

MUJERES EN LA TRANSICIÓN DE LA IGLESIA HACIA LA DEMOCRACIA: AVANCES Y DIFICULTADES

Mónica Moreno Seco¹

Introducción: el despegue desde una perspectiva de género

La evolución de las mujeres católicas en el franquismo, de bastiones del nacional-catolicismo a defensoras de la democracia, presenta múltiples y sugerentes facetas. Continuando con las propuestas y primeras hipótesis expuestas en trabajos anteriores,² este texto pretende ser más una invitación a la reflexión y a emprender nuevas investigaciones, que un discurso definitivo y cerrado. Se conjugará un enfoque interno, centrado en la propia transición de la Iglesia, con su proyección sociopolítica hacia la democracia, en un sentido amplio. No puede olvidarse que el alejamiento de algunos sectores católicos respecto del régimen franquista empieza siendo social y pronto se convierte en político.³ Aunque en el contexto de profunda transformación social de los años sesenta y setenta del siglo XX destaca la irrupción de las mujeres como actores sociales destacados, el proceso de evolución de la Iglesia, replanteamiento de sus relaciones con la sociedad y despegue político de la dictadura no ha sido analizado en clave de género.⁴ Por ello, creemos necesarios analizar e interpretar la evolución de religiosas y seglares hacia nuevas prácticas y valores comprometidos, que contribuyó a la difusión de principios progresistas y democráticos y, con más limitaciones, a un avance en la Iglesia hacia posiciones menos je-

rárquicas y más independientes del poder político. Todo ello favoreció, en última instancia, un aprendizaje democrático y la consolidación de la democracia en nuestro país.

El protagonismo femenino en la transición de la Iglesia y en su alejamiento del régimen, entendido como un proceso sociopolítico, no se limita a la militancia en sindicatos y partidos, sino que incluye la participación en el desarrollo de una nueva cultura asociativa y en nuevas prácticas de ciudadanía que formaron parte del desarrollo de un tejido social básico en el cambio político a la democracia.⁵ Además, puede hablarse de una deslegitimación social y simbólica de la dictadura por parte de estas mujeres, que rompieron con el discurso de domesticidad y sumisión femeninas, promoviendo así un cambio de valores hacia postulados más igualitarios.

Se parte de la premisa de que las católicas de los años sesenta y setenta no son meras receptoras pasivas del discurso religioso, sino actores religiosos con inquietudes y reflexiones propias.⁶ Reinterpretaron la doctrina y las normas religiosas para conjugar fe y compromiso, religiosidad y defensa de una mayor libertad y justicia, lo que suponía romper con la identificación entre catolicismo y dictadura, y replantear el funcionamiento interno de la Iglesia. Pero en un contexto como el franquista también significaba cuestionar la imagen simbólica de la mujer, adscrita al conserva-

EXPEDIENTE

durismo católico, construyendo una nueva identidad católica femenina adscrita a valores y principios progresistas.

Para adentrarnos en este complejo proceso de cambio, aunque se mencionen la destacada evolución de las Mujeres de Acción Católica o las estudiantes, nos centraremos en especial en colectivos menos conocidos, como obreras, religiosas y comunidades de base. Algunas de las hipótesis que barajaba en anteriores publicaciones en torno a estos grupos parecen confirmarse, pero, como se verá, es un campo abierto a nuevos estudios y análisis. La evolución de muchas católicas hacia un mayor compromiso se abordará, por tanto, desde la pluralidad que resulta del cruce de categorías como la clase social, la generación o su condición en la Iglesia (religiosa/seglar). Si ya se admite el pluralismo del catolicismo bajo el franquismo, en especial en la base, todavía sigue perviviendo un estereotipo de mujer católica —en singular—, conservadora, con poca cultura religiosa e interesada por la moral y las manifestaciones externas de la religión. Bajo esta imagen, las mujeres católicas pierden su individualidad y heterogeneidad, se desdibuja una realidad caracterizada por la variedad de formas de vivir el catolicismo. Si bien los sectores de la Iglesia —mujeres y hombres— que deseaban abiertamente un cambio político eran minoritarios, su importancia radica fundamentalmente en la intensa actividad que desplegaron, en los numerosos campos de acción que abarcaron y en la ruptura simbólica con el poder, que les llevó a colaborar con militantes comunistas y de extrema izquierda.

La introducción de una perspectiva de género en el estudio del despegue de la Iglesia supone, por tanto, recoger las experiencias y voces femeninas en este proceso, recordar que *también* hubo mujeres. Pero asimismo, en segundo lugar, preguntarse en qué se diferenciaron de las actuaciones y discurso masculinos, y, por último, analizar cómo fueron las relaciones entre hombres y mujeres católicos

en un contexto político, eclesial y social que partía de presupuestos muy tradicionales de género.

En este sentido, junto con la demanda de una mayor justicia social y la extensión de las libertades en España, estas católicas reclamaron, con mayor o menor intensidad, que las mujeres fueran incluidas en este proceso de construcción democrática, es decir, reivindicaron una ciudadanía plena para las mujeres, en la sociedad y también dentro de la propia Iglesia. Esta circunstancia hizo que contribuyeran al desarrollo del movimiento feminista, que vivió su etapa dorada en la transición a la democracia.

Por otra parte, la actividad de estas mujeres resulta poco visible porque se enfrentó a numerosos obstáculos y limitaciones derivados de su condición femenina. A la resistencia de la jerarquía ante el compromiso o la represión de la dictadura hacia las luchas sociales, que afectaban a todos los cristianos comprometidos, deben añadirse los mensajes contrarios a la actividad pública de las mujeres, tanto del régimen político como de las autoridades eclesásticas. No puede olvidarse, tampoco, que en la cultura política de la izquierda del momento, a pesar de una retórica igualitaria, se relegaban las demandas de las mujeres a la futura llegada del socialismo. Y por último debe subrayarse la multiplicación de sus obligaciones —domésticas y familiares, profesionales, de militancia—, que repercutía negativamente en su asistencia a reuniones y movilizaciones, su formación religiosa e ideológica o su promoción interna en las organizaciones mixtas.

