. KILCUP, J., *Pilgrim Leadership*, op. cit., p. 236 y CORT, John C., “My life at the Catholic Worker” en *Commonweal*, 20 de junio de 1980, p. 364.

<sup>187</sup> MAURIN, P., “Personalist Leadership” en *CW*, enero de 1937, p. 7.

auténtico liderazgo, y los problemas llegan cuando la gente “asume una autoridad que no tiene”<sup>188</sup>.

Aunque, al menos en Nueva York, la casa de hospitalidad sí tenía un auténtico “líder personalista”<sup>189</sup> capaz de guiar con el ejemplo, Dorothy Day, el funcionamiento de esta siempre fue bastante caótico, aunque la cantidad de cosas que se lograban a pesar de este caos también era un testimonio de que más regulación no siempre implicaba más eficiencia. Por encima del aparente caos, “[e]n la comunidad *Catholic Worker*, las cosas realmente se logran. Se cobija y alimenta a la gente, y [de hecho] se cobija y alimenta a más gente *porque* no hay burocracia ni ‘eficiencia’”<sup>190</sup>.

En cuanto al segundo aspecto de la aplicación del anarquismo en el *Catholic Worker*, Dorothy Day afirma: “Ni el cardenal Spellman [autoridad eclesiástica] ni el alcalde de Nueva York [autoridad civil] nos pidieron que emprendiéramos este trabajo, sino que simplemente se presentó ante nosotros”<sup>191</sup>.

El *Catholic Worker* aplica el anarquismo a través de acciones positivas, demostrando la capacidad de acción social de los cuerpos pequeños según el principio de subsidiariedad, y de acciones negativas, pues defiende su derecho a no rendir cuentas al Estado (ni tampoco a la Iglesia, aunque en esto no tendrá mayor problema) por la actividad que realiza. Esto se concreta en la negativa del movimiento a registrarse como *charity*.

La casa de hospitalidad del *Catholic Worker* regularmente recibía visitas de funcionarios municipales, bien para realizar inspecciones, bien para requerir datos. Cada cierto tiempo se sugería que el movimiento se registrara como *charity*, con estatus 501-c-3. Dorothy Day muestra siempre una visión muy negativa de todos estos “controles”, a los cuales nunca ve utilidad alguna; para ella, la Administración solo se dedica a entorpecer el trabajo de la casa de hospitalidad y el comedor social: “los burócratas nos atacan con un torrente de folios que rellenar, formularios, cuestionarios y todo lo que

---

<sup>188</sup> “OP”, julio-agosto de 1975, p. 8.

<sup>189</sup> MAURIN, P., “Personalist Leadership” en *CW*, enero de 1937, p. 7.

<sup>190</sup> S. f., “Dialogue on Rules” en *CW*, septiembre de 1935, p. 5.

<sup>191</sup> *PP*, p. 100.

puedan pensar. Persisten en clasificarnos como institución, aunque siempre hemos insistido en que no somos ni una institución ni una organización. Simplemente somos un grupo voluntario, que coopera en el desempeño de un trabajo que cada uno de nosotros está en su perfecto derecho (y en su deber religioso) de hacer”<sup>192</sup>.

Desde la idea de que el *Catholic Worker* no es una institución, sino una “comunidad” o, mejor aún, una “familia”, los *workers* entienden que no deberían someterse a inspecciones. En una de ellas, practicada en 1938, Day argüía que “no dirigíamos un restaurante o un albergue [...]. Éramos un grupo de individuos que ejercían la responsabilidad personal cuidando a aquellos que venían a nosotros. Señalamos que no eran extraños, pues nosotros los veíamos como nuestros hermanos en Cristo. No éramos una institución, ni un Hogar con mayúsculas, sino un hogar, un hogar privado”<sup>193</sup>.

Los *workers* jamás impidieron a los funcionarios que hicieran su trabajo, pero si alguna vez se presentaba un dilema entre cumplir la ley o realizar las obras de misericordia, Day siempre animaba a decantarse por lo segundo: “en algunos casos es necesario desobedecer la ley”, no esperar a tener todos los permisos para dar a la gente de comer o alojarla en el propio techo. “Cuando los hombres y las familias están hambrientos y sin hogar, cuando los enfermos necesitan ser cuidados, uno debe dar un paso adelante, alojar a la gente y no observar la ley”<sup>194</sup>.

En este sentido, nuestra autora encuentra inspiradoras las palabras de san Hilario: “cuanto menos tengas del César, menos le deberás”<sup>195</sup>. Day entiende que pasar por todo el papeleo necesario para inscribirse como organización caritativa es, en primer lugar, una pérdida de tiempo, que resta energías para realizar las obras de misericordia, y en segundo lugar, una colaboración con el Estado que tan duramente

---

<sup>192</sup> D. M., “Will Rationing Regulations Close St. Joseph’s Kitchen?” en *CW*, enero de 1944, p. 2.

<sup>193</sup> DAY, D., “Of Finances and Personal Initiative” en *CW*, febrero de 1938, p. 2.

<sup>194</sup> DAY, D., “What Dream Did They Dream? Utopia or Suffering?” en *CW*, julio-agosto de 1947, p. 4.

<sup>195</sup> DAY, D., “Spring Appeal” en *CW*, marzo-abril de 1967, p. 2. Cfr. también “Sanctuary” en *CW*, febrero de 1969, p. 2.

crítica. No estar “incorporados”, junto con la pobreza voluntaria, es la mejor manera de permanecer libres.

En definitiva, en este contexto, el anarquismo implica tener una actitud activa, en lugar de la actitud pasiva del que deja todo en manos del Estado: “La apatía, igual que la pereza, es un pecado. ¿Por qué debemos pensar que encogerse de hombros es ser realista, que la indiferencia ante el poder burocrático de los funcionarios [...] es la única alternativa cuerda?”<sup>196</sup>.

La negativa a registrarse como *charity*, sin embargo, acarrearía un problema serio. En 1942, el *Catholic Worker* recibió un legado de 500 \$. “Estábamos encantados... Estábamos en la ruina y esos quinientos dólares podían servir para la imprenta, el café, el pan o las cuotas de la hipoteca de la granja. Anduvimos sonriendo durante días”<sup>197</sup>. Era la primera vez que el grupo recibía tan generoso legado, y se planteó la opción de inscribirse como *charity* 501-c-3, gracias a lo cual podrían acceder a exenciones fiscales por la recepción de legados y donaciones. Si no, debían pagar el impuesto de sucesiones como cualquier otra persona física o jurídica. Sin embargo, la respuesta de Day fue tajante: “*Not Incorporated!*”<sup>198</sup>. “Este es nuestro parecer sobre el asunto: nadie nos pidió que hiciéramos este trabajo. El alcalde de la ciudad no vino y nos pidió que pusiéramos en marcha un comedor social y una casa de acogida para suplir las carencias del albergue municipal. Ningún obispo o cardenal nos requirió que ayudáramos a las organizaciones de beneficencia en su esfuerzo por asistir a los pobres. Nadie nos pidió que creáramos una agencia o una institución de ningún tipo. Bajo nuestra responsabilidad, dado que somos el guardián de nuestro hermano, por un sentido de responsabilidad personal, comenzamos a ver a Cristo en cada uno de los que venía a nosotros. [...] Las casas crecieron a nuestro alrededor. Las colas del pan surgieron por accidente, nuestras mesas redondas de debate se dan espontáneamente, sin planearlas. [...] Hablar de ‘incorporarnos’ es no entender para nada de qué se trata el movimiento”<sup>199</sup>. Esto, sin embargo, no se traducía en el pago del

---

<sup>196</sup> DAY, D., cit. en COLES, R., *Dorothy Day. A Radical Devotion*, op. cit., p. 108

<sup>197</sup> “DaD”, septiembre de 1942, pp. 1, 4.

<sup>198</sup> *Ibid.*

<sup>199</sup> *Ibid.*

impuesto correspondiente, sino que se unía a la objeción fiscal que se proponía en el movimiento, lo cual acarrearía problemas en los años setenta.

En 1969, un lector dejó un legado de 60.000 \$ al *Catholic Worker*. A pesar de que el grupo seguía sin registrarse, el *IRS (Internal Revenue Service)* lo había clasificado como organización política, no exenta del impuesto de sucesiones. El caso se fue alargando en el tiempo, y en 1972 los *workers* recibieron una carta del *IRS* en la que se requería el pago de 296.359 \$ en multas, sanciones e impuestos impagados en todos los años anteriores, una auténtica fortuna, cuyo pago de ningún modo podía asumir el movimiento. Sin embargo, el *Catholic Worker* nunca había hecho solicitud de estatus 501-c-3 y legalmente debía el dinero<sup>200</sup>. Dorothy Day se mantuvo firme en la postura defendida a lo largo de los años: “Creemos que el gobierno no tiene derecho a legislar sobre quién o quiénes pueden desarrollar las obras de misericordia. Solo las agencias acreditadas tienen el estatus de instituciones exentas de impuestos. Después de haber rellenado la solicitud, y de una investigación y largos retrasos, clarificaciones, intercesiones y peticiones de los abogados, a menudo un proceso largo y prolongado, se concede este estatus de exento de impuestos. Como personalistas, como grupo no incorporado, no solicitaremos este ‘privilegio’”<sup>201</sup>.

Finalmente, el *IRS* resolvió otorgar al *Catholic Worker* el estatus de *charity 501-c-3 de facto*, con lo cual se canceló la deuda<sup>202</sup>. Esto se debió a la presión de la opinión pública, expresada en revistas católicas como *Commonweal*, pero también en periódicos de gran influencia como el *New York Times*<sup>203</sup>. De este modo, el grupo no tuvo que pagar impuestos por las donaciones y legados que recibió en adelante<sup>204</sup>.

---

<sup>200</sup> DAY, D., “We Go On Record: The Catholic Worker Refuses Tax Exemption” en *CW*, mayo de 1972, p. 5.

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>202</sup> La carta que el *IRS* dirigió al *Catholic Worker* está en “OP”, enero de 1973, p. 2.

<sup>203</sup> Cfr. *Commonweal*, “Imagination Please”, 16 junio de 1972, p. 332. En un editorial, el *New York Times* declaraba que no podía creer que el *IRS* no tuviera “fraudes auténticos” que investigar antes que obstuir los actos de misericordia por los pobres. El periódico pedía al *IRS* que usara “un poco de imaginación” a la hora de interpretar estas regulaciones tan rígidas, y que terminara “con este acoso sin sentido”. El *Catholic Worker* también recibió apoyo de otras publicaciones católicas como



### 3. Otras ideas de filosofía política y filosofía jurídica

Mientras que Michael Harrington opinaba que Dorothy Day “básicamente no era nada política”<sup>205</sup>, y aunque la mayoría de estudios sobre nuestra autora la tratan como importante agente religioso o social, observamos que ella tenía la vocación de que todos sus escritos y actividades lograran influir en el ámbito público, lo cual se puede considerar acción y pensamiento “político” en un sentido amplio<sup>206</sup>.

En este sentido, para Day, el “buen ciudadano” no es el sujeto pasivo que paga sus impuestos, se deja gobernar y solo concibe como forma de participación política el voto cada cuatro años. Para ella, un buen ciudadano “usa la *Bill of Rights*, habla de lo que cree que es correcto y comparte su opinión con otros. [...] El buen ciudadano *participa de la democracia*, no deja en manos de otros que hablen y actúen por él”<sup>207</sup>.

Peter Maurin sí se mostraba, en cierto modo, más reacio a la participación en la política, o a que sus ideas y propuestas se calificaran de “políticas”. Antes que “acción política”, él prefería la “acción social”, aunque en cualquier caso esta acción social tendría claras repercusiones políticas en este sentido amplio, porque él quería crear “una nueva sociedad”<sup>208</sup>. También Dorothy Day afirmaba que “El *Catholic Worker* admite la importancia de la acción política, pero está mucho más interesado en la importancia de la acción privada”<sup>209</sup>, pero,

---

*Fellowship o The Peacemaker*. Cfr. LEBRUN, J., *The Role of the Catholic Worker Movement*, *op. cit.*, pp. 351-352.

<sup>204</sup> “OP”, julio-agosto de 1972, pp. 1, 2, 6, 8.

<sup>205</sup> RIEGLE, R., *Voices from the Catholic Worker*, *op. cit.*, p. 126.

<sup>206</sup> La definición de “política” de la RAE que más se ajusta a esta idea es la 9ª acepción (las anteriores se refieren al “gobierno” de los Estados): “Actividad del ciudadano cuando interviene en los asuntos públicos con su opinión, con su voto, o de cualquier otro modo”.

<sup>207</sup> DAY, D., cit. en COLES, R., *Dorothy Day. A Radical Devotion*, *op. cit.*, p. 107.

<sup>208</sup> MAURIN, P. y CUMMINGS, John, “Is Political Action An Answer?” en *CW*, junio de 1934, p. 6.

<sup>209</sup> DAY, D., “For the New Reader” en *CW*, diciembre de 1936, 6.

como observamos a lo largo de esta tesis, todas las acciones “privadas” que Day emprende tienen una vocación pública.

En los pocos fragmentos en que nuestra autora se ocupa de la política en sentido estricto, es decir, referida a los Estados y los gobiernos, defiende que los gobernantes deberían servir al pueblo. Un buen político debe vivir con sencillez y dedicarse al bien común<sup>210</sup>, por eso ella critica duramente a aquellos gobernantes que se han alejado del pueblo y “han vivido en torres de marfil”<sup>211</sup>. Un gobernante debería “cultivar la humildad, el coraje, la santa indiferencia y la santa pobreza por tal de cumplir su cargo” y no debería ocupar un puesto de poder durante mucho tiempo<sup>212</sup>.

El *Catholic Worker* no se autodefine como un movimiento “político”, pero en lugar del distanciamiento de la política, lo que promueve es que la política llegue a todas partes; anima a sacar la política de los parlamentos, insertarla en la vida cotidiana y llevarla a las reuniones de sindicatos, asociaciones de barrios, parroquias y grupos culturales<sup>213</sup>. Con la idea de las mesas redondas de debate, el *Catholic Worker* se ofrecía como foro acogedor en el que discutir propuestas sociales y políticas.

Nuestros autores no sentían simpatía por la democracia representativa, pero creían que se podía participar e influir en el gobierno de otras maneras, como las manifestaciones, la escritura, la recogida de firmas o el envío de cartas a los alcaldes o senadores para llamar la atención sobre temas concretos<sup>214</sup>.

A lo largo de los años, como sabemos, Dorothy Day se opuso abiertamente a muchas prácticas de los gobiernos estadounidenses (la oposición más frecuente se daba en el tema de la guerra). Sin embargo, nunca cuestionó la legitimidad de origen de los sucesivos gobiernos de

---

<sup>210</sup> DAY, D., “Interview With Murphy” en *CW*, octubre de 1937, p. 3. Frank Murphy (1890-1949) fue gobernador de Michigan.

<sup>211</sup> DAY, D., “Wars Are Caused By Man’s Loss Of His Faith In Man” en *CW*, septiembre de 1940, p. 1.

<sup>212</sup> DAY, D., “The Pope and Peace” en *CW*, febrero de 1954, pp. 1, 7.

<sup>213</sup> “DaD”, noviembre de 1941, p. 2.

<sup>214</sup> Cfr., por ejemplo, S. f., “CW Readers!” en *CW*, julio-agosto de 1940, p. 4, DAY, D., “Still Time To Protest The Draft” en *CW*, septiembre de 1940, p. 1 o S. f., “Seneca Indians” en *CW*, enero de 1960, pp. 4, 7.

Estados Unidos, y hasta en los momentos de mayor oposición a las políticas hablaba del “amor a nuestro país y a nuestro presidente”<sup>215</sup>. Aunque en algunos momentos, Day llegaría a afirmar que es “*un-American*”<sup>216</sup>, lo hizo siempre expresando una actitud negativa hacia el nacionalismo ciego que llevaba a las guerras y la discriminación, y no hacia su patria, su *native land*.

#### a) La relación entre religión y política

Como hemos visto a lo largo de los anteriores capítulos, el pensamiento de nuestros autores está enormemente marcado por su identidad religiosa. La misma elección del término *Catholic* para el periódico que ambos fundaron ya es una declaración de intenciones: la religiosidad no solo implica una espiritualidad o una moral privada, sino que es una manera de situarse, observar y participar en el mundo. Los escritos de nuestros autores tienen la clara intención de influir en la sociedad que les rodea y no van dirigidos exclusivamente a sus correligionarios, pero ni Maurin, cuando escribe sus *ensayos sencillos*, ni Day, cuando redacta sus autobiografías y sus reflexiones en el periódico, se plantean siquiera dejar de lado su identidad religiosa por tal de que sus argumentos se consideren válidos y sean escuchados. Precisamente escriben *desde* su religiosidad, la cual les hace entender el mundo y participar en él de una manera especial. En este punto surge la cuestión de si la religión puede tener una voz en el ámbito público, o, por el contrario, por establecer una cosmovisión muy concreta, no compartida por los no correligionarios, debe permanecer en el ámbito privado.

La filosofía política occidental viene mostrando desde la Edad Moderna tendencias laicizantes, que han avanzado de la mano de la progresiva secularización de nuestras sociedades. Se ha aceptado ampliamente la necesidad de trazar una separación entre el ámbito público y el privado, y relegar las religiones al segundo. Sin embargo,

---

<sup>215</sup> “DaD”, noviembre de 1941, p. 1.

<sup>216</sup> DAY, D., “We Are Un-American: We Are Catholics” en *CW*, abril de 1948, p. 2.

en la actualidad, la cada vez mayor pluralidad cultural y religiosa, unida a la gran importancia que la religión sigue teniendo en las sociedades occidentales *postseculares*, ha llamado a un “replanteamiento” por parte de varios pensadores de primera línea, los cuales aceptan, en diferentes grados, la posibilidad de que las razones religiosas formen parte del debate público<sup>217</sup>. Será necesario que estas razones se traduzcan o adapten al lenguaje secular por tal de que sean comprensibles para los no creyentes<sup>218</sup>, pero de ningún modo se podrá exigir que se confinen al ámbito privado. Al permitir la entrada de las religiones en el terreno público se brinda la posibilidad de un auténtico debate donde participen en pie de igualdad creyentes y no creyentes<sup>219</sup>.

Por ello, frente a la visión reduccionista de que las cosmovisiones particulares (en especial las religiosas) constituyen un obstáculo para la ordenación justa de la sociedad, varios autores defienden que las religiones no solo tienen la posibilidad, sino que deben entrar en el debate, pues pueden hacer una aportación valiosa en los temas fundamentales que ocupan a los Estados democráticos de derecho, como el valor de la paz o el respeto y la promoción de los derechos humanos<sup>220</sup>. Además, permitir esta entrada de los discursos religiosos

---

<sup>217</sup> En este sentido destaca el libro en que participan Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler y Cornel West, *El poder de la religión en la esfera pública*. Cfr. MENDIETA, Eduardo (ed.), *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Trotta, 2011 (*The Power of Religion in the Public Sphere*, Nueva York, NY, Columbia University Press, 2011).

<sup>218</sup> RAWLS, John, *El derecho de gentes y “una revisión de la idea de razón pública”*, Barcelona, Paidós, pp. 147-148 (*Law of Peoples*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999).

<sup>219</sup> El “diálogo en condiciones de igualdad” es el rasgo fundamental de la “ética del discurso” de Habermas. Cfr. HABERMAS, Jürgen, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1994 (*Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1983).

<sup>220</sup> Resulta elocuente la pregunta que se plantea Leonardo Rodríguez Duplá, en el contexto del debate entre Habermas y Ratzinger sobre el papel de la religión en las sociedades postseculares: “supuesto que la sociedad postsecular tiene el mayor interés en defender la igual dignidad de sus miembros, ¿por qué habría de ignorar los recursos para esta tarea que le brinda la sabiduría moral decantada en las tradiciones religiosas?”. RODRÍGUEZ DUPLÁ, Leonardo, “Prólogo” en HABERMAS, Jürgen y RATZINGER, Joseph, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Madrid, Encuentro, 2006, p. 11 (*Dialektik der Säkularisierung*, Freiburg im Breisgau, Verlag Herder, 2006).

se presenta como una tarea absolutamente necesaria para que el Estado liberal se mantenga como un Estado con una auténtica neutralidad cosmovisiva<sup>221</sup>.

En cuanto al contexto concreto en que nuestros autores desarrollaron su actividad, es importante recordar que, frente a la *laicidad* de la mayoría de países de la Europa occidental (Francia sería el ejemplo paradigmático), en Estados Unidos apelar a Dios y la religión en los discursos públicos no es extraño ni se percibe como algo fundamentalista, excluyente o cerrado<sup>222</sup>. Sabemos que nuestros autores, precisamente por ser católicos, no concebían una separación entre sus creencias y las ideas que debían llevar al ámbito público, pero seguramente el carácter en cierto modo *teísta* de la sociedad y la política estadounidenses también ayudó a que ni siquiera se plantearan la conveniencia de restringir o reducir su identidad religiosa, y de hecho nunca se encontraron con objeciones en este sentido.

Dorothy Day se negaba a identificar la esfera “privada” con lo “sagrado”, o lo “público” con lo “secular”; para ella todo estaba en todo. Como otros importantes líderes religiosos de su tiempo, como Mohandas K. Gandhi, A. J. Muste o Martin Luther King, nuestros autores entendían que la vida espiritual no es un asunto exclusivamente

---

<sup>221</sup> Como explica Habermas, “[I]a neutralidad cosmovisiva del poder estatal, que garantiza las mismas libertades éticas para todos los ciudadanos, es incompatible con la generalización política de una visión del mundo laicista. Los ciudadanos secularizados, en cuanto que actúan en su papel de ciudadanos del Estado, no pueden negar por principio a los conceptos religiosos su potencial de verdad, ni pueden negar a los conciudadanos creyentes su derecho a realizar aportaciones en lenguaje religioso a las discusiones públicas. Es más, una cultura liberal política puede incluso esperar de los ciudadanos secularizados que participen en los esfuerzos para traducir aportaciones importantes del lenguaje religioso a un lenguaje más asequible para el público general”, HABERMAS, J. y RATZINGER, J., *Dialéctica de la secularización*, *op. cit.*, pp. 46-47.

<sup>222</sup> En cualquier caso, estas características se perciben más en el ámbito popular que en el académico. Como resume Martha Nussbaum: “Muchos norteamericanos, si no la mayoría de ellos, piensan que la religión es extremadamente importante y valiosa y no les agrada que los intelectuales les digan que no deben llevar sus compromisos religiosos al ámbito público”. NUSSBAUM, Martha C., *Libertad de conciencia. Contra los fanatismos*, Barcelona, Tusquets, 2009, p. 21 (*Liberty of Conscience. In Defense of America's Tradition of Religious Equality*, Nueva York, NY, Basic Books, 2008).

interior, y que la religión puede y debe tener una implicación política<sup>223</sup>.

b) Patriotismo vs. nacionalismo. Crítica al “destino manifiesto”

Estados Unidos se reconoce como tierra de recepción de inmigrantes, pues su población se ha caracterizado por la diversidad de orígenes desde la misma fundación del país. Sin embargo, ha logrado que estos inmigrantes y sus descendientes sientan la tierra de acogida como su *native land*, se enorgullecen de ella y estén dispuestos a defenderla. En este sentido, se da una tensión delicada entre dos conceptos muy relacionados y que conviene distinguir con precisión: el patriotismo y el nacionalismo.

Las ideas del profesor Carlton Hayes (1882-1964), de la universidad de Columbia, fueron muy influyentes en el *Catholic Worker*; él dio varias charlas en la casa de Nueva York y sus trabajos fueron citados en el periódico. En 1926 publicaba *Essays on Nationalism*, cuya visión no se aparta mucho de las connotaciones que comúnmente se dan a las ideas de patriotismo y nacionalismo en Estados Unidos<sup>224</sup>. Para Hayes, el nacionalismo “es un hábito mental orgulloso y presuntuoso acerca de la nación propia, acompañado de una actitud altanera u hostil hacia otras naciones”. Además, esta idea “admite que los ciudadanos individuales del propio país se pueden equivocar, pero insiste en que su nacionalidad o Estado-nación siempre está en lo cierto”. El nacionalismo ligaría con los vocablos “manía”, “egocentrismo” o “intolerancia”. Es la peor expresión del patriotismo, algo así como “*esnobaría patriótica*”<sup>225</sup>. El patriotismo, sin embargo, es una expresión de un sentimiento de lealtad, presente en el hombre de manera natural. El verdadero patriotismo “incluye la humildad”,

---

<sup>223</sup> GANDHI, M., (MERTON, T., ed. e intro), *Gandhi on Non-violence, op. cit.*, p. 6.

<sup>224</sup> HAYES, Carlton, *Essays on Nationalism*, Nueva York, NY, Macmillan, 1937. Cfr. MAURIN, P., “Hayes of Columbia Gives Opening Night Lecture of Catholic Workers’ School” en *CW*, febrero de 1934, p. 1.

<sup>225</sup> HAYES, C., *Essays on Nationalism, op. cit.*, p. 275.

consiste en querer conseguir lo mejor para el propio país, por lo que engloba el amor a la patria pero a la vez su crítica, que nace de ese amor. El auténtico patriota “debería estar tan ocupado en mejorar su propio país [,] y en hacerlo habitable para otros hombres, que no debería tener tiempo ni voluntad de atacar a otros países u otros pueblos”<sup>226</sup>.

Por tanto, el patriotismo se podría definir como el amor por el propio país, o, de una manera más amplia, como “el amor por la tierra natal”. El nacionalismo surge del patriotismo, pero da un salto cualitativo: mientras que el patriotismo llama a la lealtad por el propio país, el nacionalismo, haciendo lo mismo, pone esa lealtad por encima de otras pertenencias y fidelidades, además de incitar a la rivalidad con otros países<sup>227</sup>. Day afirma, inspirada en las palabras de un amigo sacerdote: “Un patriota es aquel que ama su país; un nacionalista es aquel que odia a cualquier otro país”<sup>228</sup>.

El patriotismo que propone el *Catholic Worker*, siguiendo a Carlton Hayes, se podría relacionar con la idea de “moral abierta” de Henri Bergson, mientras que el nacionalismo se correspondería con la “moral cerrada”. De acuerdo con una moral abierta, si configuramos las relaciones interpersonales como círculos concéntricos, el amor al primer círculo, que sería la familia, se podría extender a la comunidad nacional y llegar a la humanidad entera<sup>229</sup>. El patriotismo que defienden nuestros autores sigue esta lógica, pues propone preocuparse en primer término por lo cercano, representado por la familia, el barrio, la ciudad o la patria, y siguiendo esta dinámica, llegar a abrirse a toda la humanidad a través del principio de hermandad universal. La lógica nacionalista solo permite la apertura hasta las fronteras del propio Estado, viendo a los que quedan fuera con indiferencia o incluso con hostilidad. El nacionalismo, por tanto, propugna la solidaridad de fronteras para adentro y la exclusión de fronteras para afuera, mientras

---

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 274.

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 5 y p. 23.

<sup>228</sup> “DaD”, octubre de 1934, p. 5.

<sup>229</sup> BERGSON, Henri, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 40 (*Les deux sources de la morale et de la religion*, París, Presses Universitaires de France, 1968).

que para el patriotismo, la solidaridad es expansiva y no se detiene en las fronteras<sup>230</sup>.

Entre 1820 y 1920, alrededor de 34 millones de personas llegaron a las costas de Estados Unidos, procedentes en su mayoría de Europa<sup>231</sup>. Los católicos formaban una porción muy minoritaria, pero su número creció enormemente a lo largo de esos cien años, de unos pocos miles a casi 20 millones de personas<sup>232</sup>. En cualquier caso, la Iglesia católica era conocida, sobre todo en los ámbitos urbanos, donde se establecieron la mayoría de católicos, como “la iglesia inmigrante”<sup>233</sup>.

A pesar de que el catolicismo se identificaba con los inmigrantes y las clases bajas del país, la Iglesia era vista como una institución alejada de los retos y las aspiraciones de estos<sup>234</sup>. El tipo de catolicismo que se había arraigado en Estados Unidos a lo largo del siglo XIX era de estilo “devocional”. Además de otorgar todo el protagonismo a los miembros consagrados de la Iglesia, esta concepción bebía de la tradición, desarrollada desde la Contrarreforma, de la Iglesia católica como un ente permanente, que no se deja llevar por los cambios que sacuden al mundo, como las revoluciones o las guerras. De este modo, los fieles católicos que llegaban al nuevo continente eran educados con

---

<sup>230</sup> El nacionalismo extremo podría responder a la dinámica maniquea de amigo/enemigo de Carl Schmitt, para el cual la esencia de las relaciones políticas no está tanto en la amistad hacia los nacionales como en el antagonismo con los extraños. En la base de la política, por tanto, estaría la enemistad con el extranjero, de la cual se derivaría la consideración de amigo del nacional. Cfr. SCHMITT, Carl, *El concepto de lo político: texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*, Madrid, Alianza, 1998 (*Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlín, Dunker & Humblot, 1991).

<sup>231</sup> DOLAN, Jay P., *The American Catholic Experience. A History from Colonial Times to the Present*, Garden City, NY, Doubleday & Company, 1985, p. 127.

<sup>232</sup> Los grupos más grandes de inmigrantes católicos eran irlandeses y alemanes; a partir de 1880 se unieron los polacos y los italianos. La población católica en Estados Unidos creció exponencialmente. En 1800, era de 50.000 personas; en 1850, de más de un millón y medio de fieles; en 1.900 ya contaba con 12 millones de personas, y en 1.920, con casi 20 millones de personas. Cfr. DOLAN, Jay P., *The American Catholic Experience*, op. cit., pp. 128-129 y SHAUGHNESSY, Gerald, *Has the Immigrant Kept the Faith?*, Nueva York, NY, The Macmillan Company, 1925, p. 262.

<sup>233</sup> DOLAN, J., *The immigrant church: New York's Irish and German Catholics, 1815-1865*, South Bend, IN, University of Notre Dame Press, 1977.

<sup>234</sup> KRUPA, S., *Dorothy Day and the Spirituality of Nonviolence*, op. cit., p. 45.



la imagen de una Iglesia custodia de las verdades reveladas y que no participaba, ni debía hacerlo, de las vicisitudes del mundo contemporáneo, y en la cual tenían un papel preponderante los sacerdotes y obispos<sup>235</sup>.

Esto empezó a cambiar con la publicación de la primera encíclica social de la Iglesia, *Rerum Novarum*, en 1891, aunque en Estados Unidos encontramos ya como antecedente el pensamiento de Isaac Hecker<sup>236</sup> y Orestes Brownson<sup>237</sup>.