Con el objetivo de reflexionar sobre las relaciones de género en este proceso, puede ser interesante detenernos en las fórmulas de negociación entre laicas y sacerdotes, entre religiosas y jerarquía eclesástica, más allá de estereotipos sobre la sumisión femenina al clero. Por otro lado, la convivencia con sus compañeros de militancia o con los miembros de órdenes religiosas masculinas se vio marcada

por la segregación por sexos en las organizaciones de Iglesia, que les permitió desempeñar tareas de responsabilidad de forma autónoma en sus propios colectivos, para más adelante colaborar con los varones y, en el caso de las laicas, integrarse en organizaciones mixtas. No obstante, lo cierto es que su labor fue poco valorada por el clero masculino y, durante un tiempo, por los propios militantes cristianos varones.

Las mujeres en la renovación de la Iglesia

Desde la sociología, Díaz-Salazar habla del desarrollo de un nuevo sujeto católico en esta época, con una nueva cultura religiosa y una nueva cultura política.⁷ Desde la perspectiva que nos interesa, habría que añadir una nueva cultura de las relaciones de género. Los actores del cambio religioso en opinión de este autor son: obreros, sacerdotes, intelectuales, universitarios, profesionales, campesinos y un sector de los obispos.⁸ Este análisis podría ampliarse con la incorporación de las mujeres como actrices del cambio religioso, pues, lejos de la sumisión a los dictados de la jerarquía, estas mujeres elevaron su voz con ideas alternativas y contrarias a las de la Iglesia oficial. El debate en torno a la «promoción» de la mujer y su situación en la Iglesia, abierto por las tesis de Juan XXIII y el Vaticano II sobre la igualdad entre los sexos en la sociedad —que no en la Iglesia—, adquirió una dimensión nueva cuando las católicas empezaron a hacer oír su voz, en un proceso de aprendizaje que les condujo a la demanda de una ciudadanía plena en la Iglesia y en la sociedad española.

Entre las seglares, la Acción Católica se convirtió en un espacio de reflexión y acción abierto a las mujeres.⁹ La transformación experimentada por las Mujeres de Acción Católica desde finales de los años cincuenta hacia una mayor autonomía dentro de la Iglesia —frente a la jerarquía y a los Hombres de AC—, la demanda de mayor justicia social y la

defensa de reivindicaciones feministas ha sido abordada por textos testimoniales de gran valor¹⁰ y análisis historiográficos.¹¹ Una evolución que por primera vez en la trayectoria de la organización le condujo a romper con la jerarquía eclesiástica al negarse a someterse a sus dictados en la crisis de 1966,¹² y con el régimen franquista, de quien habían dejado de ser elementos de apoyo desde 1958, con su reorientación hacia un compromiso social.¹³ Sus actividades tuvieron además una proyección social importante, con la creación de los Centros de Cultura Popular, la difusión de nuevos valores democráticos entre mujeres de clase media y la formación de dirigentes y militantes políticas. No obstante, el alcance y envergadura de esta transformación se podrá perfilar de una forma más definida con estudios locales o sobre las trayectorias vitales de dirigentes y militantes.

Por el contrario, sobre las Jóvenes de Acción Católica hay muy poco escrito. Al parecer, frente al dinamismo de la rama juvenil masculina en el proceso de especialización del apostolado, en JEC (estudiantes), JIC (profesionales), JARC (ambiente rural) y JOC (obreros), las Jóvenes sólo se incorporaron a dicha novedad a partir de 1961, forzadas por la jerarquía. No obstante, la colaboración entre grupos masculinos y femeninos fue creciente y llegó a plantearse la creación de un solo movimiento, pero la crisis de 1966 impidió culminar el proceso.¹⁴ Todo ello está pendiente de un estudio en profundidad.

Entre los estudiantes, por otra parte, podría investigarse la presencia de mujeres no sólo en JEC sino también en FECUM. Esta organización, que provenía de las Congregaciones Marianas inspiradas por los jesuitas y tuvo una cierta importancia entre los universitarios, evolucionó hacia un creciente compromiso, con actos formativos y culturales en que participan los teólogos y pensadores católicos más progresistas del país. A principios de los sesenta se incorporaron algunas mujeres, como

Francisca Sauquillo, Pilar Lucendo —que asistió al III Encuentro Mundial de Apostolado Seglar en Roma en 1967—, Ángeles Navarro, Teresa Rodríguez de Lecea —que se entrevistó con Pedro Arrupe en Roma en 1975, junto con otro compañero—, Clara Thomas y otras.¹⁵ También sería necesario preguntarse por la participación de las católicas en el movimiento estudiantil, sus contactos con los comunistas, las relaciones de género, su posible evolución ideológica, etc. Otro ámbito interesante de análisis puede ser la presencia de mujeres en las Comunidades de Vida Cristiana, herederas de las Congregaciones Marianas.

Aunque la trayectoria de los movimientos apostólicos obreros, HOAC y JOC, cuenta con estudios destacados,¹⁶ la participación de las mujeres en ellos empieza a ser conocida gracias a algunos trabajos locales, fundamentalmente. Estas investigaciones aluden al mayor dinamismo de las organizaciones femeninas en algunas diócesis.¹⁷ Los testimonios orales revelan el significado y la intensidad del compromiso para las militantes obreras cristianas: para Isabel Berenguer, jocista, «el compromiso social era vivirlo en tu propia carne».¹⁸ Eran conscientes de que con su militancia estaban rompiendo con los moldes de género y de que disponían de una autonomía novedosa: «una reacción de ser protagonistas. Asumir un protagonismo que mai no l'havien tingut, anar a reunions, prendre la paraula. Realment érem nosaltres les protagonistes del nostre moviment».¹⁹ Como concluye Martínez Hoyos para la JOCF, su aportación más importante fue el simple hecho de existir y de ser un espacio en que las jóvenes asumieron un protagonismo insólito en una sociedad como la franquista.²⁰

Otro elemento al que hasta ahora se había prestado poca atención fueron las relaciones institucionales con la jerarquía y con las organizaciones masculinas, que no se desarrollaron en términos de sumisión, sino desde la demanda del respeto a su autonomía. Ello supuso la aparición de enfrentamientos con el episcopa-

do y de celos ante la posible anulación por parte de la HOAC y la JOC masculinas, aunque la colaboración con ellas en campañas y movilizaciones era frecuente: «Havia una certa por per part de les dones a ser absorbides pels homes i a no pintar res. Quan no ens tenien en compte dèiem: 'eh, que nosaltres estem aquí'»; «la JOC masculina i la JOC femenina tenien un cert antagonisme per la prevalença que volien tenir els nois, volien ser els qui manessin en tot».²¹ En el mismo sentido, los testimonios reflejan las resistencias de los jocistas y hoacistas varones a la participación en igualdad de condiciones de sus compañeras. Según Antoñita Berges, «en la propia HOAC al principio los hombres eran tan machistas como todos los demás. Esto ha ido cambiando mucho y creo que en gran parte por la acción de las mujeres».²² Su independencia y un comportamiento que no se ajustaba a los estereotipos tradicionales de género derivaban en descalificaciones, pues se les acusaba de poco femeninas.²³

La confluencia de las secciones masculinas y femeninas de HOAC y JOC no fue sencilla, en especial en la primera, en que pervivió una HOACF segregada pero minoritaria, pero éste es un aspecto abierto a futuros análisis e interpretaciones. En las organizaciones mixtas, se procuraba que las responsabilidades fueran compartidas por hombres y mujeres,²⁴ aunque no sin dificultades: «Quan em van fer presidenta em van dir que ho havia d'agafar amb responsabilitat, sense complexes, sense pors, i demostrant que les dones també érem capaces de portar dignament aquestes responsabilitats».²⁵ La militancia femenina, además, se veía dificultada por las presiones familiares —de padres, novios o maridos—, que les obligaban a asumir las tareas domésticas o les sometía a un mayor control de movimientos.²⁶

Por otra parte, su preocupación por la discriminación de las mujeres en el trabajo y en la sociedad fue creciendo con el tiempo. En los primeros años asociaban el trabajo de la mujer a unas determinadas características fe-

meninas o defendían unas relaciones familiares tradicionales, pero también eran partidarias de una participación activa de las mujeres en la sociedad. Progresivamente fueron tomando conciencia de los problemas específicos de las obreras y empezaron a reclamar igual salario por igual trabajo, hasta la adopción de tesis feministas a principios de los setenta.²⁷ En fin, el desarrollo de nuevas investigaciones arrojará más luz sobre éstos y otros aspectos, como el papel que desempeñaron estas mujeres en los encuentros con marxistas y opositores al franquismo o su presencia en otras organizaciones, como las Vanguardias Obreras.

Un ámbito de estudio absolutamente desconocido es la evolución de las congregaciones e institutos religiosos femeninos en esta etapa de cambio de la Iglesia y la sociedad españolas. Avanzamos algunas cuestiones e ideas, para demostrar que, como intuíamos,²⁸ muchas religiosas participaron de forma intensa en el debate sobre la crisis del clero, en la adaptación de la Iglesia a la sociedad moderna y en la orientación social y comprometida de algunos sectores del catolicismo. Aunque su alejamiento de los centros de poder eclesiástico, su actividad entre sectores pobres y marginados, y la visión estereotipada de la religiosa –ignorante, sumisa– les relega a un segundo plano en la atención de los investigadores, su estudio es necesario si se quiere profundizar en la actuación sociopolítica de la Iglesia y en su despegue de la dictadura. Elementos como la renovación y adaptación de las órdenes femeninas a la doctrina del Vaticano II, el impacto en ellas de la secularización social y el compromiso temporal, o los cambios experimentados en la identidad femenina religiosa pueden abrir nuevos caminos de interpretación de este proceso que estamos analizando.

El Vaticano II también llegó a las religiosas y, como el resto del clero, entraron en una época de renovación y crisis.²⁹ Pero ¿qué distinguió la evolución de las congregaciones e institutos femeninos? En primer lugar, no exis-

tían muchos foros de debate público en los que las religiosas pudieran expresar sus opiniones. En jornadas y congresos los documentos conciliares eran comentados y explicados por clero masculino, desde posiciones paternalistas, lo cual demuestra su desconfianza ante la supuesta escasa preparación de las religiosas. Así, en una asamblea sobre la renovación y adaptación de la vida religiosa convocada en 1965 por las religiosas, sólo intervinieron religiosos y no hubo espacio para el diálogo.³⁰ Las publicaciones sobre las «nuevas» religiosas son traducciones³¹ o textos de clérigos. No obstante, en encuestas sociológicas y en la prensa religiosa se levantaban algunas voces moderadas y otras muy críticas, defensoras de distintos ritmos en las reformas, lo cual se vería confirmado con el recurso a los testimonios orales. En consecuencia, hubo un debate interno protagonizado por las religiosas sobre las novedades eclesiales y sociales que más les afectaban, con propuestas a veces muy avanzadas, como veremos a continuación.