Entre los actores prominentes en el mayor acercamiento de la Iglesia a las clases humildes destaca, en primer lugar, John Ireland (1838-1918), estadounidense de origen irlandés, arzobispo de Saint Paul, Minnesota. Ireland se afanó en acercar la Iglesia a las clases obreras, acompañado de otros sacerdotes como el cardenal James Gibbons (1834-1921) o el obispo John Joseph Keane (1839-1918). Unido a este impulso de cercanía de la Iglesia a los trabajadores estuvo también el intento de reconciliar los postulados católicos con la democracia estadounidense. Mientras que muchos líderes católicos tenían una actitud defensiva, incluso hostil, hacia todo lo relacionado con la cultura estadounidense, Ireland trató de demostrar que ser

---

<sup>235</sup> Cfr. DWYER, Robert J., "The Laity in America" en *Commonweal*, 30 de octubre de 1959, pp. 121-122.

<sup>236</sup> Isaac Hecker (1819-1888), sacerdote estadounidense, proponía una visión renovada del laicado, al que veía como miembro responsable de la Iglesia. En el pensamiento de Hecker encontramos una gran admiración por Estados Unidos y mucho optimismo ante la posibilidad de concordia entre los ideales de su Estado y los de la Iglesia. Cfr. FARINA, John, *Hecker Studies. Essays on the Thought of Isaac Hecker*, New York, Paulist Press, 1983.

<sup>237</sup> Orestes Brownson (1803-1876), considerado el intelectual católico americano más importante del siglo XIX, mostraba también admiración por Estados Unidos y llamaba a que el laicado no solo se preocupara por lo que se conocía como el *pray and pay*, que era lo único que se le exigía, sino que tomara las riendas de su vida guiado por el Espíritu Santo y fuera actor protagonista en la Iglesia y promotor de reformas en la sociedad como representante de una Iglesia cercana a los problemas de la gente. Cfr. BROWNSON, Orestes A., "Catholics and America's Providential Mission" en ABELL, Aaron I. (ed.), *American Catholic Thought on Social Questions*, Indianapolis, New York, The Bobbs-Merrill Company, 1968.

católico y estadounidense no eran pertenencias incompatibles, sino que podían ser armónicas<sup>238</sup>.

Al llegar a una tierra donde el cristianismo protestante era la confesión mayoritaria, los católicos procedentes de Europa se encontraban con un sentimiento anti-católico extendido. Entre otras cosas, se les acusaba de ser más leales al Vaticano que a Estados Unidos<sup>239</sup>. La propuesta de Ireland era en parte una reacción ante estas acusaciones de que la Iglesia era “anti-americana”, por lo que estos principios defendidos por él, Gibbons, Keane y otros vinieron a llamarse “americanismo”. El americanismo se trataría, como define Krupa, de un “catolicismo con implicación social que informaría y apoyaría los ideales culturales modernos” de Estados Unidos<sup>240</sup>.

Los actores prominentes del americanismo bebían, más o menos conscientemente, de una tradición muy asentada en Estados Unidos y que ha venido en llamarse el “mito del excepcionalismo americano” o “destino manifiesto”.

La consideración de Estados Unidos como una nación *excepcional* viene de muy antiguo. Entre los primeros *pilgrims* ya había una cierta sensación de pueblo elegido que se dirigía a la “tierra prometida” que los liberaría de las persecuciones religiosas<sup>241</sup>. Alexis de Tocqueville (1805-1859) se refería a la nación americana como “completamente excepcional”<sup>242</sup>. La noción de excepcionalidad entre los

---

<sup>238</sup> Cfr. ABELL, Aaron I., “Origins of Catholic Social Reform in the United States: Ideological Aspects” en *Review of Politics* 11, 1949, pp. 294-309.

<sup>239</sup> Como cuenta Martha Nussbaum, “[l]os católicos siempre han parecido extraños a los protestantes: sus rituales, el celibato de su clero, su lealtad al Papa, todo esto ha llevado a los estadounidenses a preguntarse si pueden ser buenos conciudadanos”. Esto provocó que los católicos se enfrentaran “a una persecución intensa durante un largo periodo [en el s. XIX]. Esa persecución contenía prejuicios de clase y de raza, pero se concentraba sobre todo en la supuesta incompatibilidad de la religión católica con una buena ciudadanía democrática”. NUSSBAUM, M., *Libertad de conciencia*, *op. cit.*, pp. 37 y 39.

<sup>240</sup> KRUPA, S., *Dorothy Day and the Spirituality of Nonviolence*, *op. cit.*, p. 48.

<sup>241</sup> El capitán Edward Johnson (1598-1672) escribía en 1628 que el nuevo continente sería el lugar “donde el Señor crearía un nuevo cielo y una nueva tierra”. JOHNSON, Edward, *Wonder-working providence of Sions Saviour in New England*, Andover, Warren F. Draper, 1867, p. 3.

<sup>242</sup> TOCQUEVILLE, Alexis de, *La democracia en América*, Madrid, Akal, 2007, p. 561 (*De la démocratie en Amérique*, Levallois-Perret, Editions Bréal, 2002).

estadounidenses fue calando a lo largo de los siglos y se vio más propiamente expresada en el “destino manifiesto”. Esta expresión fue acuñada por el empresario y publicista irlandés John O’Sullivan (1813-1895), y desarrollada en el contexto de la guerra con México (1846-1848), por la que EEUU se anexionó gran parte de lo que hoy son los estados del sur y el suroeste del país. O’Sullivan defendía lo que ya se venía expresando desde antaño: que América era diferente a todas las otras naciones, pues estaba desconectada de la Europa aristocrática y monárquica no tenía una pesada carga de un pasado lleno de errores, sino que era una nación joven que empezaba su andadura con la conciencia limpia. Y lo más importante, que el mismo Dios había elegido América para llevar a cabo la misión sagrada de llevar la democracia al mundo<sup>243</sup>. El escritor Herman Melville (1819-1891) afirmaba en su novela autobiográfica *Chaqueta blanca*: “Nosotros, los americanos, somos el pueblo especial y elegido, el Israel de nuestro tiempo. Nosotros cargamos con el arca de las libertades del mundo”<sup>244</sup>. A principios del siglo XX, con la victoria en la Primera Guerra Mundial, Estados Unidos se encumbró definitivamente como “nación redentora” escogida por Dios para gobernar el mundo y vencer a las fuerzas del mal. La violencia, por tanto, no era deseable, pero sí permisible como medio para hacer avanzar los ideales de libertad y civilización<sup>245</sup>.

Volviendo al desarrollo del americanismo, en 1889 y 1893 se celebraron dos importantes congresos, en Baltimore y Chicago respectivamente, organizados por John Ireland y con la aprobación del cardenal James Gibbons, con la intención de movilizar a todo el cuerpo católico para la acción social. Los congresos “para la reforma social y la americanización”, tal y como Ireland esperaba, significaron un hito en la cooperación entre miembros laicos y religiosos en pro de una

---

<sup>243</sup> Cfr. BALDWIN, Neil, *The American Revelation: Ten Ideals that Shaped our Country from the Puritans to the Cold War*, New York, St. Martin’s Press, 2005, p. 80.

<sup>244</sup> MELVILLE, Herman, *Chaqueta blanca: El mundo en un buque de guerra*, cap. XXXVI. (*White Jacket or the World in a Man-Of-War* (1892), ed. online: <http://www.gutenberg.org/files/10712/10712-h/10712-h.htm>, 2014).

<sup>245</sup> KRUPA, S., “American Myth and the Gospel: Manifest Destiny and Dorothy Day’s Nonviolence” en *CE*, p. 192.

Iglesia más cercana a los problemas sociales de la gente, y entre uno y otro se recibió con entusiasmo *Rerum Novarum* (de hecho, el congreso de Chicago se dedicó mayoritariamente a comentarios sobre la encíclica). En estos congresos se condenó el capitalismo, el socialismo y el comunismo y se proclamó el derecho de los trabajadores a organizarse en sindicatos<sup>246</sup>.

Sin embargo, en 1899, el americanismo sufrió un revés: el papa León XIII publicaba la carta *Testem Benevolentiae*, que no condenaba directamente esta corriente, pero sí reprobaba uno de sus principios básicos: que la Iglesia debía adaptarse y tratar de armonizar sus principios con los del país donde se encontraba<sup>247</sup>. El problema del americanismo, como explican Mark y Louise Zwick, fue que “en lugar de desafiar a la cultura americana con el Evangelio, se acomodó a ella”<sup>248</sup>. La publicación de *Testem Benevolentiae* no significó el fin del americanismo, pero sí un *revival* del catolicismo devocional.

De todos modos, a principios del siglo XX encontramos una figura importante, el sacerdote John Ryan (1869-1945), presidente del *Social Action Department* del NCWC (*National Catholic Welfare Council*)<sup>249</sup>. Ryan, inspirado en los americanistas que le habían precedido y en *Rerum Novarum*, promovió la adopción de un *Programa de los obispos para la reconstrucción social* en 1919. El texto pedía una legislación de salario mínimo, que se reconociera el derecho de asociación sindical y la participación de los trabajadores en la dirección de la empresa, una regulación de la edad mínima para trabajar y la implementación de un sistema de seguridad social<sup>250</sup>.

---

<sup>246</sup> Cfr. ABELL, Aaron I., “The Reception of Leo XIII’s Labor Encyclical in America, 1891-1919” en *Review of Politics*, 7, 1945, pp. 473-474.

<sup>247</sup> KRUPA, S., *Dorothy Day and the Spirituality of Nonviolence*, op. cit., p. 52.

<sup>248</sup> ZWICK, M. y L., “Roots of the CWM: Saints and Philosophers Who Influenced Dorothy Day and Peter Maurin” en *CE*, p. 66.

<sup>249</sup> Este organismo nació en 1919. Aunque era sucesor del *National Catholic War Council*, creado en la Primera Guerra Mundial, la nueva entidad se estableció con la vocación de responder a la llamada del papa Benedicto XV a la puesta en marcha de las propuestas de la *Rerum Novarum*. Estaba formado por sacerdotes y obispos que periódicamente emitían declaraciones sobre educación, bienestar y sanidad. El NCWC fue el germen de la actual Conferencia Episcopal de EEUU. Cfr. <http://www.usccb.org/>, 2014.

<sup>250</sup> AA. VV., *Bishops’ Program for Social Reconstruction, 1919*. Edición online:

A lo largo del siglo XX, el americanismo y el catolicismo devocional estuvieron en tensión, pero no se mantuvieron separados, sino que encontramos tintes de ambos tanto en la Iglesia institucional como en los más importantes autores católicos estadounidenses, como los propios Dorothy Day o John Ryan.

Muchos católicos, inspirados más o menos en el americanismo, se empeñaban en demostrar un patriotismo sobresaliente que los librara de la sospecha de anti-americanos con la que aún cargaban, como observaba Day: “Los católicos, que han sido por largo tiempo los trabajadores, los abandonados e insultados de este país, los ‘Micks’ [irlandeses], los ‘Wops’ [italianos], los ‘Polaks’ [polacos], los ‘Hunkies’ [húngaros], etc., como han sido llamados en la cultura predominantemente protestante de América, se han roto la espalda por tal de mostrar que aman su tierra adoptiva, que aprecian todo lo que se ha hecho por ellos, las oportunidades que les ha ofrecido, la educación que han alcanzado, y siempre han estado orgullosos de la cantidad de católicos que hay en las fuerzas armadas”<sup>251</sup>. Tanto Day como Ryan

---

<http://www.stthomas.edu/cathstudies/cst/aboutus/bishopsprogram.html>, 2014.

Cfr. BETTEN, Neil, *Catholic Activism and the Industrial Worker*, Gainesville, FL, University Presses of Florida, 1976, pp. 33-47. John Ryan continuó la labor de defensa de los trabajadores a lo largo de toda su vida, y visitó el *Catholic Worker* al menos en una ocasión. Muchos de sus escritos fueron ampliamente citados en el periódico. Cfr., por ejemplo, DAY, D., *House of Hospitality*, Nueva York, NY, Sheed and Ward, 1939, p. xxii, S. f., “THE CATHOLIC WORKERS’ Case for Child Labor Amendment” en *CW*, marzo de 1934, 3, “Nationalism Will Sound Doom of All Liberty” en *CW*, marzo de 1935, pp. 1, 9 o “Peter Calls it Dynamite” en *CW*, febrero de 1945, pp. 1, 8. De todos modos, como han resaltado varios autores, Ryan mostraba una gran confianza en el Estado para implementar las reformas sociales, algo con lo que Day no estaba de acuerdo. Cfr. CONNEL, William L., *An Investigation of Catholic Social Teaching in The Christian Front: 1936-1942*, tesis doctoral, Washington, D. C., Catholic University of America, 1996 (Este *Christian Front* de corta vida no tiene relación alguna con el grupo antisemita que veíamos en pp. 64-67 de la presente tesis; se trató de una publicación fundada por lectores del *Catholic Worker* y orientada a difundir las encíclicas sociales. En 1938 se cambió el nombre a *Christian Social Action* para evitar confusiones, y poco tiempo después desapareció).

<sup>251</sup> DAY, D., “A Catholic Looks at the Wars” en *American Dialog*, mayo-junio de 1965, p. 4. (DD-CW, D-7, box 1)

criticarían esta tendencia americanista que acabaría convirtiéndose en nacionalismo<sup>252</sup>.

Además, este nuevo americanismo no iría necesariamente ligado a una gran preocupación por las clases obreras y desfavorecidas. Un ejemplo paradigmático sería el cardenal Francis Spellman (1889-1967), que siempre hizo gala de un amor por su país sin fisuras y defendió la total consonancia entre el catolicismo y los ideales y políticas de Estados Unidos, pero cuyo pontificado nunca se caracterizó por la defensa y la cercanía hacia los desfavorecidos. Durante su tiempo al frente de la archidiócesis de Nueva York y como vicario militar de las fuerzas armadas de EEUU, como afirma Stephen Krupa, Spellman “ofreció una bendición sin pudor al destino de América”<sup>253</sup>.

Por otro lado, el pensamiento de Dorothy Day mostraría tintes del americanismo del siglo XIX en cuanto al acercamiento a los pobres y trabajadores, así como el impulso al laicado para que tomara las riendas de los asuntos sociales, pero al mismo tiempo sería enormemente crítico con el ideal del “destino manifiesto” y, sobre todo, con la justificación de la guerra en base a este<sup>254</sup>. Por tanto, en ciertos temas (la guerra y la economía principalmente), nuestra autora jamás buscó esa “armonización” que pretendían los autores americanistas, sino que siempre resolvería en favor de los postulados cristianos aunque estuvieran en contra de los principios que regían su propio país.

En un texto de 1948, Day llegaba a llamar a “una completa deslealtad al americanismo”<sup>255</sup>; pensamos que se refería a lo que el americanismo había llegado a ser en el siglo XX, es decir, la cobertura de un nacionalismo exacerbado, y no a la preocupación por los temas sociales que había caracterizado esta tendencia en el siglo XIX. Es decir, Dorothy Day aceptó del americanismo la preocupación por la

---

<sup>252</sup> Cfr. FOREST, J., *All is grace, op. cit.*, p. 153 y PIEHL, M., *Breaking Bread, op. cit.*, pp. 26-27.

<sup>253</sup> KRUPA, S., *Dorothy Day and the Spirituality of Nonviolence*, p. 108. Cfr. SPELLMAN, F., *What America Means to Me, op. cit.*, 1953.

<sup>254</sup> Cfr. KRUPA, S., “American Myth and the Gospel: Manifest Destiny and Dorothy Day’s Nonviolence” en *CE*, p. 193.

<sup>255</sup> DAY, D., “We Are Un-American: We Are Catholics” en *CW*, abril de 1948, p. 2.

sociedad que le rodea a uno y el protagonismo del laicado, pero rechazó el nacionalismo al que este había tendido.

De todos modos, decir que Day tomó *solamente* del americanismo su cercanía a los problemas sociales no sería acertado. Desde su más tierna juventud, ella había mostrado gran interés por las clases desfavorecidas, en particular los obreros, lo cual la movió a asociarse a los movimientos de izquierdas. Tras su conversión, el encuentro con Peter Maurin significó para ella el descubrimiento de que los temas que le habían interesado como socialista y anarquista, también debían hacerlo como católica. Las encíclicas sociales eran claras en este sentido, pero ni ella (antes del encuentro con Maurin) ni la mayoría de católicos las conocían<sup>256</sup>. Day aprovechó las páginas del *Catholic Worker* para poner en conocimiento de los trabajadores católicos lo que ella había descubierto gracias a Maurin: que la Iglesia estaba de su lado. En el primer ejemplar del periódico, afirmaba que “[este periódico] se imprime para llamar [la] atención [de los obreros] hacia el hecho de que la Iglesia Católica tiene un programa social, para hacerles saber que hay hombres de Dios que trabajan por su bienestar no solo espiritual sino material”<sup>257</sup>.

Nuestros autores trataron de mostrar que, para estar totalmente comprometido con la justicia y la lucha “en este mundo”, no había que renunciar al catolicismo ni a la propia identidad, no hacía falta “americanizarse”, sino que dentro del mismo catolicismo se podían encontrar razones suficientes que impulsaran a la acción social<sup>258</sup>.

Poniendo en relación las ideas de patriotismo y nacionalismo con esta breve historia del catolicismo en Estados Unidos, podemos afirmar que Day encontraría compatible ser católico y *patriota*, pero no ser

---

<sup>256</sup> En una entrevista, preguntaron a Day sobre su conversión, sugiriendo que la Doctrina Social de la Iglesia era la que la había movido a abrazar el catolicismo; ella respondió que en esa época ni siquiera había oído hablar de las encíclicas. Cfr. ELLIS, M., “American Spirituality in an Age of Holocaust: The Witness of Dorothy Day” en *New Catholic World*, julio-agosto de 1982, p. 171.

<sup>257</sup> DAY, D., “To Our Readers” en *CW*, mayo de 1933, p. 4.

<sup>258</sup> O'BRIEN, D., *American Catholics and social reform: the New Deal years*, *op. cit.*, p. 221.

católico y *nacionalista*, entre otras cosas porque el vocablo “católico” significa literalmente “universal”<sup>259</sup>.

En un escrito de sus últimos años, Day habla del “trágico fracaso” de EEUU para ser fiel a los principios de libertad religiosa y política, principios por los que habían venido los primeros colonos a este país<sup>260</sup>. Ella encuentra que Estados Unidos tiene unos principios fundacionales valiosos, pero por eso mismo la exigencia de cumplirlos es mayor<sup>261</sup>. Un país que ha empezado de cero democráticamente, como resaltan los proponentes del destino manifiesto, no *es* esencialmente mejor que los demás, sino que tiene el *deber* de poner esos principios en práctica: “Amamos a nuestro país y a nuestro presidente. Hemos sido el único país en el mundo donde los hombres de todas las naciones se han refugiado de la opresión. Reconocemos que, mientras que en el ámbito de la intención hemos intentado abogar por la paz, por amor a nuestro hermano, en el ámbito de la ejecución hemos fallado como americanos en la puesta en práctica de nuestros principios”<sup>262</sup>.

En cuanto al teísmo inherente a la idea de destino manifiesto, nuestra autora encuentra errado el nacionalismo que equipara a Dios con la patria, lo cual al final es la peor versión del ateísmo: “si hay algo peor que el ateísmo total es este intento de igualar a Dios con nuestro país, y de hacer a Dios servir nuestros propios propósitos”<sup>263</sup>.

Dorothy Day pide no confundir el “amor al país” con el “amor a su gobierno”<sup>264</sup>. Hasta en los años de crítica más dura a la política estadounidense, afirma: “amamos a nuestro presidente y a nuestro

---

<sup>259</sup> S. f., “The Catholic Workers’ School” en *CW*, marzo de 1934, p. 1.

<sup>260</sup> “OP”, febrero de 1974, 2, 8, p. 2.

<sup>261</sup> En esto conecta con Simone Weil, quien tenía un sentimiento parecido hacia su tierra natal, Francia: “Nosotros, franceses, en otro tiempo lanzamos al mundo los principios de 1789. Pero nos equivocamos al sentirnos orgullosos. Porque ni entonces ni a lo largo de este tiempo hemos sabido pensarlos o ponerlos en práctica. Su recuerdo debería más bien aconsejarnos humildad”. WEIL, S., “¿Estamos luchando por la justicia?” en *Escritos de Londres y últimas cartas, op. cit.*, p. 47.

<sup>262</sup> DAY, D., “Our Country Passes From Undeclared To Declared War. We Continue Our Christian Pacifist Stand” en *CW*, enero de 1942, p. 4.

<sup>263</sup> DAY, D., “Creation” en *CW*, junio de 1956, p. 2.

<sup>264</sup> DAY, D., cit. en ELLSBERG, R., (ed.), *All the Way to Heaven, op. cit.*, 2012, p. 557.



país”, pero no cae en la lógica del nacionalismo, sino que continua: “también amamos a nuestros enemigos”<sup>265</sup>.

Para Day, ser estadounidense y ser católico no son pertenencias incompatibles. Sin embargo, cuando se iguala el patriotismo americano con la defensa de la guerra sí se produce una incompatibilidad, que nuestra autora siempre resuelve en favor del catolicismo<sup>266</sup>. En este sentido, los *workers* se sienten conectados con Mohandas K. Gandhi, quien afirmaba que si su país se convertía en un Estado profundamente violento e injusto, “dejará de evocar ningún tipo de orgullo en mí”<sup>267</sup>.

### c) Movimiento “revolucionario”

Dorothy Day declara frecuentemente en sus escritos que el *Catholic Worker* está a favor de una “revolución”: lo define como como un “verdadero movimiento revolucionario”<sup>268</sup>, y “una revolución permanente”<sup>269</sup>. La práctica de las obras de misericordia es para Day “una respuesta práctica a un Evangelio revolucionario”<sup>270</sup>; es más, son en sí “un programa verdaderamente revolucionario, aunque no violento”<sup>271</sup>.

En la época en que se fundó el movimiento *Catholic Worker*, el común de la población sentía que tarde o temprano iba a ocurrir una revolución, como consecuencia de la crisis del capitalismo y el crecimiento del movimiento comunista. Esta revolución, se temía, sería

---

<sup>265</sup> DAY, D., “Our Country Passes From Undeclared To Declared War. We Continue Our Christian Pacifist Stand” en *CW*, enero de 1942, pp. 1, 4.

<sup>266</sup> DAY, D., “Catholic Worker Celebrates 3rd Birthday; A Restatement of C. W. Aims and Ideals” en *CW*, mayo de 1936, p. 1.

<sup>267</sup> GANDHI, M., cit. en LUDLOW, Robert, “Gandhi Revolution” en *CW*, febrero de 1950, p. 5.

<sup>268</sup> DAY, D., “Workers of the World Unite” en *CW*, mayo de 1958, p. 3. Cfr., entre otros, DAY, D., “Of Finances and Personal Initiative” en *CW*, febrero de 1938, p. 2, “Who Then is My Brother?”, diciembre de 1947, p. 1, “All the Way to Heaven is Heaven”, junio de 1948, p. 2, “Poverty Is to Care And Not to Care”, abril de 1953, pp. 1, 5, “OP”, agosto de 1959, p. 1, “OP”, enero de 1970, p. 8 y “OP”, octubre-noviembre de 1972, p. 4.

<sup>269</sup> *LS*, p. 199.

<sup>270</sup> “OP”, diciembre de 1969, p. 1.

<sup>271</sup> “OP”, junio de 1978, p. 2.

violenta y sangrienta, y favorecería aún más la enemistad entre las clases acomodadas y los trabajadores. Dado que la revolución se cernía sobre la sociedad estadounidense, lo que proponía el *Catholic Worker* no era negarla, acobardarse o esconderse, sino aprovechar el impulso revolucionario y reconducirlo a iniciativas pacíficas y constructivas<sup>272</sup>.

Maurin fue el primero que no temió hablar de una revolución, aunque siempre con el calificativo “verde” en lugar de “roja”, además de por su relación con el pueblo irlandés, por ser una revolución pacífica, opuesta a una revolución sangrienta<sup>273</sup>. Day cuenta que Maurin “solía decir con orgullo que el *Catholic Worker* no era solo una revista de opinión, sino una revolución, un movimiento, un modo de vida”<sup>274</sup>. Por tanto, nuestros autores proponen una revolución entendida como cambio esencial de las cosas, pero esta revolución debe ser no-violenta y acentuar los sentimientos de fraternidad, cooperación y justicia.

En conexión con la distancia que Day y Maurin muestran frente a lo político entendido en sentido estricto, ella defiende que “[l]a revolución empieza por uno mismo”<sup>275</sup>. Ammon Hennacy afirma que la única revolución posible es “la revolución de un solo hombre (*one-man revolution*)”<sup>276</sup>.

Antes de conocer a Day, Hennacy ya estaba convencido de la importancia de empezar la revolución desde los comportamientos y las actitudes personales, sin esperar a que los demás, y menos aún el gobierno, hicieran algo. Había sido objetor de conciencia durante la Primera Guerra Mundial, cosa que le costó una estancia en prisión de dos años, de 1917 a 1919, la mayor parte de los cuales los pasó en una

---

<sup>272</sup> “DaD”, septiembre de 1941, p. 3.

<sup>273</sup> Cfr., por ejemplo, MAURIN, P., “Red and Green” en *CW*, diciembre de 1934, pp. 1, 3.

<sup>274</sup> DAY, D., “Letter to an Imprisoned Editor” en *CW*, enero de 1960, p. 2.

<sup>275</sup> DAY, D., “Have You Ever Been To Jail?” en *CW*, abril de 1950, p. 5.

<sup>276</sup> Hennacy había sacado esta idea de una poesía del escritor estadounidense Robert Frost (1874-1963): “*You see the beauty of my proposal is / It needn't wait on general revolution / I bid you to a one man revolution - / the only revolution that is coming*”. FROST, Robert (LATHEM, Edward Connery, ed.) “Build Soil: A Political Pastoral” en *The Poetry of Robert Frost*, New York, Henry Holt & co., 1969, p. 324.

celda de aislamiento. En estas circunstancias se convirtió al cristianismo y decidió empezar su particular “revolución”. Desde su salida de prisión se dedicó a trabajar en el campo como jornalero, manteniendo una vida de pobreza voluntaria, negándose a pagar impuestos y manifestándose contra las guerras y el uso de bombas atómicas. Sus armas eran principalmente los piquetes, en los cuales normalmente se situaba en solitario ante las oficinas gubernamentales con un cartel colgado y repartía panfletos o periódicos. Desde 1945 guardaba un día de ayuno por cada año que pasaba desde el lanzamiento de las bombas atómicas<sup>277</sup>.

Hennacy entiende que un gobierno refleja las preocupaciones y las aspiraciones de un pueblo, y por tanto que el camino debe empezar por las propias motivaciones y acciones individuales<sup>278</sup>. En este sentido, para él, igual que para Dorothy Day, no tiene sentido pedir un cambio a nivel estatal si los hombres siguen teniendo los mismos valores y prioridades. Nuestra autora insiste en que la revolución debe ir “de abajo hacia arriba y no de arriba hacia abajo”<sup>279</sup>, es decir, desde la persona y no desde el gobierno. De ser al contrario, sería un cambio impuesto, por tanto injusto, y que además no funcionaría. Se originaría la desconexión total entre las personas y el Estado y en último término el fracaso de la revolución que se pretende. Hennacy afirma: “Quizá no llegaré a cambiar el mundo, pero no dejaré que el mundo me cambie”<sup>280</sup>, y al mismo tiempo, uno no debe “esperar a la mayoría” para emprender los cambios que considera necesarios<sup>281</sup>. En 1970, publicaba el libro *The One-Man Revolution in America*, el cual contenía biografías de personajes que en su opinión habían sido protagonistas de esa “revolución de un solo hombre” que él

---

<sup>277</sup> Cfr. HENNACY, Ammon, *Autobiography*, *op. cit.*

<sup>278</sup> HENNACY, A., *The book of Ammon*, *op. cit.*, p. 239.

<sup>279</sup> “[I]t is the solution which works from the bottom up rather than from the top down”. DAY, Dorothy, “The Meaning of Poverty” en *Ave Maria*, South Bend, IN, University of Notre Dame, 3 de diciembre de 1966, p. 29. Cfr. “OP”, enero de 1972, p. 1 y entrevista realizada a Dorothy Day en el programa *Christopher Closeup* en 1971, <http://youtu.be/IZOOWZTaFNA>, 2014.

<sup>280</sup> HENNACY, A., *Autobiography*, *op. cit.*, p. vii.

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 30.

propugnaba. Entre ellos encontramos a Thomas Jefferson, Henry David Thoreau, Malcolm X y Dorothy Day<sup>282</sup>.

Como se expresaba en las páginas del periódico, “la revolución de un solo hombre es una revolución de las actitudes, las relaciones y los modos de acción. Tiene que ser interna antes de que pueda ser externa, y no se hace externa si no ha sido auténtica internamente. [...] Una revolución social efectiva debería de ser una suma de *revoluciones de un solo hombre*”<sup>283</sup>.

Day valoraba mucho el testimonio de Ammon Hennacy y su idea de revolución de un solo hombre. Sin embargo, él era tan insistente en su activismo que en ocasiones era exasperante para los otros *workers*, por lo que ella recomendaba imitar sus acciones y no prestar tanta atención a sus palabras<sup>284</sup>.

En conexión con esta idea de Hennacy está lo que muchos autores han llamado la “revolución del corazón” de Dorothy Day<sup>285</sup>. En una charla que Maritain impartió para los *workers* en 1934, este insistió en la idea de Péguy de que “la revolución social será moral o no será” y, por tanto, en la necesidad de cambiar el corazón (de uno de piedra a uno de carne<sup>286</sup>) para cambiar el mundo<sup>287</sup>. Como resume Jordan Kilcup, Day “entendía claramente que una transformación social sustantiva no ocurriría sin la auténtica transformación de los individuos, corazón a corazón (*one heart at a time*)”<sup>288</sup>.

Day reconoce que “[l]a revolución en la que estamos implicados es una revolución solitaria, que se lucha en nuestros propios corazones”<sup>289</sup> y admira de Gandhi que “creía en una revolución que iba más allá de lo social, cuyo fin era la regeneración personal”<sup>290</sup>. Denis de Rougemont

---

<sup>282</sup> HENNACY, A., *The One-Man Revolution in America*, op. cit.

<sup>283</sup> CAIN, T., “Personalism. The One Man Revolution” en *CW*, febrero de 1956, p. 7.

<sup>284</sup> “OP”, junio de 1960, p. 7.

<sup>285</sup> Cfr., por ejemplo, COY, P., *A Revolution of the Heart*, op. cit.

<sup>286</sup> Esta idea (Ezequiel 36, 26) está presente en muchos escritos de Day. Por ejemplo, DAY, D., “Why Do the Members of Christ Tear One Another?” en *CW*, febrero de 1942, p. 7 o “OP”, septiembre de 1952, p. 6.

<sup>287</sup> Cfr. S. f., “Jacques Maritain in the Colosseum” en *CW*, diciembre de 1934, p. 7.

<sup>288</sup> KILCUP, J., *Pilgrim Leadership*, op. cit., p. 14.

<sup>289</sup> DAY, D., “Christmas” en *CW*, diciembre de 1934, p. 4.

<sup>290</sup> DAY, D., “We Mourn Death of Gandhi Non Violent Revolutionary” en *CW*, febrero de 1948, p. 1.

también tiene palabras inspiradoras sobre la revolución del corazón: la manera de que triunfe la “revolución personalista”, o en palabras del suizo, de alcanzar una “victoria total”, es “volverse, cada uno, ese ‘obstáculo imperceptible’ al mal y ese ‘débil junco’ que cambia el curso de la corriente. Digo que la condición para esta victoria es que nos volvamos, cada uno de nosotros [...] una persona responsable”<sup>291</sup>.

En Day vemos un acento mucho mayor en la comunidad que en Ammon Hennacy. En este sentido, ella conecta con A. J. Muste, quien también ve la importancia de una revolución que empiece por uno mismo, pero considera esencial el factor comunitario: “Nadie necesita esperar a nadie más para escoger el camino correcto”<sup>292</sup>, pero al mismo tiempo, “los revolucionarios no pueden ser solitarios”<sup>293</sup>. Por tanto, aunque la revolución debe darse en el corazón, también tiene una vertiente comunitaria y, en última instancia, social y política.

Peter Maurin, por su lado, a pesar de su aversión hacia el comunismo, no dudaba en citar a Lenin en su idea de que “no puede haber revolución sin una teoría de la revolución”<sup>294</sup>. Insistía en esto, cuenta Dorothy Day, “para enfatizar la necesidad de estudio y debate, para que supiéramos a dónde íbamos”<sup>295</sup>. Por eso, el primer paso de la “revolución verde” de Maurin era la promoción de discusiones y mesas redondas<sup>296</sup> y el reparto del periódico para despertar conciencias y favorecer la reflexión<sup>297</sup>.

Vista esta insistencia en la “revolución”, en algunos pasajes, Day parece contradecir sus propias ideas, pues afirma que “[n]o queremos revoluciones, queremos la hermandad de los hombres. Queremos que los hombres se amen los unos a los otros”<sup>298</sup>. Pensamos que en realidad está abogando por lo mismo, por una “revolución” basada en la

---

<sup>291</sup> S. f., “De Rougemont” en *CW*, enero de 1955, p. 3.

<sup>292</sup> HENTOFF, N., *Peace Agitator: The Story of A. J. Muste*, Nueva York, NY, Macmillan, 1963, p. 130.

<sup>293</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>294</sup> MAURIN, P., “What Karl Marx Realized” en *CW*, noviembre de 1933, p. 1.

<sup>295</sup> DAY, D., “Sanctuary” en *CW*, febrero de 1969, p. 2.

<sup>296</sup> “DaD - More Houses of Hospitality Are Needed”, marzo de 1938, p. 4.

<sup>297</sup> “DaD”, noviembre de 1936, p. 6.

<sup>298</sup> “DaD”, abril de 1937, p. 4.

cooperación y la fraternidad, y no en la competitividad y la violencia. Day reniega de cualquier incitación al odio o a la lucha: “Debo confesar que la ira justificada, igual que cualquier tipo de ira, me cansa. La rebelión también la encuentro agotadora”<sup>299</sup>. Al contrario, ella propone, como medios para la revolución, “[c]recer en el amor, alegrarse, ser feliz y estar agradecido, y de este modo ayudar a la revolución y convertir a los revolucionarios”<sup>300</sup>.

Al final, la revolución que propone el *Catholic Worker* la “revolución personalista y comunitaria” de Mounier<sup>301</sup>, por ello Day animará a los lectores y a los *workers* a estudiar el personalismo comunitario y a difundir las ideas personalistas en todos los ámbitos<sup>302</sup>.

#### d) La regla de la mayoría

Como apuntábamos, ni Day ni Maurin mostraban afinidad alguna hacia el sistema de democracia representativa. Ella reconocía abiertamente que jamás se había registrado para votar<sup>303</sup>, mientras que él no era ciudadano americano (seguramente era inmigrante irregular), así que tampoco participó jamás en unas elecciones. En este contexto también es importante, de nuevo, Ammon Hennacy, quien sintonizaba plenamente con las ideas de Day y escribió más que ella sobre este tema. Hennacy afirma: “Te dicen que si no votas eres un irresponsable. Si votas, sí que eres realmente irresponsable, pues el mismo hecho de votar es evadir tu responsabilidad cargando el muerto a otros”<sup>304</sup>.

---

<sup>299</sup> DAY, D., “More About Cuba” en *CW*, julio-agosto de 1962, p. 7.

<sup>300</sup> *Ibid.*

<sup>301</sup> MOUNIER, E., *Revolución personalista y comunitaria*, *op. cit.*

<sup>302</sup> DAY, D., “Day by Day Account of Editor’s Travels Thru West and North” en *CW*, diciembre de 1935, p. 2.

<sup>303</sup> En una entrevista realizada en 1972, afirmaba: “Siempre he odiado las preguntas tipo test, no solo porque las opciones son limitadas, sino porque el simple hecho de responder implica cierto tipo de aceptación de la validez de la pregunta. Votar en unas elecciones nacionales es una de estas preguntas”. DAY, D., cit. en PURPURA, M., *Dorothy Day: Legacy of a Catholic Radical*, pp. 74-75.

<sup>304</sup> HENNACY, A., “The Real Issue of 1952” en *CW*, septiembre de 1952, p. 3.

Antes de su conversión, Dorothy Day participó en las manifestaciones para pedir el derecho al sufragio femenino. Algunos trabajos, sobre todo los que analizan su figura de una manera superficial, sugieren que Day estaba a favor del voto de la mujer, y que, por tanto, apoyaba la democracia representativa. Sin embargo, ella siempre dejó claro que su participación con las sufragistas no se debió a esto. “No estaba interesada en el sufragio en ese tiempo, sino que quería experimentar y escribir sobre los sufrimientos de los presos políticos en Estados Unidos”<sup>305</sup>.

El problema fundamental que nuestros autores ven en la democracia representativa es que, aunque no debería ser así, hace que el ciudadano se sienta libre de toda responsabilidad por las acciones de su gobierno. En este sentido, conectan con Henry D. Thoreau, quien considera las votaciones “una forma de juego”, y que el voto es un acto irresponsable: “Incluso *votar por lo justo es no hacer nada por ello*. Apenas significa otra cosa que exponer débilmente a los hombres el deseo de que fuera así. El hombre prudente no dejará lo justo a merced del azar ni deseará que prevalezca gracias al poder de la mayoría”<sup>306</sup>. Como afirma Michael McCloskey, Dorothy Day “exige al individuo que sea moralmente responsable en todos sus actos” y está en contra de “descargar la responsabilidad moral de sus acciones en el Estado”<sup>307</sup>. Day entiende la democracia como la defensa de la libertad, no como una participación puntual en unas elecciones determinadas. Como afirma Gandhi, el demócrata no es el que deposita su voto cada cuatro años, sino el que defiende la dignidad de todas las personas con medios no-violentos<sup>308</sup>.

En este sentido, nuestros autores (Day, Maurin y Hennacy) también critican la regla de la mayoría, lo que Maurin llama “aritmocracia”<sup>309</sup>. Este afirma claramente: “Yo no creo en la regla de

---

<sup>305</sup> DAY, D., “A Human Document” en *The Sign*, noviembre de 1932, p. 223.

<sup>306</sup> THOREAU, H. D., *Del deber de la desobediencia civil*, op. cit, p. 419.

<sup>307</sup> McCLOSKEY, M., *The Diversity of Opinion*, p. 42.

<sup>308</sup> GANDHI, M., (MERTON, T., ed. e intro), *Gandhi on Non-violence*, op. cit., p. 53.

<sup>309</sup> MAURIN, P., “Arithmocracy” en *CW*, noviembre de 1939, p. 1. La “aritmocracia” se define como la forma de gobierno en la cual tiene el poder la mayoría numérica; sería sinónimo de “mayoritarismo”.

la mayoría”<sup>310</sup>. Como decía John Hugo, “la mayoría no puede determinar la moralidad”<sup>311</sup>. Del mismo modo, Ammon Hennacy considera una “gran mentira” la “afirmación de que la mayoría siempre tiene razón”<sup>312</sup>.

En definitiva, la democracia numérica no siempre (y, desde luego, no necesariamente) garantiza la justicia de las leyes. “*Might Does Not Make Right*”: el poder, aunque sea democrático, no convierte sus decisiones automáticamente en correctas<sup>313</sup>.

Por la segunda mitad de los años treinta se abrió un debate ante la posible aprobación de una enmienda constitucional, la enmienda *Ludlow*, que obligaría a celebrar un referéndum en caso de una eventual declaración de guerra por parte del congreso de EEUU. Desde el periódico se defendía que ni siquiera en ese caso la decisión sería enteramente justa. “La voluntad de la mayoría no vuelve a una guerra justa o injusta”<sup>314</sup>. Esta opinión se extiende a los demás asuntos públicos: el hecho de que una mayoría apruebe algo no equivale a su justicia (se dice un “no” rotundo, por tanto, a la idea de *vox populi, vox Dei*<sup>315</sup>). Esto se relaciona con la primacía de la conciencia, idea que Newman ya había anticipado<sup>316</sup> y que fue ampliamente reconocida en el Concilio Vaticano Segundo<sup>317</sup>: en todos los casos, la persona debe hacer un juicio de valor guiado por su conciencia, y la ley positiva, por

---

<sup>310</sup> DAY, D., “Farming Communes” en *CW*, febrero de 1944, p. 8, trad. en ZWICK, M. y L., *El Movimiento del Trabajador Católico*, *op. cit.*, p. 60.

<sup>311</sup> HUGO, J., “The Immorality of Conscription” en *CW*, noviembre de 1944, p. 10.

<sup>312</sup> HENNACY, Ammon, “Open Letter on Taxes”, en *CW*, febrero de 1952, p. 6.

<sup>313</sup> S. f., “Might Does Not Make Right” en *CW*, junio de 1940, p. 2.

<sup>314</sup> S. f., “National Referendum” en *CW*, marzo de 1937, p. 6.

<sup>315</sup> BALLESTEROS, J., *Repensar la paz*, *op. cit.*, p. 110.

<sup>316</sup> DAY, D., “OP - Our Spring Appeal” en *CW*, mayo de 1970, p. 11. Day recordaba: “En un banquete, Newman dijo que si le pidieran que hiciera un brindis, lo haría primero por la conciencia y luego por el Papa”. John Henry Newman afirma: “Una mente que, de manera sincera y regular, se ajusta plenamente a lo que entiende que es su deber, a la larga mandará o prohibirá con una autoridad no sometida a otra instancia que a la voz inspirada por Dios”. NEWMAN, J. H., “La religión natural, camino hacia la revelada” en *La fe y la razón. Sermones universitarios*, Madrid, Encuentro, p. 74 (“The Influence of Natural and Revealed Religion Respectively” en *Fifteen Sermons: Preached Before the University of Oxford Between A. D. 1826 and 1843*, Londres, Rivingstons, 1872).

<sup>317</sup> GS, par. 16: “Es la conciencia la que de modo admirable da a conocer esa ley cuyo cumplimiento consiste en el amor de Dios y del prójimo”.



muy refrendada que esté por la mayoría, no tiene la última palabra<sup>318</sup>. Cada persona, como afirma Thoreau, constituye “una mayoría de uno”<sup>319</sup>. En cualquier caso, los referéndums no se desechan de plano, sino que se ven como algo positivo, porque al ser un modo de democracia directa, favorecerían el sentimiento de responsabilidad por parte del ciudadano<sup>320</sup>.

En el periódico no encontramos reflexiones de estilo estrictamente iusfilosófico, pero pensamos que nuestros autores conectarían con un *iusnaturalismo* de estilo *clásico* o *abierto a la historia*, basado en la existencia de un derecho natural de carácter eminentemente práctico, que conformaría la *raíz* del derecho positivo, y en la apertura a la *argumentación* y la *equidad* para lograr la mayor justicia posible en las leyes y su aplicación<sup>321</sup>. Con base en este iusnaturalismo, Day y Hennacy (principalmente) defenderán la objeción de conciencia y la desobediencia civil ante leyes que consideran injustas, por mucho que vengan aprobadas por un gobierno democrático, y ofrecerán argumentos que justifiquen su postura. En este sentido, en el periódico sí que se habla de la necesidad de que la persona permanezca fiel a la justicia y no se venda “a la convención, a un partido, a las tendencias del momento [o] a un dictador o personalidad dominante”<sup>322</sup>.

Nuestros autores prefieren no embarcarse en una reflexión abstracta de la idea de justicia o derecho (natural y positivo), pero sí identifican injusticias concretas que van en contra de la ley natural: “La

---

<sup>318</sup> En cierto modo, esto conecta con algunos postulados de Ronald Dworkin, quien considera los derechos “triumfos frente a la mayoría” y de Luigi Ferrajoli, para el cual “la garantía de los derechos” que caracteriza a los Estados democráticos de Derecho se ha logrado “frente a las mayorías” y no gracias a ellas. Los derechos fundamentales, por tanto son derechos “normativamente impuestos [...] a las decisiones de la mayoría”. Cfr. DWORKIN, Ronald, *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 2012, pp. 16-17 (*Taking Rights Seriously*, Nueva York, NY, Bloomsbury, 2013) y FERRAJOLI, Luigi, *Derechos y garantías: la ley del más débil*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 141 y 51 (“Diritti fondamentali” en *Ragion Pratica* 1, 1993 y “La sovranità nel mondo moderno” en *Crisi e metamorfosi della sovranità*, XIX Congreso nacional de Filosofía del Derecho, Trento, 29 y 30 de septiembre de 1994).

<sup>319</sup> THOREAU, H. D., *Del deber de la desobediencia civil*, op. cit., p. 424.

<sup>320</sup> S. f., “War Referendum” en *CW*, mayo de 1939, p. 2.

<sup>321</sup> Cfr. BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del derecho*, op. cit., pp. 102-107.

<sup>322</sup> S. f., “Personalism and Communitarianism” en *CW*, octubre de 1936, p. 8.

injusticia es: el trabajador despedido, el chico que no encuentra empleo, [...] una casa de negros apedreada en Chicago, el linchamiento de un ‘violador’ en Alabama, [...] un guardia, dos médicos y un enfermero para cien pacientes en el hospital, [...] el estudiante que trabaja toda la noche cargando paquetes de correos, [...] el precio de la educación y los libros, un chico que tomó su única cena en dos días con nosotros, [...] un niño irlandés gritando ‘sucio judío’ [y] los niños de buena educación a los que les dicen que no jueguen con los otros niños”<sup>323</sup>.

En este sentido, el *worker* Robert Ludlow también hace su aportación en consonancia con una visión iusnaturalista y, más en concreto, con el espíritu de la Declaración de Independencia de Estados Unidos. Ludlow defiende que los derechos no se “conceden” o “confieren” (“*are not bestowed*”), sino que se reconocen, pues son “*natural rights*”: “El derecho al alimento, el vestido y el cobijo no es concedido por ningún gobierno, porque el gobierno no es la fuente de ese derecho, y por tanto, no puede sustraer lo que no tiene autoridad para conceder en primer término. Estos derechos nos pertenecen por el simple hecho de nuestra humanidad, son derechos naturales. Y cualquier gobierno que infringe un derecho natural comete un grave error”<sup>324</sup>. Mientras que la Declaración de Independencia enumera como derechos “naturales” la igualdad, la libertad y la búsqueda de la felicidad, Ludlow resalta los derechos al alimento, vestido y cobijo, más conectados con necesidades humanas más básicas.

#### e) El bien común

Dorothy Day se refiere en numerosos escritos a la idea de bien común<sup>325</sup>. Sin embargo, fue Peter Maurin quien la introdujo y más la desarrolló conceptualmente.

---

<sup>323</sup> GROOM, Pat, “Justice. Exam of a Polite Social Conscience” en *CW*, julio-agosto de 1950, p. 8.

<sup>324</sup> LUDLOW, R., “Housing and Loyalty” en *CW*, julio-agosto de 1955, p. 2.

<sup>325</sup> Cfr., por ejemplo, “DaD”, mayo de 1935, pp. 3, 7, DAY, D., “For the New Reader” en *CW*, diciembre de 1936, p. 6, “DaD”, enero de 1939, pp. 1, 4, “Beyond Politics” en *CW*, noviembre de 1949, pp. 1, 2, 4, “The Pope and Peace” en *CW*,

Nuestro autor insiste en muchos de sus *ensayos* en que lo importante de una forma de gobierno, sea la que sea, es que se dirija al “bien común”<sup>326</sup>. Esta afirmación contiene dos elementos, el primero referido a la forma en que se organiza el poder de una sociedad, y el segundo relativo al ejercicio de ese poder. En la filosofía política, especialmente desde la modernidad, encontramos las categorías de *legitimidad de origen* y *legitimidad de ejercicio*, que se ajustan a esta reflexión<sup>327</sup>.

En cuanto a la primera parte de la afirmación, la forma de gobierno, nuestro autor defiende que el catolicismo no tiene por qué ir ligado con la democracia y que un orden político puede perfectamente ser compatible con los principios católicos sin importar su forma. En sus escritos menciona varias fuentes que apoyan su opinión: la encíclica *Sobre la autoridad política* de León XIII<sup>328</sup>, la condena de Pío X al grupo *Le Sillon*, por haberse “permitido presentar la democracia como el único régimen político conforme con el cristianismo”<sup>329</sup>, y en

---

febrero de 1954, pp. 1, 7, “OP”, enero de 1959, pp. 1, 2, 7, “OP”, junio de 1961, 1, 2, 6, “OP”, septiembre de 1963, pp. 1, 2, 6, 8. A pesar de la antigüedad del concepto del bien común, desarrollado, como veremos, principalmente por Tomás de Aquino, en la actualidad está viviendo una revalorización en la economía, como demuestra el éxito de la “economía del bien común” (*Gemeinwohl-Ökonomie*) propugnada por el austríaco Christian Felber. Felber se propone “superar la dicotomía entre capitalismo y comunismo” proponiendo una economía de mercado donde imperen valores positivos, como el altruismo y la generosidad, en contra de los que tradicionalmente se han promovido, como el egoísmo y la avaricia. Por ello, la idea de la *economía del bien común* conecta más bien con las ideas distributistas y personalistas que hemos expuesto a lo largo de la tesis, y no tanto, aunque no es incompatible, con el principio político del bien común tomista, que es el que explicamos en este epígrafe. Cfr. FELBER, C., *La economía del bien común*, op. cit.

<sup>326</sup> Por ejemplo, MAURIN, P. “Agrees With Two Popes” en *CW*, enero de 1941, p. 7.

<sup>327</sup> Cfr. LÓPEZ HERNÁNDEZ, José, “El concepto de legitimidad en perspectiva histórica” en *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, 21/07/2009, p. 156.

<sup>328</sup> *Sobre la autoridad política (Diuturnum Illud)*, 29 de junio de 1881. En ella, el Papa afirmaba: “No hay razón para que la Iglesia desaprobe el gobierno de un solo hombre o de muchos, con tal que ese gobierno sea justo y atienda a la común utilidad”. Cfr. MAURIN, P. “León XIII” en *CW*, enero de 1941, p. 1.

<sup>329</sup> Pío X, carta *Notre Charge Apostolique*, 15 de agosto de 1910. Cfr. MAURIN, P. “Pío X” en *CW*, enero de 1941, p. 1. Cfr. BREUNIG, Charles, *The Sillon of Marc Sangnier: Christian Democracy in France 1894-1910*, tesis doctoral, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1953.

las afirmaciones de Freda Kirchwey<sup>330</sup>, quien decía: “La democracia no tiene absolutamente nada que ver con ninguna fe en particular”<sup>331</sup>.

Dicho esto, la mayor influencia que tiene Peter Maurin en lo relativo al poder político es Tomás de Aquino. Este resuelve la cuestión del origen del poder con una explicación teísta, y aboga por juzgar la justicia o injusticia del poder en base a su ejercicio y no a su origen<sup>332</sup>. Hasta los pensadores modernos, con el desarrollo de las ideas de democracia y soberanía popular, la filosofía política no empezará a plantearse el origen del poder político más allá del orden religioso. Con Hobbes, Locke y Rousseau surgen las teorías de pacto social y se perfila el concepto de consentimiento de los gobernados, que se equipara en importancia al ejercicio justo del poder<sup>333</sup>. La base teórica de la Revolución Americana se asienta sobre estos dos pilares<sup>334</sup>.

A pesar de que Maurin, como apuntábamos, no defiende la democracia como la única forma de gobierno compatible con el cristianismo, en uno de sus *ensayos* hace suyas las palabras de Louis Fischer<sup>335</sup>, quien afirma que “la democracia, con todos sus fallos, es mejor que cualquiera de [...] las dictaduras”<sup>336</sup>. Nuestro autor también

---

<sup>330</sup> Mary Frederika “Freda” Kirchwey (1893-1976), periodista estadounidense, editora del periódico progresista *The Nation* entre 1933 y 1955.

<sup>331</sup> MAURIN, P., “Freda Kirchwey” en *CW*, enero de 1941, pp. 7.

<sup>332</sup> Tomás de Aquino afirma que “Dios destinó a los reyes para reinar y gobernar”. TOMÁS de Aquino, *El gobierno monárquico (De Regimine Principum)*, Sevilla, D. A. Izquierdo, 1861, Lib. 3, cap. X. p. 263.

<sup>333</sup> Cfr. LÓPEZ HERNÁNDEZ, José, “El concepto de legitimidad en perspectiva histórica”, *op. cit.*, pp. 156-157.

<sup>334</sup> Solo repasando las primeras líneas de la Declaración de Independencia Americana ya se advierten las dos ideas esenciales: que el origen del poder está en el pacto social (relacionado con la legitimidad de origen), y que cuando un gobierno no cumple con el pacto social hay un legítimo derecho de rebelión (relacionado con la legitimidad de ejercicio): “Sostenemos que estas verdades son evidentes en sí mismas: que todos los hombres [...] son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; [...] que para garantizar estos derechos se instituyen entre los hombres los gobiernos, que derivan sus poderes legítimos del consentimiento de los gobernados; que cuando quiera que una forma de gobierno se haga destructora de estos principios, el pueblo tiene el derecho a reformarla o abolirla e instituir un nuevo gobierno [...]”. Cfr. APARISI, Á., *La revolución norteamericana. Aproximación a sus orígenes ideológicos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995.

<sup>335</sup> Louis Fischer (1896-1970), periodista estadounidense.

<sup>336</sup> MAURIN, P., “La experiencia me enseña” en *CW*, mayo de 1942, p. 1.

concuera con Fischer en la idea de que “el mantenimiento de la libertad personal debería ser la consideración primordial de todo ser humano”, y este mantenimiento de la libertad se logra en un régimen democrático mejor que en ningún otro<sup>337</sup>. Maurin no caía en las falsas dicotomías que propugnaban los regímenes dictatoriales al presentar como alternativos, y por tanto incompatibles, la libertad personal y el bienestar de los pueblos<sup>338</sup>.

Pasando a idea de la legitimidad de ejercicio, en palabras de Maurin “[e]l deber de un gobierno, sea autocrático, aristocrático o democrático, es promover el bien común”<sup>339</sup>. Con claros ecos tomistas, nuestro autor propone juzgar la justicia o injusticia de un gobierno según su ejercicio. Como afirma Tomás de Aquino, “[s]i el jefe de una sociedad de hombres libres, la gobierna en bien general de la misma sociedad, su gobierno será recto y justo [...]; pero si en vez de consagrar su autoridad al bien común, se vale de ella para su interés particular, entonces su gobierno será injusto y perverso”. En efecto, para el aquinate, el rey ostenta el título de rey por designio divino, pero puede llegar a perder su consideración de tal cuando deviene un tirano<sup>340</sup>.

La idea de “bien común”, en todo caso, tiene un largo recorrido en la filosofía política, pues aparece desde los pensadores clásicos. Platón entiende el bien común como la felicidad de la *polis* en su conjunto, aun en detrimento de los individuos, e incluso grupos, particulares<sup>341</sup>. Desarrollando esta idea de felicidad común, Aristóteles entenderá que

---

<sup>337</sup> *Ibid.*

<sup>338</sup> En la época en que escribía Maurin, además, se constataba el sufrimiento que estaban causando los gobiernos no democráticos, fascistas y comunistas, en las personas. Se podía tener los dos y se debía tener los dos; las dictaduras no estaban demostrando que verdaderamente pudieran alcanzar el bienestar, y además estaban llevando a los pueblos a la guerra.

<sup>339</sup> MAURIN, P., “Agrees With Two Popes” en *CW*, enero de 1941, p. 7.

<sup>340</sup> TOMÁS de Aquino, *El gobierno monárquico*, *op. cit.*, Lib. 1, cap. I, p. 8.

<sup>341</sup> “[N]o estamos construyendo la ciudad con el objetivo de que uno solo de nuestros grupos sea especialmente feliz, sino para que lo sea la ciudad en su conjunto tanto como sea posible”, PLATÓN (SÁNCHEZ-ELVIRA, Rosa M<sup>a</sup>, MAS TORRES, Salvador y GARCÍA ROMERO, Fernando, eds.), *La República*, Madrid, Akal, 2008, Lib. IV, cap. 1, 420b-c, p. 316.

el bien común es de índole moral: es algo más que la convivencia, debe dirigirse a las “buenas acciones” de los individuos y los grupos que componen la *polis*<sup>342</sup>. Para Tomás de Aquino, igual que para los griegos, el hombre tiende por naturaleza a la vida en sociedad<sup>343</sup>. Siendo natural la vida en sociedad, por lógica, en ella deben hallarse todos los elementos para que el hombre pueda cubrir sus necesidades<sup>344</sup>. El bien común no se refiere ni a una simple suma de los bienes particulares ni a una realidad colectivista en que los individuos se funden en la comunidad; se refiere a bienes que son necesarios para todos los miembros que pertenecen a una sociedad<sup>345</sup>.

El bien común tomista contiene tres requisitos fundamentales: primero, que la sociedad esté establecida sobre la base de la paz; segundo, que la sociedad sea dirigida a la práctica del bien; tercero, que el gobierno provea de todos los bienes necesarios para vivir bien y que permita que estos bienes se puedan conservar<sup>346</sup>.

En el desarrollo del segundo de estos elementos, Tomás de Aquino sigue la estela de Aristóteles al afirmar que el rey debe facilitar “a sus súbditos la práctica de la virtud” y “proporcionarles los medios que a ello conduzcan”<sup>347</sup>. Una sociedad orientada al bien común es por tanto,

---

<sup>342</sup> “[L]a comunidad política tiene como fin las buenas acciones y no simplemente la vida en común”, ARISTÓTELES (LÓPEZ BARJA DE QUIROGA, Pedro y GARCÍA FERNÁNDEZ, Estela, eds.), *Política*, Madrid, Istmo, 2005, Lib. III, cap. IX, par. 14, p. 200.

<sup>343</sup> Tomás de Aquino, *El gobierno monárquico*, *op. cit.*, Lib. 1, cap. I, p. 4.

<sup>344</sup> *Ibid.*, Lib. 1, cap. I, pp. 11-12.

<sup>345</sup> Como explica Alfred Verdross, en Tomás de Aquino “[e]l Estado [...] no es un organismo independiente, sino una simple unidad de orden compuesta de hombres, sustancias independientes que no pueden ser asimiladas a las células de un organismo”. Los bienes comunes son “el presupuesto para que los hombres puedan realizar sus fines particulares; consecuentemente, la finalidad de la comunidad no es otra que coadyuvar con los hombres a la obtención de aquellos bienes”. VERDROSS, Alfred, *La filosofía del derecho en el mundo occidental*, México, D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1983, pp. 129-130 (*Abendländliche Rechtsphilosophie*, Viena, Springer-Verlag, 1958).

<sup>346</sup> Tomás de Aquino, *El gobierno monárquico*, *op. cit.*, Lib. 1, cap. XV, pp. 97-8.

<sup>347</sup> Tomamos la definición de “virtud” que el propio Tomás de Aquino hace basándose en Agustín de Hipona: “la virtud humana, que es un hábito operativo, es un hábito bueno y operativo del bien”. TOMÁS de Aquino, *Suma Teológica*, *op. cit.*, I-II, c. 55, art. 3.

no solo aquella en la que se garantiza la paz y un mínimo para la subsistencia, sino aquella en la que se promueve la virtud de los ciudadanos, que en última instancia conduce a su felicidad<sup>348</sup>.

Dando una importancia primordial a la virtud, Tomás de Aquino, sin embargo, no desecha la necesidad de la provisión de un mínimo de bienes materiales para la consecución del bien común. Aunque estos bienes indispensables para la subsistencia los considera “instrumentales” y “secundarios”, son el paso previo, necesario aunque no suficiente, para la práctica de la virtud<sup>349</sup>. Maurin y Day hacían referencia a esta idea cuando se discutía acerca de la educación que debía dirigirse a aquellos que se acercaban a las casas de acogida. Muchas veces se demandaba del *Catholic Worker* que proporcionara una formación a los obreros y no se limitara únicamente a darles de comer dos o tres veces al día. Ante esta crítica, nuestros autores recordaban que no se podía educar a “un estómago vacío”<sup>350</sup>. Day escribía, parafraseando a Alphonse Lugin<sup>351</sup>: “Santo Tomás de Aquino declaraba que, para la práctica de la virtud, era indispensable una cierta cantidad de bienes. El cardenal Manning<sup>352</sup> decía que los mandamientos de Dios no podían predicarse a hombres con estómagos vacíos”<sup>353</sup>.

Volviendo a la idea de que el poder político favorezca la práctica de la virtud, vemos que la propuesta de Peter Maurin de “crear un mundo donde sea más fácil ser bueno”<sup>354</sup> tiene también ecos tomistas.

Mark y Louise Zwick afirman que Dorothy Day y Peter Maurin “tenían la idea de una antropología positiva”<sup>355</sup>; esto es cierto, pero con

---

<sup>348</sup> Tomás de Aquino, *El gobierno monárquico, op. cit.*, Lib. 1, cap. XV, p. 94.

<sup>349</sup> *Ibid.*, Lib. 1, cap. XV, pp. 96-7.

<sup>350</sup> MAURIN, P., “Obras de misericordia” en *CW*, diciembre de 1942, p. 1.

<sup>351</sup> Alphonse Lugin (1869-1931), sacerdote francés.

<sup>352</sup> Henry Edward Manning (1808-1892), cardenal inglés, convertido del anglicanismo al catolicismo.

<sup>353</sup> DAY, D., “The Listener” en *CW*, julio-agosto de 1933, p. 8. También “DaD”, abril de 1937, p. 4, DAY, D., “Peter's Program” en *CW*, mayo de 1955, p. 2 y “C. W. Editor On W. Coast; Story of Lettuce Workers” en *CW*, mayo de 1940, p. 8. Cfr. LUGAN, Alphonse (RIGGS, Lawrason, trad. y ed.), *Social principles of the gospel*, Nueva York, NY, Macmillan, 1928.