En la encuesta realizada para preparar la Asamblea conjunta de obispos y sacerdotes de 1971 participaron 1645 religiosas. Al analizar con detalle sus respuestas, se comprueba que, si bien en general muestran prudencia ante los cambios, existe un sector que los abraza con entusiasmo; además, a pesar de la imagen que les retrata como contrarias a las novedades, en ocasiones los religiosos se muestran más tradicionales que ellas. Una gran mayoría cree que las transformaciones que experimenta la Iglesia y el clero son beneficiosas (87,4%) y un 32,8% opina que el presbítero debe evangelizar implicándose en problemas políticos o sociales –frente a un 27,1% de religiosos–. Sobre sus preferencias políticas, es cierto que un 39,9% se decanta por el régimen franquista y un 26,5% no responde, pero tampoco podemos olvidar a un 10,4% que se identifica con los movimientos obreros y un 9% con el socialismo.³² La evolución de las religiosas resulta patente en otra encuesta de 1977, que recoge propuestas

como el compromiso, la corresponsabilidad, la denuncia de la injusticia social y la opresión, o la disposición a dejar formas de apostolado anticuadas, junto a otras contestaciones más tradicionales.³³

Como para sacerdotes y religiosos, la promoción del laico por parte del Concilio supuso la necesidad de replantear la especificidad de la vida religiosa consagrada y una cierta confusión y crisis de identidad: «Muchas religiosas se preguntan si tiene sentido la vida religiosa».³⁴ Además, en el caso de las órdenes de vida activa, el cuestionamiento es mayor ante la profesionalización de las actividades asistenciales, sanitarias y educativas a las que se dedicaban, con una creciente intervención del Estado en la creación de centros y una progresiva incorporación de seglares con una buena preparación técnica. Sin embargo, algunas religiosas creen que no hay que lamentar la pérdida del monopolio en esos terrenos porque es un avance de la justicia en el campo social y demandan una preparación técnica de las religiosas y una competencia profesional en sus actividades,³⁵ sin dejar de recordar que lo esencial de su vida es su testimonio religioso. En ocasiones se plantea la posibilidad de trabajar en organismos educativos, sanitarios o asistenciales públicos, fuera de sus propias congregaciones.

La preocupación por los problemas sociales es creciente y se alude a las «injusticias sociales, laborales, profesionales, que dan lugar a toda clase de atropellos, antagonismo y violaciones».³⁶ Alguna religiosa recomienda que las monjas abran sus campos de acción y que emprendan, entre otros, la promoción de la mujer adulta, las comunidades eclesiales de base, el apostolado en el turismo, ocio, migraciones, etc., terrenos en que surgieron experiencias pioneras. Otras reclaman que se intensifique el contacto con los seglares, para escuchar, comprender y aprender de ellos. Desde la CONFER femenina, un organismo oficial propio, se insiste en la necesidad de

mantener la comunión con las incertidumbres de la sociedad, la lucha por la promoción humana y la justicia, y principalmente llevar a los hombres la paz, el amor y la unidad, como signo de reconciliación.³⁷ Pero también se llega a plantear la posibilidad de implicarse en movilizaciones y protestas ante las dificultades estructurales, como hace Cecilia Collado: «el carácter religioso del profesional no puede atenuar esta exigencia, sino hacerla más libre para comprometerse a favor de la justicia y la fraternidad entre los hombres».³⁸

Los votos de pobreza y obediencia fueron replanteados en términos de servicio y diálogo. M^a Teresa Ruiz-Prados critica abiertamente el clasismo de algunas órdenes.³⁹ Para Blanca Prado, la sociedad actual exige el testimonio de pobreza de las órdenes y de las religiosas, que supone carencia de bienes materiales, pero también saber compartir y ejercer responsabilidades.⁴⁰ María Luisa de la Arena, que fue secretaria de la CONFER, cree que las encargadas de las comunidades deben ser capaces de escuchar y dialogar, debe desaparecer el autoritarismo «si se han de formar mujeres responsables, conscientes, que sepan hacer uso de su voluntad» y debe darse espacio a la iniciativa.⁴¹ Alguna voz reclama mayor independencia respecto a la propia CONFER y a las superiores.⁴² Sin embargo, por lo que sabemos hasta ahora, no sucedió así con el voto de castidad, que no fue cuestionado, a diferencia de algunas opiniones —muy minoritarias— en defensa de un celibato opcional para los sacerdotes.

Un aspecto que aparece con frecuencia en el discurso de las religiosas es su revalorización como elementos integrantes de la Iglesia. Algunas reafirman explícitamente sus capacidades y reclaman que desaparezca el trato paternalista del clero y se establezcan relaciones de género más equilibradas en la institución eclesial. Pilar Moriones utiliza la ironía cuando afirma que el Concilio y el Papa, «debe ser la primera vez en la historia», ha considerado a las re-

ligiosas como personas adultas, «capaces de pensar por cuenta propia». ⁴³ Incluso a veces se utiliza un lenguaje abiertamente feminista, como en el caso de Cecilia Collado, quien se pregunta: «¿Somos bastante conscientes de nuestra igualdad de derechos con el hombre? [...] ¿Encontramos aún normal la diferencia de libertad de acción entre las mujeres y los hombres consagrados?». Considera que «aún estamos a tiempo de sumarnos al anhelo de promoción de la mujer en la Iglesia, rompiendo el círculo vicioso que alimenta el infantilismo de la religiosa y su dependencia excesiva del mundo de los religiosos». ⁴⁴ También otras religiosas creen que «el ritmo de promoción de la mujer en la Iglesia es mucho más lento que en la vida civil». ⁴⁵