<sup>354</sup> MAURIN, P., cit. en *LS*, p. 194.

algunos matices. Nuestros autores piensan que el hombre no es ni completamente bueno ni completamente malo por naturaleza, sino que tiene ambas tendencias. El hombre es capaz del mayor bien y del mayor mal, y el orden social y el ambiente que lo rodea lo pueden inclinar a una cosa u otra. Day define la idea de “naturaleza humana” como “[u]n principio por el cual actuamos como hombres [y] hacemos las cosas racionalmente, con un propósito”<sup>356</sup>. “Creemos que el hombre es ‘un poco menor que los ángeles’<sup>357</sup>. Pero también creemos que es capaz de caer más bajo que la peor bestia. Es porque tenemos fe en las tremendas capacidades del hombre que hacemos este trabajo”<sup>358</sup>. A pesar de las dificultades y las malas experiencias, siempre hay lugar para la esperanza en la capacidad de bondad de los hombres.

Las guerras, la pérdida de la democracia y la lesión de los derechos se dan, en opinión de Day, porque el hombre pierde la fe en sí mismo<sup>359</sup>. “Si amamos a nuestro prójimo, tenemos fe en él”<sup>360</sup>, y la guerra representa “la pérdida de la fe en los hombres [...], la creencia de que solo la fuerza puede vencer a la fuerza; de que solo a través de la guerra podemos mantener la libertad y escapar de la esclavitud de los Estados totalitarios; de que los hombres no son suficientemente fuertes espiritualmente como para usar buenos medios, así que se ven forzados a usar medios malos”<sup>361</sup>.

Para Dorothy Day es una verdadera lástima que los hombres muestren sus capacidades para “el heroísmo, el sacrificio y el aguante” solo en las guerras. Sabe que las personas son capaces de mostrar estas

---

<sup>355</sup> ZWICK, M. y L., “Dorothy Day and the Catholic Worker Movement”, *op.cit.*, p. 433.

<sup>356</sup> “OP”, septiembre de 1952, p. 6.

<sup>357</sup> Salmo 8, 5.

<sup>358</sup> DAY, D., “Visitors Criticism, CIO Convention” en *CW*, octubre de 1938, p. 4. En otros textos afirmará que el hombre está “un escalón más arriba que los animales y un escalón más abajo que los ángeles” y que en todos “hay un Judas y un Pedro”. Respectivamente, “OP”, septiembre de 1952, p. 6 y “Once Upon A Time” en *CW*, julio-agosto de 1944, p. 8.

<sup>359</sup> DAY, D., “Wars Are Caused By Man’s Loss Of His Faith In Man” en *CW*, septiembre de 1940, p. 1.

<sup>360</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>361</sup> *Ibid.*



cualidades en muchos otros momentos, pero la sociedad en general parece exigirlos solo en contextos de conflictos armados<sup>362</sup>.

Por tanto, Day, al igual que Maurin, se niega a afirmar sin más la proposición rousseauiana de “el hombre es bueno y la sociedad lo corrompe”<sup>363</sup>, pero sí ve que el desarrollo de la bondad o de la maldad en el hombre depende en gran parte de la sociedad que lo rodea, y esta a su vez depende de (y conforma el) modelo político y económico imperante. Los dos autores apuntan a que en el excesivo poder del Estado, así como en el dominio de la mentalidad capitalista y materialista, hay una cierta “corrupción” de las potencialidades del hombre para el bien. “Hay una bondad y generosidad en el interior de cada uno, que viene de Dios y que es natural. Este sentimiento se ve pervertido por los gobernantes y los explotadores que enredan con habilidad los sentimientos negativos del miedo a la pobreza, a la vejez y a los enemigos, y que prometen beneficios imposibles si la gente renuncia a sus responsabilidades individuales y permite al Estado que cuide de ellos. Cuando apelamos a esta bondad del hombre no lo hacemos desde un sentimentalismo poco realista ni desde la negación del pecado original, pero sí con el conocimiento de que estamos llamados a ser ‘hijos de Dios’ y no seres débiles sin criterio”<sup>364</sup>.

Peter Maurin resalta que la gente no debería dedicarse a decir “soy tan bueno como tú”, sino que debería reconocer: “soy tan malo como tú”. Desde la humildad que reconoce los propios errores, y no desde la autocomplacencia, se puede construir una sociedad mejor<sup>365</sup>.

Nuestros autores, por tanto, evitan caer en un optimismo antropológico naíf. Defienden que un orden político y social será justo si ayuda al hombre a desarrollar sus potencialidades para el bien. De este modo, si se dan las condiciones necesarias para que el hombre sea “virtuoso”, probablemente lo será. Además, conectando con Tomás de Aquino, Maurin afirma que “es sabido que, cuando las personas son

---

<sup>362</sup> *Ibid.*

<sup>363</sup> Cfr. ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Emilio o De la educación*, Madrid, Alianza, 1998 (*Émile ou De l'éducation*, París, Gallimard, 1995).

<sup>364</sup> S. f., “Our Positions” en *CW*, mayo de 1955, pp. 5, 8, no viene firmado pero podría ser de Dorothy Day.

<sup>365</sup> MAURIN, P., “Imitadores” en *CW*, enero de 1939, p. 8.

buenas, son felices”<sup>366</sup>. Es decir, la práctica de la virtud es el camino para la felicidad<sup>367</sup>. En definitiva, todas las personas tienen potencial para la bondad, y por tanto para la felicidad, pero la política y la sociedad deben facilitarles, y no impedirles, dirigirse a ella.

En el contexto en que nuestros autores empezaron a publicar sus obras, el estado de cosas era tal que se requería un comportamiento heroico para ser buena persona. Day apuntaba que ser coherentes con sus principios llevaba a los *workers* a ser unos “parias” (“*outcasts*”)<sup>368</sup>. Si un orden social requiere actuaciones heroicas para que las personas se comporten bien y se sientan satisfechas con la coherencia de su vida, es que hay algo que no está bien con ese orden. Llegados a este punto se entiende la insistencia de Maurin en trabajar por el bien común: si un orden político y social está orientado al bien común, permitirá a los hombres que sean buenos, y, por tanto, felices.

Retornando a las ideas de legitimidad de origen y de ejercicio, Maurin y Day observan que, con el paso de los siglos, la idea de legitimidad de origen se ha impuesto a la de legitimidad de ejercicio. Entienden que Estados Unidos, el foco principal de sus análisis y críticas, juzga la legitimidad de sus gobiernos, y los gobiernos de las otras naciones, sobre el prisma del origen democrático del poder configurado a la manera occidental, con una constitución que reconozca los derechos fundamentales y la separación de poderes, y con unas elecciones periódicas donde se designe a los gobernantes. Cumplidos estos requisitos, el poder en cuestión ya ha pasado el test de la legitimidad. En la afirmación de Maurin de que es indiferente el

---

<sup>366</sup> MAURIN, P., cit. en *LS*, p. 182.

<sup>367</sup> Santo Tomás conecta de manera directa la práctica de la virtud con la felicidad, aunque en él se observa más preocupación por la felicidad celestial que por la terrenal: “[c]omo la bienaventuranza celestial es el fin de la vida virtuosa que se tiene en el mundo, es obligación del rey hacer que la sociedad se conduzca de tal modo, que pueda adquirir la Bienaventuranza, es decir, debe disponer de todos los medios que a ella conduzcan, e impedir todos los obstáculos que a ella se opongan”. TOMÁS de Aquino, *El gobierno monárquico*, *op. cit.*, Lib. 1, cap. IX, p. 95. Juan Luis Vives también considera la práctica de la virtud como algo natural y que lleva a la felicidad (“¡qué natural es hacer el bien!”). Cfr. VIVES, J. L., *Sobre el socorro de los pobres*, *op. cit.*, Cap. IV.

<sup>368</sup> “OP”, diciembre de 1960, p. 7.

origen del poder y que lo que importa es su ejercicio vamos una llamada a recordar la legitimidad de ejercicio, la cual para él es un requisito indispensable para que un poder se pueda considerar justo.

Por tanto, pensamos que Maurin, con su idea de que “el cristianismo no está ligado con ninguna forma particular de gobierno”<sup>369</sup> no busca tanto abogar por formas no democráticas de gobierno como hacer una crítica al sistema político de Estados Unidos, donde a lo largo del siglo XX se ha defendido que solo la democracia (unida al capitalismo) llevaba a los mayores niveles de bienestar y de justicia. Nuestro autor había experimentado en su propia piel la precariedad y la ausencia de posibilidades de desarrollo que los obreros poco cualificados tenían en Estados Unidos, además de la acentuación de las diferencias sociales, y por tanto, del sufrimiento de los desfavorecidos, con la crisis de los años treinta, todo esto en un país en el que muchas veces las propias leyes democráticas eran las que perpetuaban las injusticias<sup>370</sup>. La democracia estadounidense, sin duda admirable, adolecía de injusticias económicas y sociales serias. En los Estados Unidos de principios del siglo XX, el poder político tenía legitimidad de origen, pero nuestro autor se daba cuenta de que distaba un largo camino entre esta y la realización del bien común. Él nunca tildará a un gobierno de “ilegítimo” por su mal ejercicio, pero sí advertirá que, si no trabaja continuamente por el bien común, un Estado está fallando a sus ciudadanos.

Como veíamos en su crítica a la regla de la mayoría, Maurin ve que a la simple “aritmocracia” le faltan muchos elementos para llegar a ser un orden justo<sup>371</sup>. En efecto, un orden formalmente democrático, aunque reconozca la igualdad formal, puede acoger y perpetuar grandes injusticias económicas. Por eso, Maurin insiste en la categoría del bien común como baremo para juzgar la justicia de un orden político. En definitiva, la democracia formal supone una ayuda, pero no garantiza ni la paz, ni la seguridad, ni la estabilidad, ni la igualdad real, ni la felicidad. Lograr la legitimidad de origen es una gran conquista, pero si

---

<sup>369</sup> MAURIN, P., “Agrees With Two Popes” en *CW*, enero de 1941, p. 7.

<sup>370</sup> Pensemos, por ejemplo, en la segregación racial o en la falta de regulación que protegiera a los trabajadores asalariados.

<sup>371</sup> MAURIN, P., “Arithmocracy” en *CW*, noviembre de 1939, p. 1.

no se pone atención en el ejercicio del poder político, un régimen puede caer en grandes injusticias.

Conviene agregar un último apunte acerca de la idea de bien común: cuando santo Tomás habla del bien común se refiere a una responsabilidad que primordialmente, o incluso exclusivamente, compete al rey. La filosofía política en general ha seguido esta estela, y donde Tomás habla del rey ahora se habla del Estado. Se entiende que es el Estado el que debe promover el bien común, siendo los ciudadanos los beneficiarios o destinatarios de este trabajo.

La novedad que Maurin introduce en sus escritos, y que Day desarrollará ampliamente, es que el bien común no es solo responsabilidad de los poderes públicos, sino que su promoción también compete a la sociedad civil. Por tanto, los individuos, especialmente cuando se asocian, también son responsables en la creación del bien común. Las empresas, las iglesias, los sindicatos, los grupos informales como el *Catholic Worker*, los clubs de estudio, las asociaciones de barrio, las familias... todos pueden y deben desempeñar un papel importante en la construcción del bien común. Cuando Maurin y Day se refieren al contenido del bien común, se identifican plenamente con la definición tomista, pues hablan de un estado de la sociedad donde impere la paz, se proporcione un mínimo material para una existencia digna y se facilite la práctica de la virtud. El matiz que introducen es, en conexión con los principios de la subsidiariedad, que, además del Estado, los grupos intermedios e incluso los individuos, son responsables de crear el bien común. Compete a *todas* y cada una de las personas hacer su aportación, sea individual o asociadamente, para hacer realidad esa sociedad “donde sea más fácil ser bueno”<sup>372</sup>.

---

<sup>372</sup> MAURIN, P., cit. en LS, p. 194.

## **APÉNDICE: “LA POSTURA DEL *CATHOLIC WORKER*”<sup>1</sup>**

El propósito del movimiento *Catholic Worker* es hacer realidad en los individuos y en la sociedad las enseñanzas de Cristo. Debemos empezar, por tanto, por un examen de nuestra sociedad actual para determinar si cumple los requerimientos de justicia y caridad de Cristo.

La sociedad en la que vivimos, y que en general se llama capitalista (por su método de producir y controlar la riqueza) y burguesa (por la mentalidad dominante), no se ajusta ni a la justicia ni a la caridad:

– En la **ECONOMÍA**, porque el principio guía es la producción para el beneficio y porque la producción determina las necesidades. Una sociedad justa debería cubrir las necesidades vitales de todos, y las necesidades deberían determinar lo que se produce. De cada uno según su capacidad y a cada uno según su necesidad. Hoy tenemos una clase no productora que se mantiene del trabajo de otros, con la consecuencia de que al trabajador se le roba sistemáticamente la riqueza que ha producido, la cual está por encima de lo que necesita para su manutención.

– En la **PSICOLOGÍA**, porque la sociedad capitalista no tiene en cuenta la naturaleza completa del ser humano. En lugar de ello, ve a las personas solo como factores económicos en la producción. Son ítems en la contabilidad de los empleadores. Solo el beneficio determina el tipo de trabajo que harán, de ahí la rutina mortal de las cadenas de producción. En una sociedad justa, la cuestión debería ser si un determinado tipo de trabajo se ajusta a la dignidad e integridad humana, no si traerá beneficios a los explotadores.

---

<sup>1</sup> LUDLOW, Robert, “Catholic Worker Positions” en *CW*, mayo de 1949, p. 2; también febrero de 1954, p. 2; septiembre de 1954, p. 5, y mayo de 1965, p. 3.

– En la MORALIDAD, porque el capitalismo se mantiene gracias a la lucha de clases. Dado que el objetivo del empleador capitalista es obtener la fuerza laboral lo más barata posible, mientras que el objetivo del trabajador es vender el trabajo lo más caro posible y comprar lo que se produce lo más barato posible, hay un conflicto inevitable y persistente entre ellos, el cual solo se podrá superar cuando la clase capitalista deje de existir como clase. Cuando haya una sola clase, los miembros realizarán funciones diferentes, pero no ya no habrá una relación empleado-asalariado.

#### PARA CONSEGUIR ESTA SOCIEDAD DEFENDEMOS:

Un completo rechazo del presente orden social y una revolución no-violenta para establecer un orden que se ajuste mejor a los valores cristianos. Esto solo se puede lograr a través de la acción directa, ya que los medios políticos han fracasado como método para dar lugar a esta sociedad. Por tanto, abogamos por el personalismo, el cual pone sobre nuestros hombros la responsabilidad por cambiar las condiciones en la medida en que podamos. Al establecer casas de hospitalidad podemos ocuparnos de aquellos que pasan necesidad, en lugar de derivarlos a la “caridad” impersonal del Estado. No hacemos esto para parchear las ruinas del sistema capitalista, sino más bien porque siempre hay una responsabilidad compartida en estas cosas y la llamada a atender a nuestro hermano trasciende toda consideración económica. Sentimos que lo que cualquiera posee más allá de sus necesidades básicas no le pertenece, sino que pertenece a los pobres que no lo tienen.

Creemos en dar la espalda al sistema capitalista en la medida en que cada uno pueda. Para lograr este fin favorecemos el establecimiento de una economía distributista, en la cual aquellos que tengan vocación por el campo trabajarán en las granjas que rodeen a la ciudad y aquellos que tengan otras vocaciones trabajarán en la ciudad. De este modo, tendremos una economía descentralizada que prescindirá del Estado como lo conocemos, y que será de carácter federacionista, tal y como era la sociedad en algunas épocas que precedieron al ascenso de los Estados-nación.

Creemos en la propiedad de los medios de producción y distribución para el trabajador, pero distinguida de la nacionalización. Esto se debe lograr a través de cooperativas descentralizadas y de la eliminación de una clase empleadora diferenciada. Es la revolución desde abajo y no (como son las revoluciones políticas) desde arriba. Llama a una propiedad extendida y universal como escalón para alcanzar un comunismo que se ajustará con la enseñanza cristiana de desapego de los bienes materiales y la cual, cuando se logre, se expresará en la propiedad comunal. “La propiedad es más santa cuanto más común es”, escribe santa Gertrudis.

Creemos en la absoluta igualdad de todos los hombres como hermanos bajo la paternidad de Dios. El racismo, en cualquiera de sus formas, es una blasfemia contra Dios, que creó a toda la humanidad a su imagen y que ofrece la redención a todos. El hombre llega a Dios libre o no llega de ningún modo, y no es tarea de ningún hombre o institución forzar la fe en nadie. La persecución de cualquier pueblo es, por tanto, un pecado grave y una negación del libre albedrío.

Creemos que la revolución que buscamos en nosotros y en la sociedad debe ser pacifista. Si no es así, vencerá por la fuerza, usando medios que son malos y que nunca cambiarán, de modo que estos determinarán el FIN de la revolución y ese fin será de nuevo la tiranía. Creemos que Cristo fue más allá de la ética natural y de la vieja dispensa en el tema de la fuerza y la guerra, y que enseñó la no-violencia como modo de vida. Así que cuando luchamos contra la tiranía, la injusticia y la lucha de clases, debemos hacerlo con armas espirituales y a través de la no-cooperación. El rechazo a pagar impuestos, a registrarse en el ejército y a participar en los ejercicios de defensa civil, las huelgas no-violentas y la salida del sistema son métodos que pueden utilizarse en esta lucha por la justicia.

Creemos que el éxito, tal y como lo determina el mundo, no es el criterio por el que un movimiento debe ser juzgado. Debemos prepararnos para afrontar el fracaso aparente. Lo más importante es que nos adhiramos a estos valores que trascienden el tiempo y por los cuales se nos pedirá cuenta personal, no de si tuvieron éxito (aunque esperamos que así sea), sino de si fuimos fieles a ellos aunque el mundo entero fuera en la dirección opuesta.

## CONCLUSIONES

1. Las **fuentes** del pensamiento de nuestros autores son numerosas y variadas. Como “**radicales católicos**” que se consideran, la inspiración primera es el Nuevo Testamento, en particular el pasaje del juicio final (Mateo 25), y el mandamiento del amor por encima de todo. También se inspiran en los santos y grandes pensadores cristianos de todas las épocas, como san Francisco de Asís, santo Tomás de Aquino o santa Teresa de Lisieux. Además, es innegable la influencia, por un lado, de la filosofía personalista, representada por pensadores como Charles Péguy, Jacques Maritain, Nikolái Berdiáyev o Emmanuel Mounier; por otro, del distributismo inglés propuesto por, entre otros, Gilbert K. Chesterton, Hilaire Belloc y Eric Gill, y, finalmente, del testimonio de importantes activistas por la paz, la justicia y la no-violencia, como Mohandas K. Gandhi, Martin Luther King o César Chávez.

2. El *Catholic Worker* puede ser definido como movimiento **personalista**. Sin desmerecer la influencia de importantes personalistas como Jacques Maritain, el personalismo del *Catholic Worker* presenta grandes similitudes con la revista *Esprit* y con su fundador, Emmanuel Mounier, en particular el compromiso por sumergirse en los temas actuales con una perspectiva crítica y por crear una nueva sociedad.

Por ello, podemos afirmar que el personalismo del *Catholic Worker* es fundamentalmente **activista**, por el afán por poner en práctica los principios que se defienden en el periódico y el empeño en transformar la realidad. La existencia de este movimiento ha provocado que el personalismo se entienda en Estados Unidos, al menos en los ambientes católicos, como una filosofía activa y comprometida, muy preocupada por unir la teoría y la praxis. La recepción del personalismo en EEUU de mano de Dorothy Day y Peter Maurin se ha hecho en forma de activismo.

3. El personalismo, como dice Dorothy Day, consiste en comprender “la **dignidad** de nuestro prójimo” y en asumir “nuestras



obligaciones hacia él”. Esto se traduce en una firme defensa de la vida humana en todas sus etapas y circunstancias y en la asunción de los deberes personales propios para ayudar a que todas las personas puedan vivir con dignidad. Es por eso que la concepción del *Catholic Worker* es que el personalismo es la filosofía de la **responsabilidad personal** hacia las personas concretas, despojadas de etiquetas excluyentes, y que trata de favorecer la comunidad.

4. La vocación de nuestros autores, y del movimiento *Catholic Worker*, es que sus escritos y su activismo tengan influencia en el **ámbito público**, lo cual se puede considerar acción y pensamiento “político” en un sentido amplio.

Day y Maurin no desean apartar las experiencias personales, su propia identidad y su religiosidad de su pensamiento político, sino precisamente informarlo y enriquecerlo con estas. En el terreno político insistirán en hacer una crítica a la regla de la mayoría y a la democracia representativa formal, en la idea de una revolución que se empiece en el corazón de las personas, en que la identidad nacional no impida la hermandad universal y en que el Estado y la sociedad civil trabajen por el bien común.

5. La idea de **hospitalidad** del *Catholic Worker* bebe del ejemplo de los monasterios benedictinos irlandeses y tiene como norma fundamental las **obras de misericordia**. En las casas de hospitalidad se ofrece alimento, vestido y cobijo a todo el que lo necesita, sin distinción de si es **merecedor o no-merecedor** de la ayuda. Además, se establece una **relación horizontal**, pues el *worker* y el *guest* lo comparten todo.

Las casas de hospitalidad se convertirán en emblema del movimiento, porque han funcionado ininterrumpidamente y porque nuestros autores vivieron en ellas y escribieron desde sus experiencias. El *Catholic Worker* nunca se ha olvidado de los golpeados por el sistema económico, sea en épocas de crisis o de prosperidad.

Consideramos que el *Catholic Worker*, y nuestros autores en concreto, en especial Dorothy Day, deben ser reconocidos por su

enorme labor de hospitalidad, no solo mostrada hacia los pobres e indigentes, un hecho por el que el movimiento es ampliamente conocido, sino también dirigida a todos los “**diferentes**”, hacia los cuales muestran **apertura y respeto**, y, sobre todo, una gran **solidaridad**, tanto en palabras como en obras.

6. Desde su firme identidad católica, el *Catholic Worker* se puede considerar un movimiento abierto y hospitalario, por haberse mostrado dispuesto al diálogo y la atención, por un lado, hacia diversos grupos protestantes, y por otro, hacia grupos minoritarios y generalmente desfavorecidos en Estados Unidos, representantes de tradiciones, religiones y etnias **diferentes a la mayoría WASP** (los judíos, los japoneses-americanos, los afroamericanos, los nativos americanos y los mexicanos). Más que la apertura en sí, lo que es valioso es que se ofreciera desde el mismo inicio del movimiento, **contra los prejuicios y el racismo** ampliamente arraigados y aceptados en la sociedad estadounidense de la primera mitad del siglo XX.

7. Nuestros autores siempre mostrarán una inicial hostilidad hacia cualquier tendencia del Estado de acaparar mayor poder, aunque sea en pro del bien común, porque entienden, por una parte, que esto ayuda a perpetuar el sistema capitalista, y por otra, que anula la responsabilidad personal.

Esta **desconfianza hacia el Estado** se basa en la idea de **subsidiariedad**, promovida por las encíclicas sociales y asumida por los pensadores distributistas. Nuestros autores defienden que lo más beneficioso y acorde con las necesidades de los ciudadanos es que las situaciones más cercanas se resuelvan por los cuerpos sociales más cercanos.

Además, Dorothy Day ligará esta idea de subsidiariedad con la rama del **anarquismo** más pacifista y cooperativista (dando una especial importancia a Piotr Kropotkin), para proponer el protagonismo de la sociedad civil (frente al Estado) organizada en pequeños grupos de asociación voluntaria, todo basado en la **cooperación**, la **no-coerción** y la **responsabilidad personal**.

En definitiva, para Dorothy Day y Peter Maurin, el principio de subsidiariedad compele a hacer una crítica al Estado intervencionista, pero, por encima de eso, es una llamada a la responsabilidad personal.

8. En cuanto a la economía, el pensamiento de nuestros autores se caracteriza por la **denuncia** constante a la razón de ser y las prácticas de los dos sistemas económicos imperantes en el siglo XX, el **capitalismo** y el **comunismo**. Del capitalismo criticarán fundamentalmente las desigualdades y las injusticias que provoca para los trabajadores, y del comunismo, la antirreligiosidad, la negación de la libertad y la justificación de la violencia. Además, denunciarán, inspirados en Nikolái Berdiáyev, un importante punto en común de ambos sistemas: el “espíritu burgués”, que favorece el **egoísmo** y el **materialismo**. Además, el capitalismo y el comunismo son sistemas que no tienen en el centro a la persona, sino que la tratan como un mero medio supeditado a otros fines.

Las denuncias de nuestros autores fueron en muchas ocasiones criticadas, tachadas de irrealistas y filo-comunistas, o simplemente ignoradas, pero en épocas de crisis hay una mayor disposición a escuchar ideas como las suyas, que unidas a las duras críticas, traen propuestas positivas para lograr un sistema económico más acorde a las necesidades humanas y más amable con las personas.

9. Nuestros autores, en especial Peter Maurin, asumen la propuesta económica del **distributismo** inglés: contra el capitalismo y el comunismo, el distributismo pone en el centro de la economía a la persona.

El *Catholic Worker* concreta los principios distributistas en la promoción de la **distribución de la propiedad** (en este punto se propone la revalorización de lo *pequeño* en la economía, frente a los grandes monopolios y corporaciones), la **vuelta al campo** (para lograr la autonomía de los trabajadores y la interacción del trabajo manual y el intelectual) y una nueva **filosofía del trabajo**, que se basará en la necesidad de que el trabajo se ajuste a la dignidad y creatividad humanas.

10. Contra el afán de enriquecimiento promovido por el capitalismo, Dorothy Day y Peter Maurin defienden la **pobreza voluntaria**.

Influídos por Charles Péguy, proponen distinguir la pobreza de la **miseria**: la primera se entiende como una actitud de austeridad, mientras que la miseria es una situación de falta de lo necesario para mantener una vida digna. En el *Catholic Worker* encontramos una condena clara de la miseria y una solidaridad comprometida con quienes la sufren, y a la vez una defensa de la pobreza voluntaria.

La pobreza voluntaria se entiende como un *medio* para lograr un *fin*, que es el **amor** y la **cercanía** hacia los pobres *involuntarios* y los *indigentes*.

La pobreza voluntaria tiene dos vertientes íntimamente relacionadas: una personal y una social. A nivel personal, es una actitud interior de **desapego y libertad** frente a los bienes materiales, contra el materialismo y el consumismo imperantes. La pobreza como medio social es, por un lado, la manera de identificarse y solidarizarse con los pobres, y por otro, una expresión de la responsabilidad para lograr un mundo más justo a través del **consumo responsable**.

11. En cuanto al tema de la guerra, en el periódico *Catholic Worker* encontramos muchas reflexiones en torno a la teoría de la **guerra justa**, aunque siempre concluyendo que ninguna guerra contemporánea puede calificarse como tal. A lo largo de los años, la constatación del horror creciente provocado por las guerras y el desarrollo de las armas de destrucción masiva provocarán que Dorothy Day defienda cada vez con más firmeza que la postura más acorde con los principios cristianos y con la dignidad de las personas es el **pacifismo**.

El pacifismo del *Catholic Worker* (promovido primordialmente por Dorothy Day) es **radical**, porque se basa en los Evangelios y en el testimonio de los primeros cristianos, e **integral**, porque se opone a la violencia en todas sus formas, no solo en los contextos de guerra, y trata de promover la paz en todos los ámbitos de la vida.

Fiel a su pacifismo, Dorothy Day denuncia también la **economía de guerra**, en la que la producción no se centra en las necesidades de las personas sino en aumentar el poderío militar de los Estados y solo crea destrucción, favoreciendo la práctica de las **obras de guerra** en lugar de las obras de misericordia.

12. El desarrollo de la no-violencia se da en el movimiento principalmente desde los años cincuenta. Dorothy Day propone la **no-violencia activa** como *medio* para la denuncia de las injusticias, el único coherente con su pacifismo radical e integral. En su defensa de la no-violencia, Day conecta con importantes activistas por la paz y la justicia, como Gandhi, Martin Luther King, A. J. Muste o César Chávez.

La no-violencia es uno de los aspectos del *Catholic Worker*, junto con la hospitalidad, en que la teoría se une más plenamente con el activismo, pues la no-violencia es fundamentalmente una **práctica**, que se pondrá en funcionamiento en tres aspectos fundamentales: la desobediencia civil ante los simulacros de ataques atómicos, el apoyo a la quema de cartas de alistamiento en el ejército y la “objeción fiscal” o negativa a pagar los impuestos que financian las guerras. Todas estas manifestaciones de no-violencia activa quedan cumplidas finalmente con el sacrificio personal que supone ir a la cárcel, lo cual es también un ejercicio de especial solidaridad y com-pasión con los más abandonados.

13. Es posible que lo más importante de nuestros autores no sea tanto lo que escribieron como su **valentía** para hacerlo en momentos poco propicios, difíciles y a completa contracorriente de la opinión pública, y sobre todo, para ser **coherentes** con sus ideas y comprometerse a poner en práctica lo que exponían en sus escritos.

En cuanto a la influencia que su pensamiento ha tenido a nivel teórico, a pesar de que son numerosos los trabajos de investigación dedicados a ellos y al movimiento *Catholic Worker*, no se puede hablar de una “escuela” o “corriente” de pensamiento inaugurada por ellos. Sin embargo, sus figuras y lo que hoy es el *Catholic Worker* sí cumplen

el cometido lo que representa el **intelectual comprometido**: la cercanía hacia los que sufren y la enunciación de verdades incómodas que interpelan al mundo de hoy en día, aún azotado por la miseria, la exclusión y las guerras.

La existencia del *Catholic Worker* nos anima a **escuchar** voces silenciadas como las de Dorothy Day y Peter Maurin, a buscar ideas alternativas a las dominantes, a interesarnos por proyectos positivos de nuestro entorno basados en la cooperación y la solidaridad, a tomar responsabilidad en nuestro ambiente más cercano y a no rechazar las propuestas utópicas ni a la gente que se toma las ideas en serio.

En la mayoría de pensadores, solamente son sus textos y sus ideas lo que nos habla. Con Dorothy Day y Peter Maurin no es así: nos hablan las reflexiones de sus escritos, pero también, y con más fuerza, sus propias vidas. La valía del **testimonio** de nuestros autores es fundamental en este sentido, pues en ellos las propuestas teóricas adquieren un nuevo valor al convertirse en relatos y experiencias de vida reales.

## CONCLUSIONS

1. The thought of our authors has many and varied **sources**. Considering themselves “**Catholic Radicals**”, their primary inspiration is the New Testament, particularly the passage of the Judgement Day (Matthew 25), and the commandment of Love above everything. They are also inspired by the saints and great Christian thinkers of all time, such as Saint Francis of Assisi, Saint Thomas Aquinas or Saint Therese of Lisieux. In addition, our authors are influenced by the personalist philosophy of Charles Peguy, Jacques Maritain, Nicholas Berdyaev or Emmanuel Mounier; the English distributism, of Gilbert K. Chesterton, Hilaire Belloc and Eric Gill; and finally, the testimony of important activists for peace, justice and non-violence, such as Mohandas K. Gandhi, Martin Luther King or Cesar Chavez.

2. The Catholic Worker can be defined as a **personalist** movement. While we must not ignore the credit of important personalists such as Jacques Maritain, the personalism of the Catholic Worker presents numerous similarities with the magazine *Esprit*, and with its founder, Emmanuel Mounier, particularly with his commitment to take on current topics with a critical perspective and to create a new society.

Consequently, we can state that Catholic Worker personalism is fundamentally **activist in nature**, due to the zeal to put the principles stated in the newspaper into practice, and the eagerness to transform reality. The existence of this movement has caused personalism be regarded in America, at least in Catholic environments, as a very active and committed philosophy, caring for the union of theory and practice. The way personalism was received in America, thanks to Dorothy Day and Peter Maurin, was in the form of activism.

3. Personalism, as Dorothy Day says, is about understanding “the **dignity** of the other fellow” and assuming “our obligations to him”. This is expressed through a firm defense of human life in all its stages and circumstances, and the assumption of one’s own personal duties in order to help everyone live with dignity. For this reason the Catholic

Worker defends a personalism grounded in **personal responsibility** towards concrete persons, deprived of excluding labels; it is a philosophy that strives to favor the community.

4. Our authors, and the Catholic Worker Movement in general, hope for their writings and activism to achieve an influence in the **public sphere**, which can be considered “political” action and thought in a broad sense.

Day and Maurin do not wish to separate their personal experiences, their own identities, and their religiosities from their political ideas, but precisely to inform and enrich their ideas with them. In the political sphere, they insist on criticizing the rule of majority and formal representative democracy. They also express the idea of a revolution that is started from the heart, the wish that national identity does not hamper universal brotherhood, and the yearning that State and civil society work for the common good.

5. The Catholic Worker’s idea of **hospitality** stems from the example of Irish Benedictine monasteries, and has as a fundamental norm the **works of mercy**. In Houses of Hospitality, food, clothing and shelter are offered to everyone that needs it, regardless of whether they are **deserving or undeserving** of help. Moreover, a **horizontal relationship** is established, because the workers and the guests share everything.

Houses of Hospitality have become the mark of the Movement, because they have worked continuously, and because our authors lived in them and wrote from their experiences in them. The Catholic Worker has never forgotten the ones struck by the economic system, whether in times of crisis or prosperity.

We believe that the Catholic Worker, and our authors in particular, especially Dorothy Day, must be recognized for their enormous work of hospitality, not only shown towards the poor and the destitute, for which the Movement is widely known, but also directed to all those who are “**different**”, towards whom they show **openness and respect**, and, most of all, a great **solidarity**, both in words and deeds.



6. Rooted firmly in its Catholic identity, the Catholic Worker can be considered an open and hospitable movement, proven to be willing to engage in dialogue and to pay attention, on the one hand, to various Protestant groups, and on the other, to minority groups, generally disfavored in America, representative of traditions, religions and ethnicities **different from the WASP** majority (Jews, Japanese-Americans, African Americans, Native Americans, and Mexicans). What is even more remarkable is that this openness characterized the movement from its very beginning, running **against prejudices and racism** widely rooted and accepted in the American society of the first half of the twentieth century.

7. Our authors have always shown an initial hostility to any tendency of the State take up more and more power, even though it may be in favor of common good, because they understand, on the one hand, that this helps to perpetuate the capitalist system, and on the other, that it voids personal responsibility.

This **distrust towards the State** is based on the idea of **subsidiarity**, which is promoted by the Social Encyclicals and assumed by distributist thinkers. Our authors defend that what is most beneficial and in accord with citizens' needs is that local situations should be resolved by local social bodies.

In addition, Dorothy Day relates this idea of subsidiarity to the more pacifist and cooperative branch of anarchism (giving special importance to Peter Kropotkin), in order to propose the prominence of civil society (as opposed to the State), organized in small groups of voluntary association, all based on cooperation, **non-coercion**, and **personal responsibility**.

Ultimately, to Dorothy Day and Peter Maurin, the principle of subsidiarity compels them to denounce the interventionist State, but, above all, it is a call to personal responsibility.

8. Regarding economics, the thought of our authors is characterized by the constant **condemnation** of the rationale and the practices of the two prevailing economic systems in the twentieth

century: **capitalism and communism**. They mainly criticize capitalism for the inequalities and injustices it brings about to workers, and the anti-religiosity, the denial of freedom and the justification of violence advocated by communism. In addition, they denounce, inspired in Nicholas Berdyaev, an important common ground between both systems: the “bourgeois spirit”, which favors **selfishness and materialism**. Moreover, capitalism and communism are systems that do not have man at the center, but treat him as a mere means subject to other ends.

The denunciations of our authors were very often criticized, regarded as unrealistic and filo-communist, or simply dismissed, but in times of crises there is a greater willingness to listen to ideas like theirs, which, together with the strong critiques, present positive proposals to bring about an economic system that is both kinder and more in accord with human needs.

9. Our authors, Peter Maurin in particular, assume the economic proposal of English **distributism**: against capitalism and communism, distributism puts the person in the center of the economy.

The Catholic Worker sums up the distributist principles in the following: the promotion of the **distribution of property** (proposing the revalorization of *smallness* in economics, opposed to great monopolies and corporations), the **back-to-the-land** idea (in order to achieve autonomy for workers and interaction of manual and intellectual work), and a new **philosophy of work**, which is based on the idea that work be in accord with human dignity and creativity.

10. Against the eagerness of enrichment promoted by capitalism, Dorothy Day and Peter Maurin defend **voluntary poverty**.

Influenced by Charles Peguy, they advocate the distinction between poverty and **destitution**: the former refers to an attitude of austerity, whilst the latter is a lack of what is necessary to maintain a life of dignity. In the Catholic Worker newspaper, destitution is clearly condemned, and a compromised solidarity with those who suffer it is showed, while, at the same time, voluntary poverty is advocated.

Voluntary poverty is regarded as a *means* to reach an *end*: **love** and **proximity** to the *involuntary* poor and the *destitute*.

Voluntary poverty has two aspects which are intimately related: a personal aspect and a social aspect. On a personal level, it is an interior attitude of **detachment and freedom** from material goods, in contrast to the dominance of materialism and consumerism. On a social level, poverty is an effective way to identify and show solidarity with the poor, and also becomes an expression of the responsibility to bring about a more just world through **responsible consumption**.

11. Regarding the topic of war, in the Catholic Worker newspaper we find many reflections around **just war** theory, although always reaching the conclusion that no contemporary war can be considered as such. Over the years, the rising horror provoked by weapons of mass destruction brought Dorothy Day to defend more and more firmly that **pacifism** is the position most in accord with Christian principles and the dignity of man.

Catholic Worker's pacifism (promoted primarily by Dorothy Day) is **radical**, because it is based on the Gospels and the testimony of the early Christians, and **integral**, because it is opposed to all forms of violence, not only in contexts of war, and tries to promote peace in all spheres of life.

Faithful to her pacifism, Dorothy Day also denounces **war economy**, in which production is not determined by the needs of people, but by the rise of military power of States and that only creates destruction, favoring the practice of the **works of war** as opposed to the works of mercy.

12. The development of non-violence starts mainly in the Movement from the 1950s. Dorothy Day proposes **active non-violence** as a *means* for the denunciation of injustices, the only means coherent with her radical and integral pacifism. In her defense of non-violence, Day connects with important activists for peace and justice, such as Gandhi, M. L. King, A. J. Muste or Cesar Chavez.

Non-violence is one of the aspects of the Catholic Worker, together with hospitality, in which theory is more fully united with activism, for non-violence is fundamentally a **practice**, and is brought to reality in three fundamental aspects: civil disobedience to civil defense drills, support to draft card burning, and “tax resistance” or refusal to pay taxes that finance wars. All these demonstrations of active non-violence are finally accomplished with the personal sacrifice that culminates in imprisonment, which also is an exercise of singular solidarity and compassion with those most abandoned.

13. The most important thing about our authors may not be so much what they wrote but their courage to do so in unfavorable, difficult moments, completely against the tide of public opinion and, most of all, to be **coherent** with their ideas and committed to put into practice what they showed in their writings.

Regarding the theoretical influence of their thought, in spite of the numerous research works dedicated to them and the Catholic Worker Movement, we cannot state there is a “school” of thought inaugurated by them. However, their personalities and what the Catholic Worker is today do accomplish the mission of the **committed intellectual**: proximity to those who suffer and the enunciation of inconvenient truths that question the current world, still ravaged by destitution, exclusion and war.

The existence of the Catholic Worker Movement encourages us to **listen** to silenced voices such as Dorothy Day’s and Peter Maurin’s, to look for alternative ideas to the dominant ones, to become interested in positive projects of our surroundings based on cooperation and solidarity, to take responsibility in our closest circles and to not reject utopic proposals nor people who take ideas seriously.

In most thinkers, it is only their writings and their ideas what speak to us. With Dorothy Day and Peter Maurin it is not so: the reflections in their writings speak to us, but also do, and more strongly, their own lives. The worth of the **testimony** of our authors is fundamental in this regard, because in them theoretical proposals acquire a new value, becoming the stories of real-life experiences.

## **BIBLIOGRAFÍA**

### **1. Pamphlets del Catholic Worker:**

Todos firmados por Dorothy Day en nombre del *Catholic Worker* (DD-CW, D-7, box 1):

*The Dignity of Labor*, 1935.

*The Mystical Body of Christ*, 1936. También publicado como *Christian Solidarity*, 1936.

*The Catholic Worker Stand on Strikes*, 1936.

*Folly of Force*, 1938.

*An Answer to Some Charges Against the Catholic Worker*, 1937 (reimprimido en 1939).

*Fight Conscription!*, 1942.

*Letter To Our Readers at the Beginning of Our Fifteenth Year*, 1947.

*Meditation on the Death of the Rosenbergs*, 1953.

### **2. Libros y artículos de Dorothy Day y Peter Maurin:**

a) Libros de Dorothy Day:

*House of Hospitality*, Nueva York, NY, Sheed and Ward, 1939. Ed. *online*: <http://www.catholicworker.org/dorothyday/daytext.cfm?TextID=3>, 2014.

*The Gospel in Action*, St. Paul, MN, Catechetical Guild Educational Society, 1955.

*On Pilgrimage. The Sixties*, Nueva York, NY, Curtis Books, 1972.

*Therese*, Springfield, IL, Templegate Publishers, 1979.

Et al., *Meditations*, Springfield, IL, Templegate Publishers, 1997.

*On Pilgrimage*, Grand Rapids, MI, William B. Eedmans Publishing Co., 1999.

*From Union Square to Rome*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 2006 (original de 1938). Edición *online*:

<http://www.catholicworker.org/dorothyday/daytext.cfm?TextID=2>, 2014.

*La Larga Soledad*, Maliñao, Cantabria, Ed. Sal Terrae, 2000, (*The Long Loneliness*, Nueva York, NY, Harper Collins Publishers, 1997, original de 1952).

*Panes y peces*, Maliñao, Cantabria, Ed. Sal Terrae, 2002 (*Loaves and Fishes*, New York, NY, Harper & Row Publishers, 1983, original de 1967). Edición parcial *online*:

<http://www.catholicworker.org/dorothyday/daytext.cfm?TextID=851>, 2014.

Y SICIUS, Francis J., *Peter Maurin, Apostle to the World*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 2004.

(ELLSBERG, Robert, ed.), *Selected Writings*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 2005.

*The Eleventh Virgin*, Chicago, IL, The Cottager Press, 2011 (original de 1924).

(ELLSBERG, Robert, ed.) *The duty of delight: the diaries of Dorothy Day*, Nueva York, NY, Image Books, 2011.

(ELLSBERG, Robert, ed.) *All the Way to Heaven: The Selected Letters of Dorothy Day*, Nueva York, NY, Image Books, 2012.

b) Artículos de Dorothy Day en el periódico *Catholic Worker*:

Diversas columnas “Day After Day” (“DaD”) y “On Pilgrimage” (“OP”), prácticamente en todos los ejemplares. La mayoría disponibles *online*: <http://dorothyday.catholicworker.org/>, 2014.

“To Our Readers”, mayo de 1933, p. 4.

“The Listener”, junio de 1933 pp. 1, 5,

- julio-agosto de 1933, pp. 1,8.

“Maurin’s Program”, junio 1933, p. 2.

“Neighborhood Council In Action”, septiembre 1933, p. 2.

“Is Picketing a Crime?”, octubre de 1933, p. 5.

“Nation-wide Strikes Advance As Workers Fight for Justice Against Capital’s Ruthless War”, noviembre de 1933, pp. 1, 6.

“Co-operative Apartment for Unemployed Women Has Its Start in Parish”, diciembre de 1933, pp. 1, 5.

“Catholic Worker Program”, diciembre de 1933, p. 4.

“Neighborhood Council In Action”, septiembre de 1933, p. 2.

“Anti-Lynch Bill up Before Senate”, marzo de 1934, p. 1.

“Days With an End”, abril de 1934, p. 3.

“Why Write About Strife and Violence?”, junio de 1934, pp. 1, 2.

“Sheriffs Protect Property Not Life in United States”, noviembre de 1934, p. 1.

“Christmas”, diciembre de 1934, p. 4.

“Mid-Winter”, enero de 1935, p. 4.

“No Freedom in Wage Contract Till Workers Organize”, marzo de 1935, p. 8.

“CW Sympathizers Protect Quarters in Harlem Riot”, abril de 1935, pp. 1, 6.

“Day by Day Account of Editor’s Travels Thru West and North”, diciembre de 1935, pp. 1, 2.

“To Christ - To the Land”, enero de 1936, pp. 1, 2.

“Catholic Worker Celebrates 3rd Birthday; A Restatement of C. W. Aims and Ideals”, mayo de 1936, pp. 1, 6.

“Pacifism”, mayo de 1936, p. 8.

“C. W. States Stand on Strikes”, julio de 1936, pp. 1, 2.

“Experiences of C.W. Editor in Steel Towns with C.I.O.”, agosto de 1936, p. 2.

“The Mystical Body and Spain” septiembre de 1936, pp. 1, 4.

“The Use of Force”, noviembre de 1936, p. 4.

“Houses of Hospitality”, diciembre de 1936, p. 4.

“For the New Reader”, diciembre de 1936, p. 6.

“They Knew Him In The Breaking of Bread”, febrero de 1937, p. 1.

“C. W. Editor Calls On G. M. Strikers In Plant at Flint”, marzo de 1937, 1, 2.

“Open Letter to John Brophy, CIO Director”, abril de 1937, 1, 3.

“Who is Guilty of ‘Murders’ in Chicago?”, julio de 1937, pp. 1, 4, 7.  
 “Interview With Murphy”, octubre de 1937, pp. 1, 3.  
 “No Regrets,’ Mooney Tells C. W. Interviewer”, noviembre de 1937, p. 1.  
 “California C. W. Groups Starting Right”, diciembre de 1937, 1, 2.  
 “Of Finances and Personal Initiative”, febrero de 1938, pp. 1, 2.  
 “DaD - More Houses of Hospitality Are Needed”, marzo de 1938, pp. 1, 4.  
 “Valiant Is The Word”, marzo de 1938, p. 2.  
 “News of C. W. Groups Given By Editor”, junio de 1938, 1, 2.  
 “Explains CW Stand on Use of Force”, septiembre de 1938, pp. 1, 4, 7.  
 “Visitors Criticism, CIO Convention”, octubre de 1938, pp. 1, 4.  
 “Farming Commune”, octubre de 1938, p. 8.  
 “House of Hospitality”, mayo de 1939, pp. 1, 3, 4.  
 “About Many Things in N. Y. And on Farm”, julio-agosto de 1939, pp. 1, 3, 4.  
 “Fight Conscription”, septiembre de 1939, p. 1.  
 “We are to Blame for New War in Europe”, septiembre de 1939, pp. 1, 4.  
 “Funds Needed To Carry On Work in N. Y.”, septiembre de 1939, pp. 1, 7.  
 “War Plans Taken With Awful Calm”, noviembre de 1939, pp. 1, 4.  
 “Untitled Review of ‘A Christian Looks at the Jewish Question’”, noviembre de 1939, p. 7.  
 “DaD - With Those Who Labor In South’s Vineyards”, enero de 1940, pp. 1, 4, 5.  
 “Pensacola Fishermen”, enero de 1940, p. 5.  
 “Hooverville”, marzo de 1940, p. 5.  
 “Disgraceful Plight Of Migrant Workers On California Farms”, mayo de 1940, pp. 1, 2.  
 “Seattle C. W. House Has Many Activities”, mayo de 1940, p. 7.  
 “Catholic Worker Ideas On Hospitality”, mayo de 1940, p. 10.  
 “Our Stand”, junio de 1940, pp. 1, 4.  
 “C. W.’s Position”, julio-agosto de 1940, pp. 1, 4.



“Wars Are Caused By Man’s Loss Of His Faith In Man”, septiembre de 1940, pp. 1, 2.

“C. W. Editor On W. Coast; Story of Lettuce Workers”, mayo de 1940, pp. 1, 6, 8.

“Still Time To Protest The Draft”, septiembre de 1940, p. 1.

“Winter Arrives, Work in House And Trip to West”, diciembre de 1940, 1, 4, 7.

“Works of Mercy Oppose Violence in Labor’s War”, abril de 1941, pp. 1, 4.

“Our Country Passes From Undeclared To Declared War. We Continue Our Christian Pacifist Stand”, enero de 1942, pp. 1, 4.

“Why Do the Members of Christ Tear One Another?”, febrero de 1942, pp. 1, 4, 7.

“Go To The Poor”, mayo de 1942, p. 4.

“Grave Injustice Done Japanese On West Coast”, junio de 1942, pp. 1, 3.

“If Conscription Comes For Women”, enero de 1943, pp. 1, 4.

“Aims and Purposes”, mayo de 1943, pp. 4, 7.

“Half Million Miners Halt War Work By Three Strikes”, junio de 1943, pp. 1, 10.

“On Retreat”, julio-agosto de 1943, pp. 2, 3.

“And For Our Absent Bretheren”, diciembre de 1943, pp. 2, 3.

“Notes By The Way”, enero de 1944, pp. 1, 2, 7.

“Farming Communes”, febrero de 1944, pp. 1, 8.

“Notes By The Way”, marzo de 1944, pp. 1, 2.

“Random Reflections”, junio de 1944, pp. 1, 2.

“Once Upon A Time”, julio-agosto de 1944, pp. 1, 8.

“Poverty and Pacifism”, diciembre de 1944, pp. 1, 7.

“More About Holy Poverty. Which Is Voluntary Poverty”, febrero de 1945, pp. 1, 2.

“We Go on Record: the CW Response to Hiroshima”, septiembre de 1945, p. 1.

“Room For Christ”, diciembre de 1945, p. 2.

“Atom Bomb And Conscription Still Issues To Be Faced”, abril de 1946, pp. 1, 2.

“Love Is The Measure”, junio de 1946, p. 2.

“The Church and Work”, septiembre de 1946, pp. 1, 3, 7, 8.

“Reflections on Work ” diciembre de 1946, pp. 1, 4.

“Reflections On Work”, enero de 1947, pp. 1, 2.

“Reflections On Work”, marzo de 1947, pp. 2, 4.

“Letter To Our Readers at the Beginning of Our Fifteenth Year”, mayo de 1947, pp. 1, 2.

“What is Our Stand on Russia?”, mayo de 1947, p. 3.

“What Dream Did They Dream? Utopia or Suffering?”, julio-agosto de 1947, pp. 1, 4, 6, 8.

“Be Kind, Cain”, noviembre de 1947, pp. 1, 2, 6.

“Who Then is My Brother?”, diciembre de 1947, p. 1.

“Letter On Hospices”, enero de 1948, pp. 2, 8.

“We Mourn Death of Gandhi Non Violent Revolutionary”, febrero de 1948, p. 1.

“We Are Un-American: We Are Catholics”, abril de 1948, p. 2.

“All the Way to Heaven is Heaven”, junio de 1948, pp. 1, 2, 7.

“The Trial”, octubre de 1948, pp. 1, 7.

“On Distributism: Answer to John Cort”, diciembre de 1948, pp. 1, 3.

“Death of an Apostle”, junio de 1949, p. 6.

“Work”, octubre de 1949, pp. 4, 6.

“Beyond Politics”, noviembre de 1949, pp. 1, 2, 4.

“Coal Miners – Their Strike not John L. Lewis’s”, marzo de 1950, pp. 1, 2.

“The Satan Bomb”, marzo de 1950, p. 2.

“Poverty Without Tears”, abril de 1950, pp. 1, 3, 6.

“Have You Ever Been To Jail?”, abril de 1950, p. 5.

“Poverty Incorporated”, mayo de 1950, pp. 1, 2.

“Dire Need of Hospitality House For Christ's Poor!", junio de 1950, pp. 1, 3.

"The Message of Love", diciembre de 1950, pp. 1, 2.  
 "Inventory", enero de 1951, pp. 1, 2.  
 "The Incompatibility of Love and Violence", mayo de 1951, pp. 1, 2.  
 "Death of Father Onesimus Lacouture, S. J.", diciembre de 1951, pp. 1, 6.  
 "No Party Line", abril de 1952, pp. 1, 8.  
 "Love and Justice", julio-agosto de 1952, pp. 1, 2.  
 "To Make Love Loved", noviembre de 1952, p. 2.  
 "Poverty is the Face of Christ", diciembre de 1952, pp. 3, 7.  
 "The Race of Heroes and Saints", enero de 1953, pp. 1, 7, 8.  
 "Poverty Is to Care And Not to Care", abril de 1953, pp. 1, 5.  
 "Flight From the City", mayo de 1953, p. 2.  
 "Poverty Is the Pearl of Great Price", julio-agosto de 1953, pp. 1, 7.  
 "The Pope and Peace", febrero de 1954, pp. 1, 7.  
 "Are The Leaders Insane?", abril de 1954, pp. 1, 6.  
 "Theophane Venard and Ho Chi Minh", mayo de 1954, pp. 1, 6.  
 "Southern Hospitality", octubre de 1954, pp. 1, 6.  
 "Where Are The Poor?", enero de 1955, pp. 1, 6.  
 "The Insulted and Injured", abril de 1955, pp. 1, 6.  
 "The Deportation of Francisco Fernandez", abril de 1955, pp. 3, 7.  
 "Peter's Program" mayo de 1955, p. 2.  
 "Where Are the Poor? They Are In Prisons, Too", julio-agosto de 1955, pp. 1, 8.  
 "Our Fall Appeal", noviembre de 1955, p. 2.  
 "What is Happening? Trial Continued Until Nov. 16", noviembre de 1955, pp. 2, 7.  
 "Community of Brothers", diciembre de 1955, pp. 1, 7.  
 "The Daily Worker Case", abril de 1956, p. 2.  
 "Creation", junio de 1956, p. 2.  
 "C. W. Editors Arrested In Air Raid Drill", julio-agosto de 1956, pp. 1, 8.

“Distributism Is Not Dead”, julio-agosto de 1956, p. 4.

“DD writes from Jail”, julio-agosto de 1957, p. 3.

“Vocation to Prison”, septiembre de 1957, pp. 1, 2, 6.

“Clarification”, octubre de 1957, p. 2.

“Fall Appeal”, noviembre de 1957, p. 2.

“Workers of the World Unite”, mayo de 1958, pp. 1, 3, 11.

“Three Who Have Died”, junio de 1958, pp. 2, 7.

“Fall Appeal”, octubre de 1958, p. 2.

“Month of the Dead”, noviembre de 1959, pp. 1, 6.

“Letter to an Imprisoned Editor”, enero de 1960, pp. 2, 8.

“This Money is Not Ours”, septiembre de 1960, p. 1.

“More About Cuba”, julio-agosto de 1962, pp. 1, 7.

“More About Cuba”, febrero de 1963, pp. 1, 4.

“OP In Cuba: Part III”, noviembre de 1962, pp. 1, 3, 4, 6, 8.

“The Case of Cardinal McIntyre”, julio-agosto de 1964, pp. 1, 6, 8.

“Fall Appeal”, octubre de 1964, p. 2.

“Spring Appeal”, abril de 1965, p. 2.

“Peter Maurin, Personalist”, mayo de 1965, pp. 1, 2, 5, 6.

“Review of *In Solitary Witness*”, junio de 1965, p. 4.

“Suicide or Sacrifice?”, noviembre de 1965, pp. 1, 7.

“Poverty and Destitution”, abril de 1966, pp. 5, 8.

“DiGiorgio Struck Huelga! Join By Not Buying”, julio-agosto de 1966, 1, 2.

“Fall Appeal”, octubre-noviembre de 1966, p. 2.

“In Peace Is My Bitterness Most Bitter”, enero de 1967, pp. 1, 2.

“Spring Appeal”, marzo-abril de 1967, p. 2.

“Spring Mobilization”, mayo de 1967, pp. 1, 4.

“Strike Leader Comes East”, mayo de 1967, pp. 1, 9.

“Michael Gold”, junio de 1967, pp. 2, 8.

“Support for Dr. Benjamin Spock”, enero de 1968, p. 1.

“Tribute to the Nelsons”, febrero de 1968, p. 2.  
“Fear in Our Time”, abril de 1968, p. 5.  
“Sanctuary”, febrero de 1969, pp. 1, 2, 8.  
“Fear In Our Time”, abril de 1968, pp. 5, 7.  
“Strike Leader”, enero de 1969, pp. 1, 7.  
“Hutterite Communities”, julio-agosto de 1969, pp. 1, 7, 8.  
“Spring Appeal”, marzo-abril de 1971, p. 2.  
“Fall Appeal”, octubre-noviembre de 1971, 2.  
“We Go On Record: The Catholic Worker Refuses Tax Exemption”, mayo de 1972, pp. 1, 3, 5.  
“Chavez, Workers Step Up Boycott”, marzo-abril de 1973, pp. 1, 4.  
“Fall Appeal”, octubre-noviembre de 1975, p. 2.  
“Housing”, diciembre de 1974, pp. 1, 2.  
“Bill Gauchat: The Way of Peace”, mayo de 1975, p. 3.  
“Bromley Eviction Halted”, septiembre de 1975, p. 3.  
“Bread for the Hungry”, septiembre de 1976, pp. 1, 5.  
“Fall Appeal”, octubre-noviembre de 1977, p. 2.  
“Going to the Roots ... Questions and Answers”, mayo de 1978, p. 6.  
“Fall Appeal”, octubre-noviembre de 1978, p. 2.

c) Editoriales (la mayoría firmados por Dorothy Day. Los que no vienen firmados seguramente fueron escritos por ella)

“Editorial”, septiembre de 1933, pp. 6, 7.  
“Editorial”, octubre de 1933, p. 4.  
“Editorial”, noviembre de 1934, p. 4.  
“Editorial”, septiembre de 1935, p. 4.  
“A Long Editorial But It Could Be Longer”, febrero de 1935, p. 7.  
“Editorial”, septiembre de 1935, p. 4.  
“Editorial”, noviembre de 1935, p. 4.

“Editorial: Liturgy and Sociology”, diciembre de 1935, p. 4.  
“Human Dignity”, mayo de 1941, p. 4.  
“Atomic Bomb”, noviembre de 1945, p. 2.  
“Stop that Bomb Test!”, febrero de 1946, p. 2.  
“Cardinal Brings to End NY Strike”, abril de 1949, pp. 1, 2.  
“The Hell Bomb”, febrero de 1950, p. 2.  
“Irresponsible Racist Journalism Result in Hysteria”, octubre de 1952, p. 2.  
“Life Imprisonment – Without a Trial”, abril de 1953, p. 4.  
“English Pacifist Refused Entry to United States”, junio de 1953, p. 2.  
“Voluntary Poverty”, julio-agosto de 1963, p. 2.  
“Editorial: The Mystery of the Poor”, abril de 1964, pp. 2, 8.  
“We Are All Under Judgment”, julio-agosto de 1965, p. 2.

d) Artículos de Dorothy Day en otros periódicos y revistas:

“Exile Tells War’s Effects on Socialism and Nations” en *The New York Call*, 16 de enero de 1917, pp. 1, 2. (Consultado en *Marquette University Archives: DD-CW, D-7, box 1*)

“Mrs Byrne, in Collapse, Is Pardoned by Whitman” en *The New York Call*, 2 de febrero de 1917, pp. 1, 2. (DD-CW, D-7, box 1)

“Mrs. Byrne Too Weak to Eat After Ordeal at Workhouse” en *The New York Call*, 3 de febrero de 1917, pp. 1, 2. (DD-CW, D-7, box 1)

“Mrs. Byrne Well When Sentenced Says Physician” en *The New York Call*, 4 de febrero de 1917, p. 4. (DD-CW, D-7, box 1)

“Mrs. Byrne Tells Her First Story of Life During Hunger Strike” en *The New York Call*, 6 de febrero de 1917, p. 1. (DD-CW, D-7, box 1)

“Blackwells Island Gray, Dead, Desolate, Declares Mrs. Byrne” en *The New York Call*, 8 de febrero de 1917, p. 3. (DD-CW, D-7, box 1)

“Mrs. Sanger Put Near Maniac” en *The New York Call*, 12 de febrero de 1917, p. 5. (DD-CW, D-7, box 1)

“Peace Pilgrims Find Common People Don’t Favor War’s Madness” en *The New York Call*, 2 de abril de 1917, p. 1. (DD-CW, D-7, box 1)

“Delaware Workers Emphatically Shout: ‘We Don’t Want War!’” en *The New York Call*, 3 de abril de 1917, p. 2. (DD-CW, D-7, box 1)

“A Human Document” en *The Sign*, noviembre de 1932.

“The Diabolic Plot”, en *America*, abril 1933, pp. 82-83.

“Letter to the Editor” en *Interracial Review*, febrero de 1934, p. 27. (DD-CW, D-7, box 1)

“An Ex-Communist Describes Communistic Propaganda” en *Queen’s Work*, mayo de 1934, pp. 3, 10.

“As Youth Sees It” en *Interracial Review*, octubre de 1934, p. 132. (DD-CW, D-7, box 1)

“Communism” en *Preservation of the Faith*, diciembre de 1935, pp. 12-13.

“Sharecroppers” en *America*, 7 de marzo de 1936, pp. 516-517.

“The House on Mott Street” en *Commonweal*, 6 de mayo de 1938, pp. 37-39.

“King, Ramsay and Connor” en *Commonweal*, 19 de abril de 1940, pp. 551-552.