En relación con ello, las demandas de una mayor coordinación con obispos y párrocos para colaborar en la pastoral son constantes, lo que también refleja un cambio de actitud sobre sus responsabilidades. En la encuesta de 1969, el 74,8% de las religiosas es partidaria de participar en tareas sacerdotales, mientras que sólo lo acepta el 40,9% de religiosos y un 42,5% de integrantes de movimientos apostólicos y de la población en general. ⁴⁶ M^a Jesús Jurado afirma que deben hacerlo desde su específica vocación, no «como meras obreras de suplencia», en sustitución de los sacerdotes; comenta que existen casos de parroquias confiadas a comunidades de religiosas que desempeñan todas las labores, excepto las propiamente sacerdotales. ⁴⁷ Aunque es un aspecto que queda abierto a la investigación, parece que en los años sesenta y setenta todavía las demandas de ordenación sacerdotal de las mujeres eran poco numerosas en España. ⁴⁸

Junto con este debate, resulta también importante conocer mejor cómo se llevó a cabo la adaptación de las congregaciones femeninas a la doctrina del Vaticano II, en asambleas y capítulos generales que emprendieron las reformas de los reglamentos de cada orden. Por otra parte, el impulso conciliar supuso

una mayor coordinación entre las religiosas. La Sección de Religiosas de la CONFER (Confederación Española de Religiosos), que publicó documentos y convocó asambleas y cursillos sobre el Concilio, ⁴⁹ se convirtió en organismo autónomo en 1968: «este paso trascendente abrió un campo nuevo a las religiosas». ⁵⁰ La CONFER femenina agrupaba a las Superiores Mayores de las religiosas españolas y estuvo presidida en esos años por María Fernanda Meseguer, religiosa de Jesús María, y María Jesús Madrazo, franciscana misionera de María. Entre sus objetivos se encontraba promover una mejor formación de las monjas, estudiar su adaptación al mundo y contribuir al apostolado apoyando las iniciativas de las religiosas y estableciendo una coordinación con los obispos. ⁵¹

Por otro lado, la existencia de un organismo que sirviera de portavoz de los intereses de las religiosas permitió que, con limitaciones, su voz fuera escuchada por la jerarquía y se establecieran relaciones de mayor igualdad con los religiosos. En este sentido, se consiguió que la presidenta de la CONFER fuera admitida a las sesiones de la Conferencia Episcopal cuando se trataban temas que interesaban a las religiosas y en alguna ocasión tomó la palabra, por ejemplo para solicitar una mayor integración en la pastoral diocesana y la selección de sacerdotes relacionados con las religiosas. ⁵² En 1974, hubo un encuentro con obispos, en el que representantes de la CONFER les hicieron llegar sus inquietudes y demandas y en que se observa su evolución hacia mayores cotas de autonomía. Afirman que están redescubriendo su propia identidad en términos de representatividad y participación activa, no sólo de disponibilidad y servicio. Reclaman mayor formación sobre la vida religiosa en los seminarios, «participación a las mismas religiosas en la elección de los capellanes, confesores, etc.», ocupar el cargo de Visitadoras de Religiosas y que las decisiones que afectan a las religiosas en la acción pastoral sean tomadas

conjuntamente por el obispo y las superiores mayores.⁵³ En cuanto a las relaciones con los religiosos, en alguna ocasión se afirma que se desea trabajar con ellos, pero preservando cada uno su autonomía, entre otros motivos porque «los signos de los tiempos lo señalan con la promoción de la mujer.⁵⁴

La CONFER, que era portavoz oficial de las religiosas, en el terreno político mantuvo una posición de prudencia, que no obstante evoluciona con el tiempo. Ante la muerte de Franco y la proclamación de Juan Carlos como rey, se limita a reproducir en su revista algunas opiniones sobre el dictador —figura excepcional, consagrado al servicio a España— y la nueva etapa que comienza, que se desea sea un reino de paz libre y justa en que todos puedan crecer y realizarse.⁵⁵ En 1977 parece que la apuesta por el régimen democrático era más abierta, cuando afirmaba que en ese momento político «estamos obligadas a desenmascarar situaciones ambiguas con actitudes evangélicas natas»,⁵⁶ Pero estas pinceladas requieren un estudio más exhaustivo, que incluyan las opiniones de las religiosas, no sólo de las instituciones, y que contribuyan a esclarecer la participación de este colectivo en el alejamiento católico del franquismo.

Las Federaciones de la CONFER más importantes eran la FERE, de religiosas de la enseñanza, la FERS, de sanitarias, y la FERAS, de apostolado social. Las religiosas dedicadas a la enseñanza⁵⁷ experimentaron un importante cuestionamiento interno y serias dificultades por la profesionalización que impulsó la Ley General de Educación de 1970 y por problemas internos —secularizaciones y carencia de vocaciones, rechazo de la vocación puramente docente «bien porque los Colegios ofrecen una imagen anclada en el pasado, bien porque la estructura carece de flexibilidad para dar respuestas nuevas»—. En 1974 llegan a preguntarse si son necesarios los colegios religiosos, si deben ser neutros o cerrar sus puertas a aquellos que no acepten la ideología del centro,

si se deben mantener al margen de los cambios o comprometerse en el mundo en que viven e introducir a las alumnas en ese compromiso.⁵⁸ En el mismo sentido, una de las novedades que se introdujeron en los colegios de religiosas fue el fin de la separación entre alumnas de pago y gratuitas. La presidenta de la CONFER trasladó sus inquietudes a la Conferencia Episcopal, demandando más atención por parte de los obispos y que se permitiera a las religiosas impartir la asignatura de religión.⁵⁹

También las religiosas sanitarias se replantearon su función, ante la dicotomía entre la atención material a los enfermos, que requería mucho tiempo y estudios, y la espiritual, que creían necesaria pero difícil de llevar a la práctica. Le piden a los obispos mayor orientación y mayor coordinación en la pastoral sanitaria. Sin embargo, las representantes de la FERAS mantienen un discurso más conservador y sumiso frente a la jerarquía, a quienes preguntan «¿cuál debe ser nuestra postura ante los problemas del barrio cuando solicitan nuestra colaboración en los conflictos socio-laborales?», aunque reconocen que las religiosas jóvenes prefieren una acción social más directa.⁶⁰ La profesionalización de la acción social religiosa se ve favorecida con la creación de las Escuelas de Asistentes Sociales, en su mayor parte confesionales. No obstante, debe estudiarse con mayor atención la creciente acción social de las religiosas y el surgimiento de Institutos Seculares dedicados a un apostolado muy comprometido.

¿Cómo se vieron afectadas por el Vaticano II las órdenes contemplativas? En este caso es todavía más difícil encontrar testimonios directos de mujeres. Las reflexiones sobre la vida de clausura en un mundo en proceso de secularización obedecen a voces masculinas y reflejan la diversidad de posturas del clero español del momento. Según José Ignacio Zubano, la verdadera contemplación no es huída del mundo, sino que debe estar «insertada en la realidad y en la historia que nos ha de

llevar a colaborar en la cabeza del progreso de la sociedad». ⁶¹ Sin embargo, para Gerardo Escudero la vida en los conventos necesita una profunda renovación, no en las prácticas externas sino en el ímpetu de la dedicación a la soledad, silencio, oración y penitencia; no obstante también defiende una mejor formación de las novicias y religiosas y más espacio para la propia iniciativa. ⁶² No contamos con las opiniones de las religiosas de clausura, pero lo cierto es que las vocaciones descendieron de forma acusada, entre otros motivos por la preferencia por la pastoral activa y, según Castor Apráiz, por un afán de renovación «ultra-conciliar» entre las religiosas. ⁶³

La repercusión de todos estos cambios en la forma de vida y de apostolado de las religiosas españolas fue muy amplia y profunda, pero requiere más investigaciones. Además de la simplificación y modernización de los hábitos, se eliminaron normas de vida anticuadas, se introdujo con mayor o menor éxito el diálogo, se impulsó una formación profesional pero también teológica y humana, etc. En todo este proceso se llevaron a cabo algunas experiencias pioneras —nuevas formas de vida comunitaria, inserción entre los pobres, fraternidades de oración y de trabajo—, motivadas por una exigencia evangélica y sobre todo un deseo de evangelización desde la pobreza. ⁶⁴ Como se observa, el replanteamiento doctrinal impulsado por el Vaticano II dio lugar a un creciente compromiso entre algunos colectivos de religiosas. Tamayo, que es uno de los pocos autores que les presta atención, recuerda su abandono de conventos para encarnarse en los barrios y su salida de los colegios de elite para pasar a fábricas o colegios de barrio. ⁶⁵

Estas novedades provocaron tensiones y conflictos internos, que empiezan a conocerse para los sacerdotes seculares, pero es todavía un campo ignoto para las órdenes religiosas y en especial para las femeninas. La división de opiniones ante el carácter, envergadura y ritmo de la renovación de la vida religiosa dividió

al clero femenino. Un sector moderado criticaba, como expresaba María Luisa de la Arena, los experimentos que pueden «crear confusiones y desórdenes en los Institutos, que sean causa de escándalo» y creía que la consagración religiosa no debía aparecer subordinada a la actividad apostólica. ⁶⁶ Sin embargo, otro rechazaba el temor a los riesgos y afirmaba que «el sentido crítico no siempre está bien visto». ⁶⁷ Por otro lado, «algunas religiosas jóvenes se quejan de que las propias Obras les ahogan con su organización y estructura». ⁶⁸ Los enfrentamientos, por tanto, se extendieron a las religiosas de diferentes generaciones, pero también se dieron en el interior de las comunidades entre superioras y religiosas, o entre diferentes órdenes. ⁶⁹ A estos conflictos internos debieron sumarse los roces con los religiosos y con la jerarquía, como se desprende de su deseo de independencia, que debió al menos sorprender a más de un sacerdote. Además, las religiosas más comprometidas con las luchas sociales y políticas probablemente fueron objeto de vigilancia y control por parte de las autoridades franquistas, pero la consulta de fuentes archivísticas y orales podrá arrojar más luz al respecto.

La situación de confusión —«navegamos en un mar de dudas en cuanto a la manera de integrarnos en el mundo salvando nuestra propia identidad»—, ⁷⁰ las tensiones con las superioras o la institución, la oportunidad de desempeñar una función social en otros espacios o las crecientes oportunidades de educación y trabajo para las mujeres condujeron a un creciente secularización de religiosas. ⁷¹ Este fenómeno social, pendiente de estudio, es muy llamativo por su envergadura pero tuvo un impacto social menor que en el caso de los sacerdotes, porque la actividad de las religiosas o era desconocida y poco visible —clausura— o fue sustituida por personal civil —en centros educativos, sanitarios y asistenciales—. Según Tamayo, «quienes se secularizan no son las cómodamente instaladas en el sistema, sino las

más críticas y creativas», que continuaron trabajando en parroquias, colegios, asociaciones de vecinos, ONGs, etc.⁷² Con las secularizaciones consiguieron una mayor integración en la sociedad civil, pero también menor proyección pública. El abandono de los hábitos y el descenso acusado de vocaciones supuso que el número de religiosas disminuyera de forma continuada en España: si en 1969 había 91512 monjas, en 1975 descendían a 80242 y en 1980 a sólo 76283, con una tendencia que ha continuado hasta la actualidad.⁷³