*Dorothy Day to Fellow Workers* (carta), 10 agosto de 1940. (DD-CW, W-6, Box 1)

*Text of Dorothy Day’s Address to the Liberal-Socialist Alliance in New York City*, 8 de diciembre de 1941. (DD-CW, D-5, box 5)

“The Catholic Worker” en *Integrity*, noviembre de 1946, pp. 16-21.

“Peter and Women” en *Commonweal*, 6 de diciembre de 1946, pp. 188-191.

“Things Worth Fighting For?” en *Commonweal*, 21 de mayo de 1948, pp. 136-7. (en DD-CW-D7-box1)

“The Scandal of the Works of Mercy” en *Commonweal*, 4 de noviembre de 1949, pp. 99-102.

“Idea of an Agronomic University” en *The Third Hour V*, 1951, pp. 55-59. (DD-CW, D-7, box 1)

“Irresponsible Racist Journalism Result in Hysteria”, octubre de 1952, p. 2.

“Soup, Bread and Smiles” en *The Grail*, diciembre de 1953, pp. 36-41.

“I Remember Peter Maurin” en *Jubilee*, marzo de 1954, pp. 34-39.

“Prophet Without Honor” en *The Third Hour VII*, 1956, pp. 10-17.

“Thoughts After Prison” en *Liberation*, septiembre de 1957, pp. 5-7. (DD-CW, D-7, box 1)

“We Plead Guilty” en *Commonweal*, 27 de noviembre de 1957, pp. 330-333.

“Some Random Thoughts on Poverty” en *Marriage*, St. Meinard, IN, octubre de 1964, pp. 20-25. (DD-CW-D7-box1)

“A Catholic Looks at the Wars” en *American Dialog*, mayo-junio de 1965, pp. 3-5. (DD-CW, D-7, box 1)

“Contribution to Forum on Lawyers” en *Res Ipsa Loquitur*, otoño de 1965, pp. 7-8 (DD-CW, D-7, box 1).

“Comment” en *Laymen: Vatican II’s Decree on the Apostolate of the Laity*, Chicago, IL, Catholic Action Federations, 1966.

“The Meaning of Poverty” en *Ave Maria*, South Bend, IN, University of Notre Dame, 3 de diciembre de 1966, pp. 21-22, 29.

“We Know What Poverty Is” en *Witness*, 4 de diciembre de 1966, p. 3. (DD-CW-D-7-box 2)

“Obedience” en *Ave Maria*, 17 de diciembre de 1966, pp. 20-23.

“Adventure in Prayer” en *The Third Hour IX*, Nueva York, NY, 1970, pp. 39-45.

“What Do the Simple Folk Do?” en *Church Society for College Work Report* 31, noviembre de 1973, p. 4.

“All in the Same Boat” en *Newsday*, 16 de marzo de 1976, pp. 1, 10-11. (DD-CW-D-7-box 2)

e) Publicaciones de Peter Maurin:

“Let The Jews Be Jews” en *CW*, septiembre de 1937, pp. 1, 4.

Y CUMMINGS, John, “Is Political Action An Answer?” en *CW*, junio de 1934, p. 6.

*Easy Essays* en el periódico *Catholic Worker*, de 1933 a 1941, compilados en diversas ediciones:

- *Catholic Radicalism. Phrased Essays for the Green Revolution*, Nueva York, NY, Catholic Worker Books, 1949.
- *The Green Revolution*, Kannapolis, NC, Omega Graphics, 1976.



- *Easy Essays*, Washington, D. C., Rose Hill Books, 2003.
- <http://www.easyessays.org/>, 2014.
- <http://www.catholicworker.org/roundtable/easyessays.cfm>, 2014.

### **3. Artículos de otros autores en el periódico *Catholic Worker*:**

a) Sin firmar:

- “Communists, Despite noise, are not only defenders of Scottsboro case”, mayo de 1933, pp. 2, 6.
- “Less Child Labor Due to Present Low Wage Scale”, mayo de 1933, p. 4.
- “Klan Revival in South Result of Scottsboro Case”, junio de 1933, pp. 1, 8.
- “Unemployed camp broken up”, junio de 1933, p. 2.
- “Reforestation Work, Vital Need in U. S.”, junio de 1933, pp. 2, 3
- “Ban on Child Labor Urged Again”, junio de 1933, p. 7.
- “Worker vs. Worker”, junio de 1933, p. 8.
- “What You Can Do for Social Justice”, julio-agosto de 1933, p. 1.
- “Textile Code Hearing Reveals Extensive Child Labor in U. S.”, julio-agosto de 1933, pp. 1, 3.
- “First Negro Called for Southern Jury”, julio-agosto de 1933, p. 2.
- “N. Y. Milk Strikers Ask for Greater Share of Profits”, septiembre de 1933, pp. 1, 4.
- “The Shame of Alabama”, septiembre de 1933, p. 7.
- “Communists Seek Entry To Negro Churches”, septiembre de 1933, p. 9.
- “Many Code Violations Reported From South”, septiembre de 1933, p. 12.
- “Prelate and Clergy Ask Justice For Negroes”, octubre de 1933, p. 5.
- “Neighborhood Council Aids Eviction Victims”, octubre de 1933, p. 8.
- “Russia” noviembre de 1933, p. 1.
- “Germany”, noviembre de 1933, p. 1.
- “Nation-Wide Protest Rouse Marylanders Against Lynchings”, noviembre de 1933, p. 2.

“Must evictions continue? Sign Pledge in Opposition”, noviembre de 1933, p. 4.

“Denver Bishop Scores Un-American, Immoral Persecution of Jews”  
noviembre de 1933, p. 6.

“NRA in South Gives Whites Preference”, noviembre de 1933, p. 7.

“Scottsboro Boys are Children of Mary”, diciembre de 1933, p. 1.

“Letters and Comment”, diciembre de 1933, p. 4.

“Worker Tells of Sweat Shop”, diciembre de 1933, p. 5.

“Housing”, diciembre de 1933, p. 6.

“Child Labor Bill Ignored As Country Speeds Repeal on Eighteenth Amendment”, febrero de 1934, p. 1.

“Scottsboro”, febrero de 1934, p. 7.

“To the Kids”, febrero de 1934, p. 8.

“The Catholic Workers’ School”, marzo de 1934, p. 1.

“THE CATHOLIC WORKERS’ Case for Child Labor Amendment”, marzo de 1934, p. 3.

“Capitalist Violence In Ambridge Strike Scored at Hearing”, abril de 1934, pp. 1, 7.

“Capitalist Violence In Ambridge Strike Scored at Hearing”, abril de 1934, pp. 1, 7.

“Shows Child Labor Amendment Guards Catholic Rights”, abril de 1934, p. 6.

“From 2,500 to 35,000 Copies Marks First Anniversary of the Catholic Worker”, mayo de 1934, pp. 1, 3.

“Demonstrations by Communist Party In Anti-War Fight”, mayo de 1934, pp. 1, 6.

“Interrace Meeting Challenges Catholics To Face Problem as True Christians”, junio de 1934, p. 2.

“We Have Sinned Exceedingly”, julio-agosto de 1934, pp. 1, 2.

“Radicals Created, Not Born, Says Coughlin”, septiembre de 1934, p. 3.

“The Mystical Body of Christ”, octubre de 1934, p. 3.

“War Gases”, marzo de 1935, p. 12.

“Class War Attitude Held by CW Correspondent Opposed”, abril de 1935, p. 5.

“Rise From 2,500 to 100,000 Marks Two Years’ Growth of the Catholic Worker”, mayo de 1935, pp. 1, 6.

“Notes of the Month”, mayo de 1935, p. 2.

“Catholics! Defend Victims of Class and Race Warfare”, julio-agosto de 1935, pp. 1, 2.

“More Lynchings!”, septiembre de 1935, p. 2.

“The Scottsboro Boys Wait for Justice”, septiembre de 1935, p. 6.

“Campion Group Pickets Consulate With Picutres”, octubre de 1935, pp. 1, 8.

“Campion Propaganda Committee”, noviembre de 1935, p. 8.

“Campion Propaganda Committee”, diciembre de 1935, p. 7.

“Conscientious Objection Duty of Christians”, noviembre de 1935, p. 3.

“Mexico”, noviembre de 1935, p. 1.

“Student-Worker Catholics to Picket Mexican Consul”, diciembre de 1935, pp. 1, 2.

“Jacques Maritain in the Colosseum” diciembre de 1934, p. 7.

“Speculation”, enero de 1935, p. 6.

“Banks Without Interest”, febrero de 1935, p. 8.

“Nationalism Will Sound Doom of All Liberty”, marzo de 1935, pp. 1, 9.

“Farming Commune”, marzo de 1935, p. 5.

“For the Child Labor Amendment”, marzo de 1935, pp. 7, 9.

“Ohrbach’s Injunction is Smashed by Technique of Open Mass Violation”, marzo de 1935, pp. 1, 11.

“Notes on the Catholic Press”, marzo de 1935, p. 10.

“Usury”, abril de 1935, 3.

“Book Reviews”, mayo de 1935, p. 8.

“Capital and Marxists Applaud As Supreme Court Kills New Deal; Strikes and Violence Imminent” junio de 1935, p. 1.

“The World Prepares for War!” julio-agosto de 1935, pp. 1, 8.

“Catholic Pickets Protest German Fascist Terror”, septiembre de 1935, p. 1.

“Dialogue on Rules”, septiembre de 1935, p. 5.

“Campion Group Pickets Consulate With Picutres”, octubre de 1935, pp. 1, 8.

“Lynch Terror Fails to Stop Share Croppers’ Union Growth”, noviembre de 1935, pp. 1, 8.

“Campion Propaganda Committee”, noviembre de 1935, p. 8.

“Student in Rome Protests Stand of Catholic Worker”, diciembre de 1935, pp. 3, 6.

“Catholic Worker Program of Action”, diciembre de 1935, p. 4.

“Catholics Have No United Front with William R. Hearst”, enero de 1936, p. 1.

“Scottsboro Boys’ Defense Reorganized”, enero de 1936, p. 3.

“Borden Milk Co. Forces a Company Union on Workers and Throws Out Contract”, febrero de 1936, pp. 1, 7.

“Catholics in Unions”, febrero de 1936, pp. 4, 7.

“Personalism”, septiembre de 1936, p. 2.

“Personalism and Communitarianism”, octubre de 1936, p. 8.

“*PAX*, A Group of Catholic Conscientious Objectors”, diciembre de 1936, p. 2.

“There Is no Negro Problem! There is an Interracial Problem Which Concerns Every One of Us”, enero de 1937, p. 8.

“*PAX*, A Group of Catholic Conscientious Objectors”, febrero de 1937, p. 3.

“National Referendum”, marzo de 1937, p. 6.

“Truce of God”, marzo de 1937, pp. 7, 8.

“Cops Murded Six Pickets in Chi Riot. Use of Guns Immediately in Complete Failure to Respect Life”, junio de 1937, pp. 1, 2.

“Catholics Must Help Refugees”, septiembre de 1938, pp. 1, 3.

“The Gadfly”, enero de 1939, p. 2.

“War Referendum”, mayo de 1939, p. 2.

“The Gadfly: Open Letter To Father Coughlin on the Jews”, mayo de 1939, pp. 3, 5.

“The CW and Labor”, junio de 1939, pp. 1, 3.

“On agrarianism”, octubre de 1939, p. 8.

“Might Does Not Make Right”, junio de 1940, p. 2.

“CW Readers!”, julio-agosto de 1940, p. 4.

“Mind, Body, Skill, Morals – Do We Differ?”, abril de 1941, pp. 6, 7.

“Odell Waller Death Sentence Upheld”, noviembre de 1941, p. 6.

“Migrant Workers. Some of our Sugar Comes From the Sweat, Blood and Tears of These Thousands of ou Mexican Brothers”, febrero de 1942, p. 7.

“Attorney General Ignores Japanese Plight on Coast”, septiembre de 1942, p. 2.

“Forty-Eight Women Will Not Register”, diciembre de 1942, pp. 1, 3.

“Peace Now Without Victory Will Save Jews”, mayo de 1943, p. 1.

“Patristics and Peace”, junio de 1943, pp. 2, 3, 10.

“Job Accidents Kill 37.000 in Two Years”, noviembre de 1944 (del suplemento especial), p. 12.

“Where to Live? Negro Housing Grave Problem”, enero de 1945, pp. 1, 2.

“Peter Calls it Dynamite”, febrero de 1945, pp. 1, 8.

“Robbing Indians To Get More Paper”, junio de 1947, p. 5.

“Strikes”, junio de 1946, pp. 1, 7.

“Detroit Catholics Bar Negroes”, julio-agosto de 1946, pp. 2, 4.

“Do We Mean What We Say?”, octubre de 1946, p. 1.

“Pope Suggests We Ease Immigration”, diciembre de 1946, p. 7.

“Why Only Four Pages?” enero de 1947, pp. 1, 4.

“Racism in NYC”, septiembre de 1947, pp. 1, 7.

“Notice”, febrero de 1949, p. 1.

“CW Positions”, no viene firmado pero podría ser de Dorothy Day, mayo de 1949, p. 2.

- febrero de 1954, p. 2.
- septiembre de 1954, p. 5.
- mayo de 1965, p. 3.

“Seven Negroes Murdered by State of Virginia”, febrero de 1951, pp. 1, 2.

“Sunday Conferences, 4pm at Peter Maurin Farm, Staten Island”, abril de 1951, p. 3.

“Saturday Workdays and Discussions at Peter Maurin Farm”, mayo de 1951, p. 3 .

“The Enemy Within Us”, febrero de 1952, p. 1.

“119 Coal Miners Die in Illinois”, febrero de 1952, pp. 1, 2.

“Steel and the Right to Strike”, mayo de 1952, pp. 3, 8.

“Superfluties”, marzo de 1954, p. 8.

“When So Many Are Hungry”, marzo de 1954, p. 8.

“The Popes and Guatemala”, abril de 1954, pp. 3, 7.

“Spanish Archbishop on the Duties of the Employers Towards their Employees”, noviembre de 1954, pp. 1, 7.

“De Rougemont”, enero de 1955, p. 3.

“Our Positions”, mayo de 1955, pp. 5, 8.

“Spiritually, We Are All Semites”, marzo de 1956, p. 8.

“Ban the Bomb by Personal Protest”, julio-agosto de 1956, p. 2.

“10<sup>th</sup> Anniversary of Hiroshima”, julio-agosto de 1955, pp. 1, 8.

“Bombing at Koinonia Farm Americus, GA”, septiembre de 1956, p. 1.

“Developments at Koinonia”, octubre de 1956, p. 5.

“Catholic Theologians Sanction Conscientious Objection”, noviembre de 1956, p. 1.

“Civil Defense Drill”, mayo de 1958, pp. 2, 8.

“Appeal for Spanish Refugee Aid”, julio de 1959, p. 6.

“Seneca Indians”, enero de 1960, pp. 4, 7.

“St. Thomas on Usury”, septiembre de 1960, pp. 2, 8.

“Martin Luther King”, noviembre de 1960, pp. 1, 8.

“Civil Defense Protest”, abril de 1961, p. 8.

“Reflections on the Fall of Adam”, marzo de 1962, p. 1.

“Bishop Strikes At Labor Exploitation”, junio de 1962, p. 1.

“Announcing the Formation of the American PAX Association”, octubre de 1962, p. 3.

“Pacifist Conference”, julio-agosto de 1963, p. 3.

“Prisoners for Peace”, diciembre de 1964, p. 5.

“Declaration of Conscience Against the War in Vietnam”, febrero de 1965, p. 2.

“Paul VI”, octubre de 1965, p. 1.

“Draft-Card Burners Convicted”, octubre-noviembre de 1966, p. 1.

“The Immolation of Americans”, octubre-noviembre de 1966, pp. 1, 4.

“Prisoners for Peace”, diciembre de 1966, p. 5.

“Mobilize on Saturday, abril de 15 To End the War in Vietnam Now”, marzo-abril de 1967, p. 3.

“Cesar Chavez Talks in New York”, junio de 1968, pp. 1, 6.

“King Memorial” junio de 1968, p. 7.

“Pax Tivoli Conference”, junio de 1969, p. 1.

“Pax Tivoli Conference”, junio de 1970, p. 4.

“Interview With Cesar Chavez”, febrero de 1971, pp. 1, 7.

“Taxes Killing You?”, septiembre de 1972, p. 1.

“Woodcutters’ Union Makes Gains”, marzo-abril de 1974, p. 3.

b) Firmados:

ADAMS, Jan, “Farmworkers Win Boycott”, septiembre de 1971, p. 3.

- “The Mushroom Pickers of Morgan Hill”, diciembre de 1974, p. 8.

BAKER, Jacques P., “Usury”, marzo de 1961, p. 4.

BERRIGAN, Philip F., “The Race Problem and the Christian Conscience”, diciembre de 1961, pp. 1, 4, 5, 6.

- “Vietnam and America’s Conscience”, octubre de 1965, pp. 2, 6.

- “The Pathology of Racism”, octubre-noviembre de 1966, pp. 1, 5.

BERRY, Thomas, “The Vision Quest of the American Indian”, diciembre de 1974, p. 4.

BETHUNE, Ade, "Our Harlem Branch", abril de 1935, p. 8.

- "Harlem", julio-agosto de 1935, p. 3.
- "Our Children's Corner", septiembre de 1935, p. 3.

BURKE, Francis L., "Money, Interest and Usury", mayo de 1935, p. 5.

- "Catholicism and Changing Society", julio-agosto de 1935, p. 5.
- "Italy Invades Ethiopia; Christian Nation Succumbs to Pagan Ethics of War", octubre de 1935, p. 1.

BUTLER, Bill y DIETRICH, Jeff, "An Interview with Lanza del Vasto", septiembre de 1974, pp. 1, 6.

CAIN, Tom, "Personalism. The One Man Revolution", febrero de 1956, pp. 1, 7.

CALLAHAN, William M., "'Justifiable' War", abril de 1935, p. 3.

- "Ethics of Modern War Discussed in Brooklyn", diciembre de 1935, pp. 3, 6.

CARETTE, Paul, "Nonviolent Saints of the Catholic Church", octubre de 1959, pp. 4, 5, 8.

CASEY, Robert D., "the Last Indian War", junio de 1966, p. 5.

COCOT, Paul, "A Protest and an Answer on Spain", febrero de 1937, p. 6.

CODDINGTON, A. H., "Totalitarianism", noviembre de 1935, p. 5.

- "Interracial Cooperation for Better Social Order", enero de 1936, p. 7.

COLES, Robert, "Workers Can Speak For Themselves", marzo-abril de 1972, pp. 1, 3, 7.

COOK, Jack, "Rangers Riot, Strikers Suffer. Chavez: 'We Will Endure'", pp. 1, 7, 8.

CORNELL, Tom, "Alabama Freedom Walk", junio de 1963, pp. 1, 3.

- "Pacifist Conference", septiembre de 1963, pp. 1, 6.
- "The Berlin Wall in Selma, Alabama", abril de 1965, pp. 2, 6.
- "We Declare Peace", septiembre de 1965, pp. 1, 6.
- "Life & Death on the Streets of New York", noviembre de 1965, pp. 1, 8.

D. M., "Will Rationing Regulations Close St. Joseph's Kitchen?", enero de 1944, p. 2.

DEACY, Michael, "Blood Bonds and Blood Shed", julio-agosto de 1949, pp. 1, 6.



- DEVERALL, Richard L. G., "Utilities Profit-System Cries for Social Regulation", septiembre de 1935, pp. 1, 6.
- DORAN, Doris Ann, "We feast, they Starve", diciembre de 1945, pp. 1, 3.
- DOUGLASS, James, "The morality of Thermonuclear Deterrence", diciembre de 1964, pp. 2, 8.
- "The Council and the Bomb", julio-agosto de 1965, pp. 1, 8.
- DOWOIS, Murphy, "Prison Letter", diciembre de 1965, pp. 1, 8.
- DUFFY, Clarence, "The Ugly Head of Anti-Semitism", noviembre de 1942, pp. 1, 8.
- "Peace Now With Japan!", junio de 1945, pp. 1, 2.
- EDWARDS, Lawrence, "Story of the Sioux", noviembre de 1959, pp. 6, 7.
- EGAN, Eileen, "Lanza del Vasto Visits CW", enero de 1973, p. 6.
- "Money-Lending, Interest, and the Christian", mayo de 1973, pp. A, B, C.
- ELLARD, Gerald, "Social Semonettes", septiembre de 1935, p. 7.
- ELLSBERG, Robert y DIETRICH, Jeff, "Economics as if People Mattered: An Interview with E. F. Schumacher", mayo de 1977, pp. 4, 11.
- ELLSBERG, Robert, "An Unusual History from the FBI", mayo de 1979, pp. 3, 4, 5, 6.
- "An Unusual History from the FBI", junio de 1979, pp. 3, 6.
- ENGLISH, Jack, "Mass Picketing", noviembre de 1948, p. 1.
- "Racism", enero de 1950, pp. 3, 8.
- D'ENTREMONT, Nicole, "To Selma And Back", abril de 1965, pp. 1, 4.
- FANTINO, Eileen, "Smashed Windows Among the Puerto Ricans", febrero de 1953, pp. 3, 8.
- "Our Solutions to the Puerto Rican Problems", abril de 1953, pp. 1, 6.
  - "The Death of a Hearns Striker", septiembre de 1953, pp. 3, 6.
  - "Life is More than a Struggle For the Puerto Ricans", noviembre de 1953, p. 3.
  - "La Casita de San Jose", febrero de 1954, p. 3.
  - "East Harlem Center", octubre de 1954, pp. 2, 7.
  - "Christmas in East Harlem", enero de 1956, pp. 1, 7,

- "Christmas in East Harlem", enero de 1957, p. 7.
- FLEMING, John, "Harlem Children's Summer Camp", noviembre de 1942, p. 7.
- FOLEY, Henry J., "Exploitation by the Land Monopoly", septiembre de 1933, p. 5.
- FURFEY, Paul Hanly, "Christ and the Patriot", marzo de 1935, p. 3.
- GIBBONS, Art, "The Story of a Lost Strike", junio de 1954, pp. 1, 7.
- GILL, Eric, "Letter", febrero de 1937, p. 5.
- (MAURIN, P., ed.), "Work and War", diciembre de 1939, p. 6.
  - (MAURIN, P., ed.), "Fools and Beasts", marzo de 1945, pp. 1, 2.
- GREGORY, Judith, "Justice and Violence in the South", junio de 1961, pp. 1, 5.
- GROOM, Pat, "Justice. Exam of a Polite Social Conscience", julio-agosto de 1950, p. 8.
- GUNN, Michael, "Labor Guild", diciembre de 1934, p. 2.
- HARRINGTON, Michael, "Spanish Workers Strike", junio de 1951, pp. 1, 7.
- "The Seamen Strike", noviembre de 1951, pp. 1, 6.
  - "Archbishop Criticizes Spanish Regime", enero de 1952, pp. 1, 6.
  - "Book Reviews, Emmanuel Mounier, Be Not Afraid", marzo de 1952, p. 4.
  - "Franco Regime Executes Five Unionists for their Labor and Democratic Activities", abril de 1952, pp. 1, 7.
  - "Holy Father Begg Mercy for the Rosenbergs", marzo de 1953, pp. 1, 7.
  - "Workers Defense League", abril de 1953, pp. 3, 8.
  - "Sugar Cane Strike in Louisiana", noviembre de 1953, pp. 1, 8.
  - "Supreme Court's Decision – Better Late than Never", junio de 1954, pp. 1, 4.
- HEGENHAN, H., "Farming Commune", junio de 1935, p. 5.
- HENNACY, Ammon, "Resistance", septiembre de 1949, pp. 1, 4.
- "Brothers in Peace. The Hopi Indians", febrero de 1950, pp. 1, 2.
  - "Migrant Workers Starve", abril de 1950, p. 1.
  - "Open Letter on Taxes", febrero de 1952, p. 6.
  - "Why Do You Pay Your Income Tax?", abril de 1952, p. 5.
  - "The Real Issue of 1952", septiembre de 1952, pp. 3, 8.

- “Pacifist Conference”, octubre de 1954, pp. 3, 7.
- “Civil Disobedience”, julio-agosto de 1955, pp. 2, 7.
- “Christian Anarchism Defined”, julio-agosto de 1955, pp. 3, 7.
- “Guilty, Sentence Suspended”, enero de 1956, p. 1.
- “DD Among Pacifists Jailed. Four from our staff receive 30-day sentence for defying civil defense drill”, julio de 1957, ed. especial, p. 1.
- “I don’t pay taxes”, agosto de 1959, p. 1.
- “500 Defy Civil Defense Drill in NYC”, CW, junio de 1960, pp. 1, 4.

HILL, Ann, “Native Americans: The Enduring Tragedy”, diciembre de 1974, pp. 5, 8.

HUGO, John J., “The Immorality of Conscription”, noviembre de 1944, pp. 3-10.

- “Peace Without Victory”, septiembre de 1945, pp. 1, 2, 8.

HUNTON, George, “Interracial Review”, septiembre de 1935, p. 7.

KNIGHT, Denis y WALKER, Ralph, “Nuclear War, Nuclear Peace. One is Ours to Make”, febrero de 1962, pp. 1, 2.

LARROWE, Dwight, “The Association of Catholic Conscientious Objectors”, septiembre de 1941, p. 2.

- “News From Stoddard Civilian Service Camp” en *The Catholic Worker*, octubre de 1941, p. 2.

LEONARD, Richard C., “Slaughter Houses and Coal Miners”, junio de 1947, pp. 1, 6.

LINNER, Rachele, “Mining Coal – The Cost in Human Lives”, enero de 1980, pp. 5, 8.

LUDLOW, Robert, “Pax Column”, junio de 1947, p. 6.

- “The Jews”, septiembre de 1948, p. 1.
- “Christian Anarchism”, septiembre de 1949, pp. 1, 2, 3, 4.
- “A Question of Authority”, enero de 1950, pp. 1, 3.
- “Gandhi Revolution”, febrero de 1950, p. 5.
- “Anarchism – Grace and Nature”, abril de 1950, pp. 1, 8.
- “The Welfare State”, junio de 1950, pp. 1, 6.
- “Personal Revolt”, julio-agosto de 1950, pp. 1, 2.
- “A Libertarian Approach”, abril de 1951, pp. 1, 8.
- “The Ends of Labor”, enero de 1952, pp. 1, 6.
- “Capital Punishment”, marzo de 1953, pp. 1, 6.

- “A Re-evaluation”, junio de 1955, pp. 2, 8.
- “Housing and Loyalty”, julio-agosto de 1955, p. 2.
- “The Mystical Body of Christ”, enero de 1958, p. 8.

MARITAIN, Jacques, “Prof. Jacques Maritain Writes Characteristically to Peter Maurin”, diciembre de 1934, p. 8.

- (ADAMSON, Margot R., trad.) “Maritain on Spain”, noviembre de 1937, p. 7.
- “Maritain Criticizes Anti-Semitism”, enero de 1939, p. 2.

MASON, David, “Singer Strike”, octubre de 1949, pp. 1, 5.

MCCLOSKEY, Michael, “Sweatshop”, octubre de 1956, p. 3.

- “Getting New Contract – the Democratic Way!”, febrero de 1957, pp. 5.

MENDIZÁBAL, Alfredo (JOHNSON, Stephen, trad.), “Spanish Catholic Flays Both Sides!”, diciembre de 1936, pp. 1, 8 (V. A. M., “Double Refus” en *Esprit*, noviembre de 1936, pp. 320-330).

MERTON, Thomas, “The Root of War”, octubre de 1961, pp. 1, 7, 8.

- “The Shoshoneans”, junio de 1967, pp. 5, 6.
- “The Vietnam War: An Overwhelming Atrocity”, marzo de 1968, pp. 1, 6.

MEYER, Karl, “A Fund for Mankind: Through Effective Tax Resistance”, octubre-noviembre de 1969, pp. 1, 7.

MILORD, James, “Indian Women and the Woman”, diciembre de 1959, pp. 3, 7.

- “Notes on Catholic Anti-Semitism”, febrero de 1965, p. 5.

MOONEY, Erwin, “Peter Maurin Begins Summer School”, julio-agosto de 1940, p. 3.

MOORE, Benedict, “Danish Non-Violent Resistance to Hitler”, julio-agosto de 1963, pp. 1, 3.

MOSES, Marion, “Farmworkers Look Forward”, febrero de 1978, pp. 1, 3.

MOUNIER, Emmanuel (MAURIN, P., trad.) “The Case of Italy”, octubre de 1935, p. 4.

NAUGHTON, Irene, “Segregation is a Sin”, septiembre de 1947, p. 6.

- “Jersey Police Arrest CWs”, octubre de 1947, pp. 1, 6.
- “Upside Down Strike”, mayo de 1950, pp. 1, 3.

- O'HAGAN, Walter, "Whither the NRA?", febrero de 1934, p. 7.
- O'TOOLE, G. B. "Immoral Money Breeding", abril de 1938, p. 7.
- "Immoral Money Breeding", mayo de 1938, pp. 2, 6.
  - "St. Thomas and Aggressive War", febrero de 1940, pp. 1, 3, 6.
  - "Further Conditions of Just War: (1) Right Way", marzo de 1940, p. 6.
  - "Further Conditions of Just War: (2) Right Proportion", mayo de 1940, p. 4.
  - "Further Conditions of Just War: (3) No Alternative", junio de 1940, pp. 2, 6.
  - "A Council – Not a Commandment", noviembre de 1940, pp. 1, 3, 4.
- PHILLIPS, Peter, "Story of a Man of God Conscientious Objector During Last War", octubre de 1940, p. 2.
- POWELL, Donald, "Agriculture and Industry", noviembre de 1935, p. 2.
- PRINCE, J. F. T., "Communism: A Christian Evaluation", noviembre de 1957, pp. 5, 8.
- RIGGS, Lawrason, "Priest Attacks Article Written Against Jews", enero de 1939, p. 1.
- ROSSIN, E. J., "A Negro Worker Speaks", junio de 1935, p. 3.
- ROWLAND, Virginia, "Ex-Ford Slave writes on Paternalism", julio-agosto de 1949, pp. 1, 7.
- RUDICK, Jeffrey, "Ganienkeh: A Crucial Resurgence", septiembre de 1975, pp. 3, 6.
- SALSTROM, Paul, "Trust in the Hills: The Appalachian Tragedy", febrero de 1975, pp. 1, 4.
- SCHERER, Peggy y ELLSBERG, Robert, "A Matter of interest", marzo-abril de 1977, pp. 4, 8.
- SCHUMACHER, Ernst F., "Economic Development and Poverty", marzo-abril de 1967, pp. 4, 8.
- "Roots of Inflation", enero de 1975, pp. 1, 6.
  - "Philosophy of Work", febrero de 1977, pp. 1, 8.
- SILVERMAN, Mark, "Murder Without an Outcry", enero de 1970, pp. 1, 7.
- SIMPSON, Craig, "Nonviolent Resistance Grows in Spain", julio-agosto de 1975, p. 5.

- "Imprisoned Priest: Lluís Xirínacs", septiembre de 1975, pp. 1, 4.
- STANGING, E. Mortimer, "Maria Montessori. World-Peace Through The Child", enero de 1963, p. 7.
- STANLEY, John, "Restaurant Workers Strike", mayo de 1955, p. 7.
- STEED, Robert, "Murder in Mississippi", octubre de 1955, pp. 1, 8
- "The Condition of Labor", noviembre de 1955, p. 7.
  - "Southern Catholics and the Negro", diciembre de 1955, p. 2.
  - "The Condition of Labor", diciembre de 1955, p. 7.
  - "On Segregation", marzo de 1956, pp.1 ,8.
  - "The Condition of Labor", enero de 1956, p. 3.
  - "The Story of Koinonia", enero de 1957, p. 8.
  - "Koinonia Bombed Again", febrero de 1957, pp. 1, 7.
  - "Editor Writes from Koinonia", junio de 1957, pp. 1, 8.
  - "Two Weeks at Koinonia", julio-agosto de 1957, p. 8.
  - "Dorothy Day serves 10 days", abril-mayo de 1959, p. 1.
  - Editorial, "The Negro Sit-Downs", marzo de 1960, p. 2.
- STROUD, David H., Jr., "Chief 'Red Cloud'", junio de 1957, p. 3.
- STURZO, Luigi, "Is War Necessary?", marzo de 1938, p. 1.
- "Cost of War in Spain. Estimates Tremendous Losses on Both Sides and Proves Neither Benefits", septiembre de 1938, septiembre de 1938, pp. 1, 7.
- SWANN, Catherine, "Burning a Draft Card", noviembre de 1965, pp. 1, 6.
- TAILLEFER, Anne, "School Boycott", febrero de 1964, p. 7.
- TURNER, Ed, "The Big March. August 28, 1963", septiembre de 1963, pp. 1, 2.
- VERNIMONT, Raymond, "Racial Justice – Archbishop Ireland", febrero de 1935, p. 3.
- VISHNEWSKI, Stanley, "Harlem Tempo", octubre de 1935, p. 5.
- "Dear Employer", diciembre de 1968, p. 8.
- ZAHN, Gordon, "War Brings Atrocities", mayo de 1944, p. 3.

#### **4. Trabajos, libros y artículos sobre Dorothy Day, Peter Maurin y el movimiento *Catholic Worker*:**

ANDERSON, Ruth Diana, *The Character and Communication of a Modern-Day Prophet: A Rhetorical Analysis of Dorothy Day and the Catholic Worker Movement*, tesis doctoral, Eugene, OR, University of Oregon, 1979.

BAROU, Joseph, "Soixante-quinze ans de bonnes récoltes: Les jardins ouvriers de Montbrison (1908-1983)" en *Cahiers de Village de Forez*, n° 15 julio 1983.

BERRIGAN, Daniel, "A Modest Proposal: A Day to Remember" en *U. S. Catholic*, mayo de 1981, pp. 30-32. (DD-CW, D-8, box 2)

BOEHRER, Frederick, *Christian Anarchism and the Catholic Worker Movement: Roman Catholic Authority and Identity in the United States*, tesis doctoral, Siracusa, NY, Syracuse University, 2001.

BYRNE, Carol, *The Catholic Worker Movement (1933-1980): A Critical Analysis*, Bloomington, IN, AuthorHouse, 2010.

CLEAVER, Richard, *New heaven, new earth: practical essays on the Catholic Worker Program*, Marion, S.D., Rose Hill Books, 1993.

COLES, Robert, *A Spectacle Unto the World. The Catholic Worker Movement*, Nueva York, NY, The Viking Press, 1973. (sacar de aquí lo de "soy periodista")

- *Dorothy Day. A Radical Devotion*, Reading, MA, Addison-Wesley Publishing Company, 1987.

COLOMER SEGURA, Ana, *Dorothy Day*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2011.

- (BIOSCA GONZÁLEZ, epíl.), *Peter Maurin*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2013.

COOK, Bruce, "Dorothy Day and the Catholic Worker" en *U. S. Catholic*, marzo de 1966, pp. 6-15. (DD-CW, D-8, box 1)

COOK, Jack, *Bowery Blues: A Tribute to Dorothy Day*, Bloomington, IN, Xlibris Corporation, 2001.

CORNELL, Tom, "Dorothy Day Remembered" en *The Sign*, junio de 1981, pp. 5-11, 54. (DD-CW, D-8, box 2)

CORT, John C., "Dorothy Day at 75" en *Commonweal*, febrero de 1973, pp. 475-476. (DD-CW, D-8, box 1)

- "My life at the Catholic Worker" en *Commonweal*, 20 de junio de 1980, pp. 361-367.

COY, Patrick G., *A Revolution of the Heart. Essays on the Catholic Worker*, Filadelfia, PA, Temple University Press, 1988.

DIETRICH, Jeff and POLLACK, Susan, "Dorothy Holds Forth" (entrevista a Dorothy Day) en *Catholic Agitator*, Los Angeles, CA, diciembre de 1971, pp. 1, 2. (DD-CW, D-8, box 1)

EGAN, Eileen, *Dorothy Day y la revolución permanente*, Erie, PA, Benet Press, 1985 (*Dorothy Day and the Permanent Revolution*, Erie, PA, Benet Press, 1983).

ELLIS, Marc, *Peter Maurin: Prophet in the Twentieth Century*, Mahwah, NJ, Paulist Press, 1981.

- "American Spirituality in an Age of Holocaust: The Witness of Dorothy Day" en *New Catholic World*, julio-agosto de 1982, pp. 170-173.
- *A Year at the Catholic Worker. A Spiritual Journey Among the Poor*, Waco, TX, Baylor University Press, 2000.

ELLSBERG, Robert, (ed.), *Fritz Eichenberg. Works of Mercy*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1992.

ENGLE, William, "Dorothy Day, Once a Communist, Leads Catholic Laymen and Uses Labor Tactics in Fight for Church in Mexico" en *World Telegram*, 1934. (DD-CW, D-8, box 4)

ESCUADERO IMBERT, José, "El personalismo de Peter Maurin en el proyecto social del 'Catholic Worker Movement'" en SARMIENTO, Augusto [et al.], *XVII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1997, pp. 691-708.

FINN, James, "Religion and a Catholic Worker" en *Worldview*, febrero de 1981, p. 18.

FISHER, James Terence, *The Catholic Counterculture in America, 1933-1962*, Wilmington, NC, University of North Carolina Press, 1989.



FRARY, Thomas D., *The Ecclesiology of Dorothy Day*, tesis doctoral, Milwaukee, WI, Marquette University, Milwaukee, 1972.

FREMANTLE, Anne, "The Work of Dorothy Day in the Slums" en *Catholic World*, febrero de 1950, pp. 333-337. (DD-CW, D-8, box 1)

FOREST, Jim, "What I Learned about Justice from Dorothy Day" en *Salt of the Earth*, julio-agosto de 1995, pp. 22-26. (DD-CW, D-8, box 3)

- Ed., *A penny a copy: readings from the Catholic worker*, Orbis Books, 1995.
- *All is grace: a biography of Dorothy Day*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 2011 (edición antigua: *Love is the Measure. A Biography of Dorothy Day*, 1994).

GNEUHS, Geoffrey, *Peter Maurin: The Life and Thought of the Founder of the Catholic Worker Movement*, Yale Divinity School, Yale University, 1978.

GREGORY, David L., "Dorothy Day's Lessons for the Transformation of Work" en *Hofstra Labor Law Journal*, otoño de 1996, pp. 57-150.

GRENNAN, Heather, *The Voice of the Movement: The Catholic Worker Newspaper*, tesis de Master, Garret-Evangelical Theological Seminary, 2000.

HALADAY, Diana J., *Integral Leadership: A Case Study of Dorothy Day's Leadership of the Catholic Worker Movement*, tesis doctoral, Fielding Graduate University, Santa Barbara, California, 2006.

HAMINGTON, Maurice, "Two Leaders, Two Utopias: Jane Addams and Dorothy Day" en *NWSA Journal*, Vol. 19, n° 2, verano de 2007, pp. 159-186.

HARRINGTON, Michael, *The Other America: Poverty in the United States*, Nueva York, NY, Macmillan, 1963.

- *Fragments of the Century*, Nueva York, NY, E. P. Dutton & Co., Inc., 1973.

HENNACY, Ammon, *The One-Man Revolution in America*, Salt Lake City, UT, Ammon Hennacy Publications, 1970.

- *The book of Ammon*, Baltimore, MD, Fortkamp Pub. Co., 1994.
- *Autobiography of a Catholic Anarchist*, Nueva York, NY, Catholic Worker Books, 2007.

IZUZQUIZA, Daniel, *Revolución desde abajo, descenso revolucionario: La política espiritual de Dorothy Day*, Cuaderno nº 136 de Cristianismo i Justícia, septiembre de 2005.

JENSEN, Sande Kelsey, *Heaven's Hinge: An exploration of Dorothy Day's Devotion to the Undeserving Poor*, tesis de master, St. Francis, WI, Saint Francis Seminary, 1997.

JORDAN, Patrick, "An Appetite for God. Dorothy Day at 100" en *Commonweal*, 24 de octubre de 1997, pp. 12-17. (DD-CW, D-8, box 3)

KILCUP, Jordan Elizabeth, *Pilgrim Leadership: Dorothy Day and the Benedictine Way of Transformation*, Spokane, WA, Gonzaga University, 2004.

KILPACK, Ruth, "Dorothy Day on Pilgrimage" en *Friends Journal, Quaker Thought and Life Today*, 1 de febrero de 1981. (DD-CW, D-8, box 5)

KLEJMENT, Anne y ROBERTS, Nancy L., *American Catholic Pacifism: The Influence of Dorothy Day and the Catholic Worker Movement*, Westport, CT, Praeger Publishers, 1996.

KRUPA, Stephen T., *Dorothy Day and the Spirituality of Nonviolence*, tesis doctoral, Berkeley, CA, Faculty of the Graduate Theological Union, 1998.

LEBRUN, John Leo, *The Role of the Catholic Worker Movement in American Pacifism, 1933-1972*, tesis doctoral, Cleveland, OH, Case Western Reserve University, 1973.

MACDONALD, Dwight, "Profiles: The Foolish Things of the World – I" en *The New Yorker*, Vol. XXVIII, nº 33, 4 October 1952.

MARSH, Sabrina Noelle, *Religious Women in Modern American Social Reform: Evangelie Booth, Aimee Semple McPherson, Dorothy Day, and the Rhetorical Invention of Humanitarian Authority*, tesis doctoral, Urbana-Champaign, University of Illinois, 2012.

McCARTHY, Colman, "The Long Pilgrimage of Dorothy Day" en *Catholic Digest*, mayo de 1971, p. 56-58.

- "Colman McCarthy on Dorothy Day" en *The New Republic*, 24 febrero de 1973, pp. 30-33. (DD-CW, D-8, box 1)

McCLOSKEY, J. Michael, *The Diversity of Opinion Within Contemporary Catholic Political Thought in America*, tesis doctoral, Cambridge, MA, Harvard University, 1957.

McKANNAN, Dan, *The Catholic Worker After Dorothy: Practicing the Works of Mercy in a New Generation*, Collegeville, MN, Liturgical Press, 2008.

McNEAL, Patricia F., *Harder than war : Catholic peacemaking in twentieth-century America*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, 1992.

MICHAELSON, Wesley WALLIS, Jim, "Dorothy Day: Exalting those of low degree" en *Sojourners*, diciembre de 1976, pp. 15-23. (DD-CW, D-8, box 1)

MILLER, William D., *Dorothy Day, A Biography*, Nueva York, NY, Harper & Row Publishers, 1982.

- *All is Grace: The Spirituality of Dorothy Day*, Garden City, NY, Doubleday & Company, 1987.

MURRAY, Harry, *Do not Neglect Hospitality: the Catholic Worker and the Homeless*, Filadelfia, PA, Temple University Press, 1990.

- "Dorothy Day, Welfare Reform, and Personal Responsibility" en *St. John's Law Review*: Vol. 73: Iss. 3, Article 7.

O'BRIEN, David J., *American Catholics and social reform: the New Deal years*, Oxford University Press, 1968.

- "The pilgrimage of Dorothy Day: Not On the Fringe but at the Church's Center" en *Commonweal*, 19 de diciembre de 1980, pp. 711-715. (DD-CW-D-8, box 2)

O'CONNOR, June, "Dorothy Day and Gender Identity: The Rhetoric and the Reality" en *Horizons*, 1988, pp. 7-20. (DD-CW, D-8, box 2)

- *The Moral Vision of Dorothy Day. A Feminist Perspective*, Nueva York, NY, Crossroad, 1991.

O'GARA, James, "The Rock of Contention" en *Commonweal*, 6 de mayo de 1983, pp. 275-277.

O'GRADY, Brendan Anthony, *Peter Maurin, Propagandist*, tesis doctoral, University of Ottawa, 1954.

MERRIMAN, Brigid O., *Searching for Christ: the Spirituality of Dorothy Day*, Chicago, IL, University of Notre Dame, 1994 .

PIEHL, Mel, *Breaking Bread: The Catholic Worker and the Origin of Catholic Radicalism in America*, Filadelfia, PA, Temple University Press, 1982.

- PURPURA, Mary, *Dorothy Day: Legacy of a Catholic Radical*, Senior Honors Thesis, Middletown, CT, Wesleyan University, 1984.
- QUIGLEY, Margaret y GARVEY, Michael, eds., *The Dorothy Day Book*, Springfield, IL, Templegate Publishers, 1982.
- RANDY, Lee, “Dorothy Day and Innovative Social Justice: A View from Inside the Box” en *William & Mary Journal of Women and the Law*, 2005, pp. 187-204.
- RICE, Lincoln, “Transformations of the Flesh: The Pluralistic Vision of the Catholic Worker: Michael Baxter’s Glaring Omission” en *The Journal of Religion, Identity, & Politics*, Vol. 1, n° 1, enero de 2012.
- RIEGLE, Rosalie, *Voices from the Catholic Worker*, Filadelfia, PA, Temple University Press, 1993.
- *Dorothy Day: Portraits by Those Who Knew Her*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 2003.
- ROBERTS, Nancy L., *Dorothy Day and the Catholic worker*, Albany, NY, State University of New York Press, 1984.
- RYAN, Cheney, “The One Who Burns Herself for Peace” en *Hypatia*, primavera de 1994, pp. 21-39. (DD-CW, D-8, box 3)
- SANDBERG, John Stuart, *The Eschatological Ethic of The Catholic Worker*, tesis doctoral, Washington, D. C., Catholic University of America, 1979.
- SCOFIELD, Be, “Dorothy Day and Simone Weil: God, War and Poverty” en *Common Sense Religion*, ed. electrónica, 2014.
- SHEEHAN, Arthur, *Peter Maurin: Gay Believer: The Biography of a Unusual and Saintly Man*, Garden City, NY, Hanover House, 1959.
- SICIUS, Francis J., “Karl Meyer, the Catholic Worker, and Active Personalism” en *Records of the American Catholic Historical Society of Filadelfia*, vols. 92-93, 1981, pp. 107-123.
- SKILLIN, Edward S., BENNET, John C. y LIPMAN, Rabbi Eugene J., “Pacifist’ Dissent Backed” en *The New York Times*, 30 de Julio de 1957, p. 22.
- STATNICK, Roger Andrew, *Dorothy Day’s Religious Conversion: a Study in Biographical Theology*, South Bend, IN, University of Notre Dame, 1983.

- STINSON, Donald Jerome, *A Propaganda Analysis of the Pacifist Communications of the Catholic Worker Movement in the United States, From 1933 to 1965*, tesis doctoral, New York University, 1969.
- STOCK, Paul Vincent, *The original green revolution : the Catholic Worker farms and environmental morality*, Fort Collins, CO, Colorado State University, 2009.
- STOCKING, Luke, *When The Irish Were Irish: Peter Maurin and the Green Revolution*, Toronto, University of St. Michael's College, 2007.
- STOUGHTON, Judith, *Proud donkey of Schaerbeek: Ade Bethune, Catholic Worker artist*, St. Cloud, MN, North Star Press, 1988.
- SWAIN-HARMON, Kenner Helm, *Conversions to the Neighbor: the Autobiographical Narratives of John Woolman, Dorothy Day, and Will Campbell*, University of Chicago, 1991.
- VALENTA, Markha Gabrielle, *The Radical Folly of Love in (Post)Modern America: the Autobiographical Narratives of Dorothy Day*, tesis doctoral, University of Iowa, 1999.
- VISHNEWSKI, Stanley, "Dorothy Day: A Sign of Contradiction" en *Catholic World*, agosto de 1969, pp. 203-206.
- *Wings of the Dawn*, Nueva York, NY, Catholic Worker Books, 1984.
- WILD, Robert, ed., *Comrades Stumbling Along: The Friendship of Catherine de Hueck Doherty and Dorothy Day as Revealed Through Their Letters*, Nueva York, NY, St. Paul's, 2009.
- WROBLESKI, Jessica, *The Limits of Hospitality*, Collegeville, MN, Liturgical Press, 2012.
- WULLER, Mary Koszarek, *Dorothy Day's Implicit Theology of the Laity*, tesis doctoral, Saint Louis University, 1989.
- ZWICK, Mark y Louise, "Dorothy Day and the Catholic Worker Movement" en *Communio, International Theological Review*, otoño de 1997, pp. 415-467. (DD-CW, D-8, box 3)
- *El Movimiento del Trabajador Católico. Orígenes intelectuales y espirituales*, Trabajador Católico de Houston, 2013 (*The Catholic Worker Movement. Intellectual and Spiritual Origins*, Mahwah, NJ, Paulist Press, 2005).

- “Nicolás Berdyaev, profeta para el Trabajador Católico: Materialismo destruye al espíritu eterno” (1995), edición *online*:  
<http://spanish.cjd.org/1995/07/01/nicolas-berdyaev-profeta-para-el-trabajador-catolico-materialismo-destruye-al-espiritu-eterno/#sthash.cB03WID1.dpuf>, 2014.
- “Jacques y Raissa Maritain: Los Maritains influyeron el Trabajador Católico” (1996), edición *online*:  
<http://spanish.cjd.org/1996/01/01/jacques-y-raissa-maritain-los-maritains-influyeron-el-trabajador-catolico/>, 2014.

## 5. Bibliografía general:

ABELL, Aaron I., “The Reception of Leo XIII’s Labor Encyclical in America, 1891-1919” en *Review of Politics*, 7, 1945, pp. 464-493.

- “Origins of Catholic Social Reform in the United States: Ideological Aspects” en *Review of Politics* 11, 1949, pp. 294-309.
- Ed., *American Catholic Thought on Social Questions*, Indianapolis, Nueva York, NY, The Bobbs-Merrill Company, 1968.

AGAR, Herbert, *Land of the Free*, Boston, MA, Houghton Mifflin, 1935.

AGUSTÍN de Hipona, *Obras completas*, edición *online*:  
<http://www.augustinus.it/spagnolo/>, 2014.

- *Manual de fe, esperanza y caridad (Enquiridion) o Enchiridion*, edición *online*:  
<http://www.augustinus.it/spagnolo/enchiridion/index2.htm>, 2014.
- *Homilías sobre la primera carta de san Juan a los partos*, edición *online*:  
[http://www.augustinus.it/spagnolo/commento\\_lsg/omelia\\_07\\_testo.htm](http://www.augustinus.it/spagnolo/commento_lsg/omelia_07_testo.htm), 2014.

ANDERSON, Martin y BLOOM, Valerie, *Conscription: A Select and Annotated Bibliography*, Hoover Press, 1976.

APARISI, Ángela, *Derecho a la paz y derecho a la guerra en Francisco de Vitoria*, Granada, Ed. Comares, 2007.

- *La revolución norteamericana. Aproximación a sus orígenes ideológicos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995.

- ARCOS CABRERA, Carlos, “Sobre la guerra: diálogo entre clásicos” en *Iconos* 18, enero de 2004, pp. 81-88.
- ARENDDT, Hannah, *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 64 (*Responsibility and Judgment*, Nueva York, NY, Random House, 2003).
- *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, DeBolsillo, 2008 (*Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Nueva York, NY, Penguin Books, 2006).
- ARIAS, Gonzalo, *El proyecto político de la noviolencia*, Madrid, Ed. Nueva Utopía, 1995.
- ARISTÓTELES (LÓPEZ BARJA DE QUIROGA, Pedro y GARCÍA FERNÁNDEZ, Estela, eds.), *Política*, Madrid, Istmo, 2005.
- (SVERDLOFF, Mariano, coord.), *Ética nicomaquea*, Buenos Aires, Colihue, 2007.
- ARRUPE, Pedro, “Spanish War Psychology” en *Commonweal*, 9 de enero de 1937, pp. 377-379.
- BALDWIN, Neil, *The American Revelation: Ten Ideals that Shaped our Country from the Puritans to the Cold War*, Nueva York, NY, St. Martin’s Press, 2005.
- BALLESTEROS, Jesús, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid, Tecnos, 2000.
- *Ecologismo personalista*, Madrid, Tecnos, 1995.
  - *Sobre el sentido del derecho*, Madrid, Tecnos, 2001.
  - *Repensar la paz*, Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, 2005.
  - “Escuela neoclásica, valores y derechos” en *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, núm. 26 (2012), pp. 250-267.
- BAXTER, Michael J., *In Service to the Nation: A Critical Analysis of the Formation of the Americanist Tradition in Catholic Social Ethics*, tesis doctoral, Durham, NC, Duke University, 1996.
- BEA PÉREZ, Emilia, *Testimonis del segle XX*, Barcelona, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 2001.
- “La narración femenina de la guerra y el despertar de la conciencia pacifista” en *Persona y Derecho*, vol. 67, 2012/2, pp. 263-290.

- “Derechos y deberes. El horizonte de la responsabilidad” en *Derechos y libertades: Revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, Año nº 17, nº 29, 2013, pp. 53-92.

BELLOC, Hilaire, *El Estado servil*, Buenos Aires, La Espiga de Oro, 1945 (*The Servile State*, Nueva York, NY, Cosimo, 2007).

- *La restauración de la propiedad*, Buenos Aires, Ed. Poblet, 1949 (*An Essay on the Restoration of Property*, Norfolk, VA, IHS Press, 2002).

BELLVER, Vicente, *Ecología: de las razones a los derechos*, Granada, Comares, 1994.

BENDA, Julien, *La Traición de los intelectuales*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2008 (*La Trahison des clercs*, París, Grasset, 2003).

BENEDICTO XVI, *Audiencia general*, 13 de febrero de 2013, edición online: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/audiencias/2013/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20130213\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiencias/2013/documents/hf_ben-xvi_aud_20130213_sp.html).

BENITO de Nursia, *Regla (Regula monasteriorum)*, edición online: <http://www.sbenito.org/regla/rb.htm#>, 2014.

BERDIÁYEV, Nikolái, “Young France and Social Justice”, *Dublin Review* 196, nº 392, 1935.

- *Bourgeois Mind and Other Essays*, Freeport, NY, Books for Libraries Press, Inc., 1966.

BERGSON, Henri, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Madrid, Tecnos, 1996 (*Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968).

BIOSCA GONZÁLEZ, Juan y MORA PÉREZ, Irene, *Posees lo ajeno cuando posees lo superfluo*, Fundación Emmanuel Mounier, 2000.

BISHOP, Patrick, *The Irish Empire*, Londres, Macmillan, 1999.

BLOEMRAAD, Irene, KORTEWEG, Anna, y YURDAKUL, Gokçe, “Citizenship and Immigration: Multiculturalism, Assimilation, and Challenges to the Nation-State” en *Annual Review of Sociology*, 34, 2008, pp. 153-179.

BLOCH, Ernst, *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid, Aguilar, 1980 (*Naturrecht un menschliche Würde*, Fankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1961).



BLOND, Phillip, *Red Tory. How Left and Right have Broken Britain and How we can Fix It*, Londres, Faber & Faber, 2010.

BLOY, Léon, *L'Invendable*, Paris, Mercure de France, 1963.

BORDERS, William, "Marchers Heckled Here" – Eggs and a Can of Paint Are Thrown" en *The New York Times*, 17 octubre 1965, pp. 1, 43.

BOWNE, Borden Parker, *Personalism*, Boston, MA, Houghton Mifflin Co., 1908.

BREITMAN, Richard y LICHTMAN, Allan J., *FDR and the Jews*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2013.

BREUNIG, Charles, *The Sillon of Marc Sangnier: Christian Democracy in France 1894-1910*, tesis doctoral, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1953.

BROOKHISER, Richard, *The Way of the Wasp*, Nueva York, NY, The Free Press, 1991.

BROWN, Dona, *Back to the land: the enduring dream of self-sufficiency in modern America*, Madison, WI, University of Wisconsin Press, 2011.

BRUNS, Roger, *Cesar Chavez and the United Farm Workers Movement*, Santa Barbara, CA, ABC-CLIO, 2011.

BUBER, Martin, *Caminos de Utopía*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1955 (*Pfade in Utopia*, Heidelberg, L. Schneider, 1950).

- *Yo y Tú*, Madrid, Caparrós editores, 1993 (*Ich und Du*, Stuttgart, Reclam, 2008).

BUFORD, Thomas O. y OLIVER, Harold H. (eds.), *Personalism Revisited. Its proponents and critics*, Nueva York, NY, Editions Rodopi, 2002.

CAHILL, Thomas, *De cómo los irlandeses salvaron la civilización*, Barcelona, Verticales de bolsillo, 2007 (*How the Irish Saved Civilization*, Nueva York, NY, Doubleday, 1995).

CAPITINI, Aldo, *Le tecniche della nonviolenza*, Roma, Edizioni dell'Asino, 2009.

CARLSON, Allan, *The New Agrarian Mind: The Movement Toward Decentralist Thought in Twentieth-Century America*, Transaction Publishers, 2000.

CATES, David, *The Scottsboro Boys*, Minneapolis, MN, ABDO, 2012.

CHERNUS, Ira, *American nonviolence: the history of an idea*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 2004.

CHESTERTON, Gilbert Keith, *Lo que está mal en el mundo* (en *Obras Completas*), Barcelona, Plaza & Janés, 1961 (*What's Wrong with the World*, San Francisco, CA, Ignatius Press, 1994).

- *Los límites de la cordura*, Madrid, El buey mudo, 2010 (*The Outline of Sanity*, Norfolk, VA, IHS press, 2001).
- *San Francisco de Asís*, Madrid, Encuentro, 2012 (*St. Francis of Assisi*, Mineola, NY, Dover Publications, 2012).

CONNEL, William L., *An Investigation of Catholic Social Teaching in The Christian Front: 1936-1942*, tesis doctoral, Washington, D. C., Catholic University of America, 1996.

COOHILL, Joseph, *Ireland: A Short History*, Oxford, Oneworld Publications, 2000.

CORTINA, Adela, *La ética de la sociedad civil*, Madrid, Anaya, 1994.

CURRAN, Charles E., *American Catholic Social Ethics: Twentieth-Century Approaches*, South Bend, IN, University of Notre Dame Press, 1982.

DAWSON, Cristopher, *The Making of Europe*, Nueva York, NY, MacMillan, 1932.

DEATS, Paul y ROB, Carol, *The Boston Personalist Tradition in Philosophy, Social Ethics, and Theology*, Macon, GE, Mercer University Press, 1986.

DEEDY, John, ed., *The Catholic Church in the Twentieth Century*, Collegeville, MN, The Liturgical Press, 2000.

DeLEON, David, *The American as anarchist: reflections on indigenous radicalism*, Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press, 1978.

DÍAZ, Carlos, *¿Qué es el personalismo comunitario?*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2005.

DOLAN, Jay P., *The immigrant church: New York's Irish and German Catholics, 1815-1865*, South Bend, IN, University of Notre Dame Press, 1977.

- *The American Catholic Experience. A History from Colonial Times to the Present*, Garden City, NY, Doubleday & Company, 1985.

- DOLGOFF, Ralph y FELDSTEIN, Donald, *Understanding Social Welfare: A Search for Social Justice*, Boston, MA, Pearson, 2013.
- DORN, Edward, *The Shoshoneans: The People of the Basin-Plateau*, Nueva York, NY, W. Morrow, 1967.
- DOSTOIEVSKI, Fiódor, *Crimen y castigo*, Madrid, Cátedra, 1996.
- *Los hermanos Karamázov*, Buenos Aires, Ed. Colihue, 2006.
  - *Memorias de la casa muerta*, Barcelona, Debolsillo, 2010.
- DWORKIN, Ronald, *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 2012 (*Taking Rights Seriously*, Nueva York, NY, Bloomsbury, 2013).
- DWYER, Robert J., “The Laity in America” en *Commonweal*, 30 de octubre de 1959, pp. 121-122.
- Editorial, “Perils of a Communist Victory in Spain” en *America*, 8 de agosto de 1936, pp. 420-421.
- Editorial, “Civil War in Spain and the United States” en *Commonweal*, 24 de junio de 1938, pp. 229-230.
- “The Rights of Non-Conformity”, 15 de julio de 1955, pp. 363-364.
- EDSFORTH, Ronald, *The New Deal. America’s Response to the Great Depression*, Malden, MA, Blackwell Publishers, 2000.
- EGAN, Eileen, *Peace Be With You. Justified Warfare or the Way of Nonviolence*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1999.
- ETXEBERRIA, Xabier, *Enfoques de la desobediencia civil*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2001.
- FARINA, John, *Hecker Studies. Essays on the Thought of Isaac Hecker*, Nueva York, NY, Paulist Press, 1983.
- FARRELL, James J., *The Spirit of the Sixties. Making Postwar Radicalism*, Nueva York, NY, Routledge, 1997.
- FEIN, Gene, “Twisted Social Justice: Father Coughlin & the Christian Front” en *Forum on Public Policy: A Journal of the Oxford Round Table*, 2009.
- FELBER, Christian, *La economía del bien común*, Barcelona, Planeta, 2012 (*Die Gemeinwohl-Ökonomie*, Viena, Paul Zsolnay Verlag, 2010).
- FERNÁNDEZ, Eusebio, *Entre la razón de Estado y el Estado de Derecho: la racionalidad política*, Madrid, Dykinson, 1997.

FERRAJOLI, Luigi, *Derechos y garantías: la ley del más débil*, Madrid, Trotta, 2004 (“Diritti fondamentali” en *Ragion Pratica* 1, 1993, “La sovranità nel mondo moderno” en *Crisi e metamorfosi della sovranità*, XIX Congreso nacional de Filosofía del Derecho, Trento, 29 y 30 de septiembre de 1994 et al.).

FITZPATRICK, Benedict, *Ireland and the Making of Britain*, Nueva York, NY, Funk & Wagnalls Company, 1921.

FORD, John J, “The Morality of Obliteration Bombing” en *Theological Studies*, Woodstock, MD, 5, 1944, pp. 261-309.

FRIEDMAN, Lawrence J. y McGARVIE, Mark, *Charity, Philanthropy, and Civility in American History*, Cambridge University Press, 2003.