Después de la crisis de Acción Católica y ante las resistencias que encuentran en las estructuras consolidadas de la Iglesia española, hombres y mujeres seglares —y algunos miembros del clero, entre ellos religiosas— crean nuevas organizaciones de base a finales de los sesenta y principios de los setenta. Desean formar parte de la Iglesia, pero reclaman una manera menos jerárquica de pertenecer a la institución eclesiástica y son partidarios de la separación respecto al Estado franquista. Esta crítica a la Iglesia jerárquica contribuyó al despegue del franquismo, así como su colaboración con los movimientos obreros y vecinales de oposición al franquismo. Las comunidades cristianas de base e Iglesia Popular, con un discurso que conjugaba catolicismo y marxismo, analizaban la situación social y política del momento denunciado las injusticias sociales y laborales, y reivindicaban derechos y libertades, pero todavía no hacían mención de las mujeres.⁷⁴

A mediados de los años setenta las comunidades de base se coordinan mejor y pasan a denominarse comunidades cristianas populares (CCP). Estos colectivos incorporan al discurso de clase y al rechazo a la dictadura y a una Iglesia oficial ligada al poder algunas reivindicaciones feministas, haciendo declaraciones «a favor de una legislación civil que regule el divorcio de forma progresista y abierta, y en contra de la penalización del aborto»; también manifiestan públicamente su apoyo a las de-

mandas del movimiento feminista y reclaman el ejercicio y respeto de los derechos humanos en el interior de la iglesia, entre ellos los derechos de la mujer, las secularizaciones y el celibato opcional.⁷⁵ En un texto de las CCP de Cornellá, de 1974, se subraya la necesaria coherencia entre la demanda de la liberación de las mujeres y las actitudes personales dentro de casa, y se advierte que ellas llevan todo el peso de la carga familiar, lo que les impide el compromiso exterior.⁷⁶ La presencia femenina en estos movimientos no debió ser ajena a este cambio de actitud hacia una mayor atención a la situación de las mujeres, pero todavía queda mucho por saber al respecto.

Un grupo de reflexión próximo a las CCP fue Cristianos por el Socialismo. Esta corriente, que surgió en Chile en 1971, se constituyó dos años más tarde en España, por iniciativa de intelectuales laicos como Alfonso Carlos Comín y sacerdotes como Juan N. García-Nieto, pero también de algunas religiosas y mujeres seglares.⁷⁷ Planteaba un diálogo entre marxismo y cristianismo, con una descalificación a la Iglesia por su alianza con los poderes establecidos y con la dictadura, y con su militancia en organizaciones comunistas. Contribuyó a la pluralidad ideológica de los cristianos y consiguió un reconocimiento por parte de la izquierda comunista, todo lo cual favoreció el alejamiento de católicos de la dictadura.

De nuevo se observa una evolución en su discurso, de una ausencia absoluta de referencias a las mujeres a una creciente integración de demandas abiertamente feministas. En 1977 ataca a la Iglesia institucional por su postura hacia la mujer, el aborto o el divorcio, y censura las restricciones a las mujeres, las opciones políticas y la libertad de expresión dentro de la Iglesia.⁷⁸ Dos años después se mostraba partidario del divorcio por mutuo acuerdo y de que la Iglesia aceptara el divorcio civil y además estudiara cómo extender el divorcio a los católicos.⁷⁹ Una de sus integrantes más conocidas fue la historiadora M^ª Carmen

García-Nieto, quien concilió diferentes identidades —cristiana, marxista y militante del PCE, feminista— y las reflejó en su tarea profesional, por su atención a la historia «desde abajo», las mujeres y las fuentes orales, y en su vida cotidiana, atravesada por un firme compromiso social, entre la Universidad Complutense y una escuela de adultos del barrio de Palomeras en Madrid, donde acabó viviendo.⁸⁰ Según sus palabras, llegó a Cristianos por el Socialismo desde la reflexión de la fe y desde un análisis de la realidad, convencida de que era necesaria una transformación de la sociedad, optando por un modelo socialista.⁸¹ También participó en la fundación, a finales de los setenta, de la comunidad de base del Colegio Mayor universitario Isabel de España, que pasó a comunidad cristiana popular, y en la creación en 1986 de la Iglesia de Base de Madrid.⁸²

Todavía quedan abiertos muchos interrogantes del análisis de estas comunidades cristianas críticas. Desde luego, se distanciaron de las posturas oficiales de la Iglesia ante el divorcio o el aborto y criticaban la posición de subordinación de la mujer en la Iglesia, pero ¿hubo dirigentes mujeres?, ¿qué actividades desarrollaron las militantes?, ¿cómo se relacionaban con sus compañeros y con el clero?