FROST, Robert (LATHEM, Edward Connery, ed.) *The Poetry of Robert Frost*, Nueva York, NY, Henry Holt & co., 1969.

FURFEY, Paul Hanly, *Fire on Earth*, Nueva York, NY, Macmillan, 1936.

GANDHI, Mohandas K., *India of my dreams*, Delhi, Rajpal & Sons, 1959.

- (KUMARAPPA, Bharatan, ed.), *Non-Violent Resistance (Satyagraha)*, New York, Schocken Books, 1961.
- (MERTON, Thomas, ed. e intro), *Gandhi on Non-violence: Selected Texts from Mohandas K. Gandhi's Non-Violence in Peace and War*, Nueva York, NY, New Directions, 1965 (*Gandhi y la no violencia: Una selección de los escritos de Mahatma Gandhi*, Madrid, Ediciones Oniro, 1998).

GARCÍA INDA, Andrés y ARITZI MARTÍN, Bárbara, *Los hermanos Berrigan*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2010.

GARVEY, Stephen P. (ed.), *Beyond Repair?: America's Death Penalty*, Durham, NC, Duke University Press, 2003.

GILL, Eric, *Work and Leisure*, Londres, Faber & Faber, 1935.

- *Autobiography: Quod Ore Sumpsimus*, Nueva York, NY, Devin-Adair Company, 1968.

GLEASON, Philip, “The Melting Pot: Symbol of Fusion or Confusion?” en *American Quarterly*, Baltimore, MD, Vol. 16, No. 1 (primavera de 1964), pp. 20-46.

GOLD, Mike, "Change the World: Some Comments on 'Loving Your Enemy', War for Equality or War for Brotherhood", publicación desconocida, 1942. (DD-CW, D-8, box 4)

GÓMEZ ARBOLEYA, Enrique, *Historia de la estructura y del pensamiento social*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1976.

HABERMAS, Jürgen, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1994 (*Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1983).

- y RATZINGER, Joseph, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Madrid, Encuentro, 2006 (*Dialektik der Säkularisierung*, Freiburg im Breisgau, Verlag Herder, 2006).

HAYES, Carlton, *Essays on nationalism*, Nueva York, NY, Macmillan, 1937.

HENTOFF, Nat, *Peace Agitator: The Story of A. J. Muste*, Nueva York, NY, Macmillan, 1963.

- Ed., *The Essays of A. J. Muste*, Indianapolis, IN, Bobbs-Merrill Co., 1967.

HOBBS, Frank y STOOPS, Nicole, *Demographic Trends in the 20th Century. Census 2000 Special Reports*, US Census Bureau, 2002, edición online: <http://www.census.gov/prod/2002pubs/censr-4.pdf>, 2014.

HOBBSAWM, Eric J., *Guerra y paz en el siglo XXI*, Madrid, Ed. Crítica, 2009 (*Globalisation, Democracy and Terrorism*, Londres, Abacus, 2008).

HOMERO, *La Odisea*, edición online: <http://www.magister.msk.ru/library/babilon/greek/homer/homer02s.htm>, 2014.

HOWE, Irving, ed. e introd., *The World of the Blue-Collar Worker*, Nueva York, NY, Quadrangle, 1972.

HUECK DOHERTY, Catherine de, *Sobornost: la unitat oriental de la ment i el cor per als homes occidentals*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1981 (*Sobornost: Eastern Unity of Mind and Heart for Western Man*, South Bend, IN, Ave Maria Press, 1977).

HUCKER, Raphael (ed.), *Our Bishops Speak*, Milwaukee, WI, Bruce Pub. Co., 1952.

HUXLEY, Aldous, *El fin y los medios. Una encuesta acerca de la naturaleza de los ideales y de los métodos empleados para su realización*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1976 (*Ends and Means: An Inquiry Into the Nature of Ideals and Into the Methods Employed for Their Realization*, New Brunswick, NJ, Transaction Publishers, 1937).

- HUXLEY, Aldous, *Un mundo feliz*, Barcelona, DeBolsillo, 2008 (*Brave New World*, Londres, Longman, 1987).

ISWOLSKY, Hélène, *Light before dusk: a Russian Catholic in France, 1923-1941*, Nueva York, NY, Longmans, Green & Co., 1942.

JACKSON, Tim, *Prosperidad sin crecimiento: economía para un planeta finito*, Barcelona, Icaria, 2011 (*Prosperity Without Growth: Economics for a Finite Planet*, Londres, Earthscan, 2009).

JOHNSON, Edward, *Wonder-working providence of Sions Saviour in New England*, Andover, Warren F. Draper, 1867.

JOHNSON, Troy R., *Red Power: The Native American Civil Rights Movement*, Nueva York, NY, Infobase Publishing, 2007.

JØRGENSEN, Johannes, *San Francisco de Asís: su vida y su obra*, Barcelona, Editorial Difusión, 1941 (*Den hellige Frans af Assisi*, Copenhagen, Sankt Ansgar, 2007).

KEYNES, John Maynard, *Las consecuencias económicas de la paz*, Barcelona, Crítica, 1987 (*The Economic Consequences of the Peace*, Londres, Macmillan, 1971).

KEYS, Donald (ed.), *God and the H-bomb*, Nueva York, NY, Random House, 1961.

KIMBLE, James J., *Mobilizing the Home Front: War Bonds and Domestic Propaganda*, Texas A&M University Press, 2006.

KING, Martin Luther, *Adonde vamos: ¿caos o comunidad?*, Barcelona, Aymà, 1968 (*Where Do We Go from Here: Chaos or Community?*, Boston, MA, Beacon Press, 2010).

KROPOTKIN, Piotr, *El apoyo mutuo: un factor de la evolución*, Algorta (Vizcaya), Zero, 1970 (*Mutual Aid*, Fairford, Echo Library, 2009).

- Campos, fábricas y talleres, Madrid, Júcar, 1978 (*Fields, factories, and workshops*, New Brunswick, NJ, Transaction Publishers, 1992).

- *In Russian and French Prisons*, Memphis, TN, General Books LLC, 2013.
- KOMONCHAK, Joseph A., "Subsidiarity in the Church: The State of the Question" en *The Jurist*, 1988, pp. 298-349.
- KURIAL, Richard G. (ed.), *FDR, The Vatican, And the Roman Catholic Church in America, 1933-1945*, Nueva York, NY, Palgrave Macmillan, 2003.
- KYMLICKA, Will, *Ciudadanía multicultural: Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, S.A., 1996 (*Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, 1995).
- LANZA DEL VASTO, Joseph Jean, *Principes et préceptes du retour à l'évidence*, París, Denoël, 1979.
- LATOUCHE, Serge, *La apuesta por el decrecimiento*, Barcelona, Icaria, 2008 (*Le pari de la décroissance*, París, Fayard, 2006).
- LEVY, Jacques E., *Cesar Chavez. Autobiography of La Causa*, Minneapolis, MN, University of Minnesota Press, 2007.
- LÓPEZ HERNÁNDEZ, José, "El concepto de legitimidad en perspectiva histórica" en *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, 21/07/2009, pp. 154-166.
- LENIN, Vladímir I., *Sobre la religión*, La Habana, Imp. Nacional de Cuba, 1961.
- LACROIX, Jean, *Itinéraire spirituel*, París, Bloud & Gay, 1937.
- *El personalismo como anti-ideología*, Madrid, Guadiana de Publicaciones, 1973 (*Le personnalisme comme anti-idéologie*, París, Presses univ. de France, 1972).
- LAWRENCE, Mark A., *The Vietnam War: A Concise International History*, Oxford University Press, 2010.
- LEE, Judith A. B., *The Empowerment Approach to Social Work Practice: Building the Beloved Community*, Nueva York, NY, Columbia University Press, 2001.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Humanismo del otro hombre*, Madrid, Siglo XXI, 1993 (*Humanisme de l'autre homme*, México, D. F., Fata Morgana, 1972).

- LUGAN, Alphonse (RIGGS, Lawrason, trad, y ed.), *Social principles of the gospel*, Nueva York, NY, Macmillan, 1928.
- LUKES, Steven, *El individualismo*, Barcelona, Península, 1975 (*Individualism*, Colchester, ECPR Press, 2006).
- MacDONALD, Dwight, “Why Destroy Draft Cards?” en *Politics*, marzo-abril de 1947, pp. 54-55.
- MacMANUS, Seumas, *The Story of the Irish Race. A Popular History of Ireland*, Nueva York, NY, The Devin-Adair Company, 1977.
- MALKASIAN, Carter, *The Korean War*, Nueva York, NY, Rosen Publishing Group, 2008.
- MALTHUS, Thomas R., *Ensayo sobre el principio de la población*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1951 (*An Essay on the Principle of Population*, Oxford University Press, 1993).
- MAQUIAVELO, Nicolás, *El príncipe. Comentado por Napoleón Bonaparte*, Madrid, Espasa-Calpe, 1964 (*Il principe*, Milán, Feltrinelli, 1982).
- MARCHAND, Roland, *Advertising the American Dream*, Los Angeles, CA, University of California Press, 1985, p. 160.
- MARCÓ DEL PONT LALLI, Raúl, *Lo que nunca dijo el jefe Seattle*, México, D.F., Instituto Nacional de Ecología, 2000.
- MARITAIN, Jacques, *A Christian looks at the Jewish question*, Nueva York, NY, Longmans, Green & Co., 1939.
- *Reflections on America*, Staten Island, NY, Gordian Press, 1975.
  - *Humanismo integral*, Madrid, Palabra, 2001, p. 207 (*Humanisme intégral*, París, Les Editions du Cerf, 2006).
- MARX, Carlos, *El capital: crítica de la economía política*, Madrid, Siglo Veintiuno, 2010 (*Das Kapital: Kritik der politischen ökonomie*, Leipzig, Alfred Kroener, 1929).
- y ENGELS, Federico, *Manifiesto del Partido Comunista*, Madrid, Partido Comunista de España, 2013 (*Manifest der Kommunistischen Partei*, Stuttgart, Philipp Reclam Jun., 1983).
- MASSINI CORREAS, Carlos Ignacio, “Los ‘derechos humanos’ desde la perspectiva marxista: consideraciones críticas” en *Persona y Derecho*, vol. 14, 1986, pp. 141-157.



- McBRIDE, Dorothy E., *Abortion in the United States: A Reference Handbook*, Santa Barbara, CA, ABC-CLIO, 2008.
- MEADOWS, Donella H. et al., *Los límites del crecimiento*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1972 (*The Limits to Growth*, Nueva York, NY, Universe Books, 1972).
- MEINECKE, Friedrich, *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983 (*Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Múnich, R. Oldenbourg, 1957).
- MELVILLE, Herman, *Chaqueta blanca: El mundo en un buque de guerra*. (*White Jacket or the World in a Man-Of-War*, ed. online: <http://www.gutenberg.org/files/10712/10712-h/10712-h.htm>, 2014).
- MENDIETA, Eduardo, ed., *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Trotta, 2011 (*The Power of Religion in the Public Sphere*, Nueva York, NY, Columbia University Press, 2011).
- MERTON, Thomas (ZAHN, Gordon, ed.), *The Nonviolent Alternative*, Nueva York, NY, Farrar, Straus & Giroux, 1980.
- MILLER, David, *I Didn't Know God Made Honky Tonk Communists*, Oakland, CA, Regent Press, 2002.
- MILLER, John J., "Get your war bonds!" en *National Review*; 22 de diciembre de 2003, pp. 25-26.
- MILLER, Vaughne, *Defining Subsidiarity*, Londres, House of Commons Library, 1992.
- MITCHELL, John J., *Critical voices in American Catholic economic thought*, Mahwah, NJ, Paulist Press, 1989.
- MONTESINOS PONS, Fernando, *La noviolencia en los hermanos Berrigan*, tesis de máster, Universitat de València, 2012.
- MOUNIER, Emmanuel, *Manifiesto al servicio del personalismo*, Madrid, Taurus, 1972 (*Manifeste au Service du Personnalisme*, París, Seuil, 1961).
- *Revolución personalista y comunitaria*, Bilbao, Zero, 1975 (*Révolution personaliste et communautaire*, París, Éditions Montaigne, 1935).

- *Qué es el personalismo* (en *Obras Completas*, T. III), Salamanca, Sígueme, 1988-1993 (*Qu'est-ce que le personalisme?*, París, Éditions du Seuil, 1946).

NCWC (National Conference of Catholic Bishops), *The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response: A Pastoral Letter on War And Peace*, Washington, D.C., United States Catholic Conference, 1983.

NEWMAN, John Henry (Centre Newman de València, ed.), *El cor parla al cor*, Barcelona, Claret, 1991 (*The Mind of Cardinal Newman*, Londres, Catholic Truth Society, 1974).

- *La fe y la razón. Sermones universitarios*, Madrid, Encuentro, 1993 (*Fifteen Sermons: Preached Before the University of Oxford Between A. D. 1826 and 1843*, Londres, Rivingstons, 1872).
- *Acerca de la idea de Universidad*, Madrid, Ediciones Umbral, 2002 (*The Idea of University*, Washington, D.C., Regnery Publishing, 1999).

NICOLLE, David, *The Italian Invasion of Abyssinia 1935-36*, Oxford, Osprey Publishing, 2012.

NISBET, Robert, *The Social Philosophers: Community and Conflict in Western Thought*, Nueva York, NY, Thomas Y. Crowell Company, 1973.

NUSSBAUM, Martha C., *Libertad de conciencia. Contra los fanatismos*, Barcelona, Tusquets, 2009 (*Liberty of Conscience. In Defense of America's Tradition of Religious Equality*, Nueva York, NY, Basic Books, 2008).

PANIKKAR, Raimon, *La intuición cosmoteándrica: Las tres dimensiones de la realidad*, Trotta, Madrid, 1999.

PAREDES HERNÁNDEZ, Joan, *El personalismo de Emmanuel Mounier y los cracs de 1929 y 2008*, Madrid, Instituto Emmanuel Mounier, 2011 (*Les terceres vies de la democracia económic. El personalisme d'Emmanuel Mounier i els cracs del 1929 i 2008*, Madrid, Fundació Emmanuel Mounier, 2010).

PEARCE, Joseph, *Small is Still Beautiful: Economics as if Families Mattered*, Londres, Harper Collins, 2001.

PÉGUY, Charles, *Basic Verities* (edición bilingüe en francés-inglés), Nueva York, NY, Pantheon Books, 1943.

PENTY, Arthur J., "The Jettisoning of Adam Smith", en *American Review*, enero de 1935, pp. 326-336.

- *A Guildsman's Interpretation of History*, Norfolk, VA, IHS Press, 2004.

PINEDA, E. R., "Chaos in Spain" en *Commonweal*, 9 de octubre de 1936, pp. 551-554.

PLATÓN (SÁNCHEZ-ELVIRA, Rosa M<sup>a</sup>, MAS TORRES, Salvador y GARCÍA ROMERO, Fernando, eds.), *La República*, Madrid, Akal, 2008.

POLNER, Murray y O'GRADY, Jim, *Disarmed And Dangerous: The Radical Life And Times Of Daniel And Philip Berrigan, Brothers In Religious Faith And Civil Disobedience*, Boulder, CO, Westview Press, 1998.

POST, Robert, ed., *Another Cosmopolitanism*, Oxford University Press, 2006.

PROUDHON, Pierre-Joseph, *El principio federativo*, Santa Fe, El Cid Editor, 2004 (*Du Principe fédératif* (en *Oeuvres complètes*, vol. 14), París, Marcel Rivière, 1959).

RAUCHWAY, Eric, *The Great Depression & the New Deal, A Very Short Introduction*, Nueva York, NY, Oxford University Press, 2008.

RAWLS, John, *El derecho de gentes y "una revisión de la idea de razón pública"*, Barcelona, Paidós, pp. 147-148 (*Law of Peoples*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999).

RIVAYA GARCÍA, Benjamín, "Personalismo, democracia cristiana y filosofía del Derecho: Alfredo Mendizábal Villalba" en *Anuario de Filosofía del Derecho XI* (1994), pp. 497-520.

ROHR, John A., *Prophets Without Honor: Public Policy and the Selective Conscientious Objector*, Nueva York, NY, Abingdon Press, 1971.

ROUGEMONT, Denis de, *Federalisme, personalisme, ecumenisme*, Paiporta, Denes, 2010 ("Fédéralisme, personnalisme, œcuménisme" en *Liber amicorum Henri Brugmans. Au service de l'Europe*, Amsterdam, Fondation Européenne de la Culture, 1981, pp. 124-135, et. al.).

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Emilio o De la educación*, Madrid, Alianza, 1998 (*Émile ou De l'éducation*, París, Gallimard, 1995).

RUSSEL, John J., "Catholics and Conscientious Objection" en *The Catholic Mind*, Nueva York, NY, enero de 1971, p. 8.

RYAN, John, *Irish monasticism; origins and early development*, Dublín, The Talbot Press Limited, 1931.

SADA CASTAÑO, Daniel, *Gilbert Keith Chesterton y el distributismo inglés en el primer tercio del siglo XX*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2005.

SÁNCHEZ DURÁ, Nicolás (ed.), *La guerra*, Valencia, Pre-textos, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa, “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos” en *El Otro Derecho*, nº 28, 2002, pp. 59-83.

SAÑA, Heleno, *La derrota de Dios*, Madrid, PPC, 2010.

SARACENI, Guido, *Ospitalità. Un valore giuridico fondamentale*, Padova, CEDAM, 2012.

SCHMITT, Carl, *El concepto de lo político: texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*, Madrid, Alianza, 1998 (*Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlín, Dunker & Humblot, 1991).

SCHUMACHER, E. F. *Lo pequeño es hermoso*, Madrid, Ed. Akal, 2011 (*Small is Beautiful. A Study of Economics as if People Mattered*, Nueva York, NY, Random House, 2011).

SCHUSTER, George, “Some Reflections on Spain” en *Commonweal*, 2 de abril de 1937, pp. 625-627.

SHAUGHNESSY, Gerald, *Has the Immigrant Kept the Faith?*, Nueva York, NY, Macmillan, 1925.

SEN, Amartya, *Desarrollo y libertad*, Madrid, Planeta, 2000 (*Development as Freedom*, Nueva York, NY, Random House, 2011).

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, *Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios (Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos)*, p. 267, edición online:

<http://www.lluisvives.com/servlet/SirveObras/hist/12593394228031524198624/p0000001.htm>, 2014.

SIMAO, Hugo P., “Dom Virgil Michel and the Liturgical Movement in the USA” en *THEO 143 – Liturgy and Spirituality*, 19 de marzo de 2007.

Sin firmar, “Chronique interraciales: Les catholiques et les noirs aux États-Unis” en *Esprit*, abril de 1936, pp. 136-139.

- SINCLAIR, Upton, *La Jungla*, Madrid, Capitan Swing Libros, 2012 (*The jungle*, Nueva York, NY, Signet Classic, 1990).
- SNODGRASS, Mary Ellen, *Civil Disobedience. An Encyclopedic History of Dissidence in the United States*, Armonk, NY, Sharpe Reference, 2009.
- SMITH, Dan, *Atlas de la guerra y la paz*, Madrid, Ed. Akal, 1999 (*The Atlas of War and Peace*, Londres, Earthscan, 2003).
- SMITH, Paul Chaat, *Like a Hurricane: The Indian Movement from Alcatraz to Wounded Knee*, Nueva York, NY, W. W. Norton & Company, 1996.
- SOLARTE RODRÍGUEZ, Mario Roberto, “Guerra justa y resistencia noviolenta: elementos para una narrativa teológica de la violencia y la noviolencia” en *Theologica Xaveriana*, vol. 59, n° 167, 2009, pp. 215-250.
- SORG, Rembert, *Holy Work: Towards A Benedictine Theology of Manual Labor*, Whitefish, MT, Literary Licensing, 2011.
- SPELLMAN, Francis, *What America Means to Me and Other Poems and Prayers*, Nueva York, NY, Charles Scribner’s Sons, 1953.
- STALVEY, Lois Mark, *The Education of a WASP*, Madison, University of Wisconsin Press, 1970.
- STEIN, Edith, *La estructura de la persona humana*, Madrid, BAC, 1998 (*Der Aufbau der menschlichen Person*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1994).
- STEINBECK, John, *Las uvas de la ira*, Madrid, El País, cop., 2002 (*The Grapes of Wrath*, Londres, Penguin Books, 2006).
- STEVENS, Doris, *Jailed for Freedom. American Women Win the Vote*, Troutdale, OR, NewSage Press, 1995.
- TAIBO, Carlos, *En defensa del decrecimiento*, Madrid, Catarata, 2009.
- TAWNEY, Richard Henry, *Religion and the Rise of Capitalism*, Transaction Publishers, New Brunswick, NJ, 1998.
- THOMAS, Mark J. y VISICK, Vernon (eds.) *God and Capitalism. A Prophetic Critique of Market Economy*, Madison, WI, A-R Editions, 1991.
- THOREAU, Henry David, *Walden o La vida en los bosques; Del deber de la desobediencia civil*, Juventud, 2010 (*Walden; Civil Disobedience*, Rockville, MD, Arc Manor, 2007).
- TEICHMAN, Jenny, *Pacifism and the just war: a study in applied philosophy*, Oxford, Basil Blackwell, 1986.

- Madre TERESA de Calcuta, *Mi legado*, México, D. F., Lectorum, 2005.
- TOCQUEVILLE, Alexis de, *La democracia en América*, Madrid, Akal, 2007 (*De la démocratie en Amérique*, Levallois-Perret, Editions Bréal, 2002).
- TOLSTÓI, León, *¿Cuánta tierra necesita un hombre?*, Madrid, Edelvives, 2010.
- *El reino de Dios está en vosotros*, Barcelona, Kairós, 2012.
- TOMÁS de Aquino, *El gobierno monárquico (De Regimine Principum)*, Sevilla, D. A. Izquierdo, 1861.
- *Suma Teológica (Summa Theologiae)*, ed. online: <http://hjg.com.ar/sumat/>, 2014.
- TUTU, Desmond, *Dios tiene un sueño. Una visión de esperanza para nuestro tiempo*, Bogotá, Norma, 2004 (*God Has A Dream: A Vision of Hope for Our Times*, Nueva York, NY, Random House, 2011).
- VERDET, Paul, “Réflexions sur la Louisiane” en *Esprit*, mayo de 1951, pp. 693-705.
- VERDROSS, Alfred, *La filosofía del derecho en el mundo occidental*, México, D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1983 (*Abendländische Rechtsphilosophie*, Viena, Springer-Verlag, 1958).
- VIDAL, Ernesto, “Solidaridad” en ESCOBAR, Guillermo (coord.), *Diccionario iberoamericano de derechos humanos y fundamentales*, edición online: [http://diccionario.pradpi.org/inicio/index.php/terminos\\_pub/view/123](http://diccionario.pradpi.org/inicio/index.php/terminos_pub/view/123), 2014.
- VIOLA, Francesco, “Luci e ombre del principio di sussidiarietà” en *Ragion pratica* 32, junio de 2009, pp. 107-130.
- VITORIA, Francisco de, *Relectio de Iure Belli o Paz Dinámica*, Madrid, C.S.I.C., 1981.
- VIVES, Juan Luis, *Sobre el socorro de los pobres (De subventione pauperum)*, edición online: <http://bv2.gva.es/es/corpus/unidad.cmd?idCorpus=1&idUnidad=11629&posicion=1>, 2014.
- VV.AA., (BALLESTEROS, Jesús, ed.), *Derechos humanos. Concepto, fundamentos, sujetos*, Madrid, Tecnos, 1992.

VV.AA., (CONILL, Jesús, coord.), *Glosario para una sociedad intercultural*, Valencia, Bancaja, 2002.

VV.AA. (MARTÍNEZ, Joan Alfred, MONZON, August y COLOMER, Ana, dirs.), *Soli Deo Gloria. El llegat de Joan Calví (1509-1564) i la construcció de la modernitat*, Publicacions de la Universitat de València, 2012.

VV. AA., “Good Friday Quiet on Madrid Fronts” en *The New York Times*, 27 marzo 1937, p. 7.

- “Open Letter to Spanish Hierarchy’s Recent Views of War”, 4 de octubre de 1937, p. 12.

VV. AA., *Thérèse de Lisieux: sa vie, son message*, París, Médiaspaul Editions, 1997.

VV. AA., *New Catholic Encyclopedia*, Detroit, MI, Gale, 2003.

VV.AA., *Bishops’ Program for Social Reconstruction*, 1919, edición online: <http://www.stthomas.edu/cathstudies/cst/aboutus/bishopsprogram.html>, 2014.

WALZER, Michael, *Guerras justas e injustas: un razonamiento moral con ejemplos históricos*, Barcelona, Paidós, 2001 (*Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, Nueva York, NY, Basic Books, 2006).

WARD, Louis B., *Back to Benedict*, Detroit, MI, Our Faith Press, 1938.

WEBER, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Alianza, 2001 (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tubinga, Mohr, 1988).

WEIL, Simone, *Pensamientos desordenados*, Madrid, Trotta, 1995 (*Pensées sans ordre concernant l’amour de Dieu*, París, Gallimard, 1962).

- *A la espera de Dios*, Madrid, Trotta, 2000 (*Attente de Dieu*, París, Fayard, 1966).
- *Escritos de Londres y últimas cartas*, Madrid, Trotta, 2000 (*Écrits de Londres et dernières lettres*, París, Gallimard, 1957).
- *La condición obrera*, Madrid, Trotta, 2014 (*La Condition ouvrière*, París, Gallimard, 2002).

WICKER, Brian, ed., *Studying War – No More? From Just War to Just Peace*, Grand Rapids, MI, William B. Eerdmans Publishing Company, 1994.

WINKLER, Allan M., *Home Front U.S.A. America during World War II*, Wheeling, IL, Harlan Davidson, 2012.

WITTNER, Lawrence S., *Rebels Against War: The American Peace Movement, 1941-1960*, Nueva York, NY, Columbia University Press, 1969.

WOOLF, Virginia, *Tres Guineas*, Barcelona, Lumen, 1983 (*Three Guineas*, Boston, MA, Houghton Mifflin Harcourt, 2006).

- *Una habitación propia*, Barcelona, Seix Barral, 2008 (*A Room of One's Own*, Londres, Penguin Books, 2004).

WOOLNER, David y KURIAL, Richard G. (ed.), *FDR, The Vatican, And the Roman Catholic Church in America, 1933-1945*, New York, Palgrave Macmillan, 2003.

WORSTER, Donald, *Dust Bowl: The Southern Plains in the 1930s*, Oxford University Press, 2004.

ZAGREBELSKY, Gustavo y MARTINI, Carlo Maria, *La exigencia de justicia*, Madrid, Trotta, 2006 (*La domanda di giustizia*, Turín, Einaudi, 2003).

ZAHN, Gordon C., *In Solitary Witness: The Life and Death of Franz Jägerstätter*, Springfield, IL, Templegate Publishers, 1986.

## **6. Material audiovisual consultado:**

Película sobre Dorothy Day: *Entertaining Angels* (dir. Michael Ray Rhodes, 1996).

Documental sobre Dorothy Day: *Don't Call Me a Saint* (dir. Claudia Larson, 2006).

Reportaje sobre Dorothy Day y el movimiento *Catholic Worker: The Life of Dorothy Day*, 2013. <http://www.pbs.org/wnet/religionandethics/?p=14669>, 2014.

Perfil biográfico de Dorothy Day, publicado por *Catholic News Service: Who is Dorothy Day?*, 2012. <http://www.youtube.com/watch?v=CphJLmS8-Fc&list=UUDfNrxA5dMp0co1siQOLrjg&feature=share&index=458>, 2014.

Entrevista realizada a Dorothy Day en el programa *Christopher Closeup* en 1971, <http://youtu.be/1ZOOWZTaFNA>, 2014.



Entrevista realizada a Dorothy Day por Hubert Jessup en 1974, <http://youtu.be/oDkv2ULYSXA>, 2014.

Película sobre Ammon Hennacy, Dorothy Day y otros activistas contra la guerra y las armas nucleares: *A Peace of the Anarchy: Ammon Hennacy and Other Angelic Troublemakers*, <http://youtu.be/SM3N2iDIOF0>, 2014.

Charla impartida por Martha Hennesy (nieta de Dorothy Day): *The Life and Spirit of Dorothy Day Today* parte 1: <http://youtu.be/Htu6ADWs5tQ>; parte 2: <http://youtu.be/Z7ISKNzMRtw>, 2014.

Película *An Act of Conscience* (dir. Robbie Leppzer, 1997).

Película *Bloodmoney: The Business of Abortion* (dir. David K. Kyle, 2010).

Película *Cesar Chavez. An American Hero* (Dir. Diego Luna, 2014).

## **7. Material online:**

Portal de información biográfica sobre Dorothy Day, Peter Maurin y el movimiento *Catholic Worker*, así como base de datos de artículos y libros: <http://catholicworker.org/>.

*Oxford English Dictionary*: <http://www.oxforddictionaries.com/>.

Diccionario de la Real Academia Española: <http://www.rae.es/>.

Revista *America*: <http://www.americamagazine.org/>.

Revista *Christian Century*: <http://www.christiancentury.org/>.

Revista *Commonweal*: <https://www.commonwealmagazine.org/>.

Página oficial del *American Indian Movement*: <http://www.aimovement.org/>.

Página oficial del *Congress of Racial Equality*: <http://www.core-online.org/>.

Página oficial de la revista *Esprit*: <http://www.esprit.presse.fr/>.

Página oficial de la asociación *Fairtrade International*: <http://www.fairtrade.net/>.

Página oficial de la *Fellowship of Reconciliation*: <http://forusa.org/>.

Página oficial del Instituto Social del Trabajo de Valencia:  
<http://www.isotrabajo.org/>.

Página oficial del sindicato *Industrial Workers of the World*:  
<http://www.iww.org/>

Página oficial de la Juventud Obrera Cristiana: <http://www.joc.es/>.

Página oficial de la comunidad Koinonia:  
<http://www.koinoniapartners.org/index.html>, y de *Habitat for Humanity*:  
<http://www.habitat.org/>.

Página oficial de la *National Association for the Advancement of the Colored People*: <http://www.naacp.org/>.

Página oficial de la *Southern Christian Leadership Conference*:  
<http://www.nationalsclc.org/>.

Página oficial de *Planned Parenthood*: <http://www.plannedparenthood.org/>

Página oficial del Trabajador Católico de Houston, TX:  
<http://spanish.cjd.org/>.

Página oficial del sindicato *United Farm Workers of America*:  
<http://www.ufw.org/>.

Página oficial de la Conferencia Episcopal de EEUU: <http://www.usccb.org/>.

Página oficial de documentos papales (encíclicas, cartas apostólicas, etc):  
[www.vatican.va/offices/papal\\_docs\\_list\\_sp.html](http://www.vatican.va/offices/papal_docs_list_sp.html).

Página oficial de la *War Resisters League*: <https://www.warresisters.org/>.