Otra corriente crítica que enlaza con las anteriores es la teología feminista, que se escapa de nuestro marco cronológico pero hunde sus raíces en la etapa franquista. A partir del Vaticano II, en los círculos más avanzados católicos empieza a demandarse un cambio en la situación de la mujer dentro de la Iglesia, el sacerdocio femenino y cambios en la doctrina moral en asuntos como el control de la natalidad, el divorcio o el aborto, a pesar de las continuas negativas de la Santa Sede. En España, los orígenes de la teología feminista pueden encontrarse en las reflexiones de María Campo Alange, Lili Álvarez, María Salas o Consuelo de la Gándara, en el grupo Amistad Universitaria o en el Seminario de Estudios Sociológicos sobre la Mujer (SESM).⁸³ En

su desarrollo también fue importante la presencia de españolas en espacios de reflexión internacionales, como Pilar Bellosillo, que fue presidenta de la UMOFC (Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas) y miembro de la Comisión Pontificia sobre la Mujer —que intentó un mayor reconocimiento femenino en la Iglesia, sin conseguirlo—, y que creó el Foro de Estudios sobre la Mujer, miembro del Foco Ecueménico de Mujeres Cristianas de Europa.⁸⁴ En los años ochenta aparecen los primeros grupos de teólogas feministas, como Mujeres y Teología o Dones en l'Església, que reclaman la plena ciudadanía femenina en la Iglesia, proponen aplicar la perspectiva de género a la teología y colaboran con el movimiento feminista.⁸⁵

El compromiso social, feminista y político de las católicas

La evolución que experimentaron estos grupos y colectivos religiosos femeninos o en los que participaban mujeres tuvo su correlato en la creciente participación de cristianos y cristianas en la movilización cívica que preparó y consolidó la transición democrática. La formación para la acción y la reflexión sobre la realidad social fueron características fundamentales en los movimientos cristianos. Como indica Margarita Furió, «se preparaba a la gente para que cuando dejara la JOC o lo que fuera ya se comprometiera sindicalmente o políticamente o socialmente».⁸⁶ Desarrollaron una tarea de concienciación social, cívica y sindical.⁸⁷ Su militancia sindical y política y su participación en diversos movimientos sociales es todo un campo de investigación abierto a futuros trabajos, que deben detenerse no sólo en la proyección pública de estas militantes, sino también en la influencia de este compromiso «de vida completa»⁸⁸ en las decisiones personales y familiares más cotidianas —estudios, profesión, actividades religiosas, relaciones sentimentales y amistosas, educación de los hijos, tiempos de

ocio—, en un contexto en que se concedía una gran importancia a la coherencia entre principios y prácticas de vida.

La participación de cristianas hoacistas y joacistas en la lucha obrera fue la norma, aunque su actuación suele quedar en un segundo plano en los estudios sobre el tema.⁸⁹ El compromiso temporal se traducían en su presencia como enlaces y delegadas de trabajadoras en el sindicato vertical, para desde la legalidad franquista defender en lo posible los derechos de sus compañeras de trabajo: eran elegidas «porque teníamos prestigio, o sea que éramos personas que éramos responsables».⁹⁰ Junto con los comunistas colaboraron en la organización de los incipientes sindicatos de oposición clandestinos y en la convocatoria de manifestaciones, huelgas y todo tipo de protestas. Habría que conocer más trayectorias vitales de mujeres como María Moreno, la «Pasionaria» de Lora del Río, para quien el encuentro con la HOAC fue un estímulo para definir su identidad de luchadora y cristiana,⁹¹ como Victòria Lázaro, hoacista de Mataró condenada por el TOP y encarcelada, o como M^a Dolors Sabaté, presidenta de HOACF que llegó a ser secretaria adjunta del Movimiento Mundial de Trabajadores Cristianos.⁹² Ello nos permitiría aproximarnos a las motivaciones que les condujeron a desarrollar una vida activa, rompiendo con el discurso de la domesticidad, su evolución personal hacia el compromiso, los costes personales que tuvieron que pagar por ello, cómo conciliaron vida militante y familiar, la diversidad de iniciativas y proyectos emprendidos, las relaciones con los marxistas, etc.

Junto con esta militancia obrera, muchas mujeres católicas de clase popular solían participar de forma activa y desde puestos de responsabilidad en las asociaciones de vecinos de sus barrios, donde podían desarrollar una acción reivindicativa vinculada a sus responsabilidades familiares, en espacios poco jerarquizados. Ya existen algunos trabajos sobre estas agrupaciones, pero todavía queda mucho por

analizar e interpretar sobre la presencia de las cristianas en ellas.⁹³ Lo mismo puede decirse de su intervención en la creación de un tejido social amplio, en las asociaciones de amas de casa, las asociaciones de padres de alumnos o los clubes culturales y juveniles que florecieron en el tardofranquismo y la transición. También podría resultar interesante rescatar la presencia de cristianas en despachos laboristas o en asesorías jurídicas de asociaciones de base o de ciudadanos de a pie,⁹⁴ en medios de comunicación o en el mundo de la cultura antifranquista, es decir, en ámbitos profesionales que desempeñaron un papel importante en el desgaste de la dictadura y la consolidación de la democracia.

El feminismo católico de los años setenta, frente a las anteriores propuestas que partían del maternalismo y de la aceptación del discurso de la jerarquía,⁹⁵ defiende abiertamente tesis igualitarias y se enfrenta a la doctrina oficial católica y la organización eclesiástica.⁹⁶ Estas mujeres ofrecen una nueva interpretación de las normas religiosas y reivindican su condición católica, lo cual supone una ruptura dentro de la Iglesia y de la imagen del catolicismo en la sociedad. Las organizaciones católicas femeninas, de forma a veces explícita y otras no, ofrecen un espacio de formación y de prácticas cotidianas que evolucionan hacia posiciones feministas, y son ámbitos de toma de conciencia femenina y feminista, ante la discriminación de que eran objeto las mujeres, religiosas y seglares, en la Iglesia. En realidad, en esta época no hubo un feminismo católico organizado y diferenciado del resto, sino católicas en el movimiento feminista.⁹⁷ No obstante, es cierto que algunas asociaciones, como la UMOFC o la HOAC, participaron como tales en jornadas, como las de Madrid (1975) y Barcelona (1976) o en campañas convocadas por el movimiento feminista.

Por otra parte, el feminismo, junto con otros movimientos sociales y políticos, fue un escenario de convivencia entre católicas y

comunistas. Aunque en la transición el anticlericalismo dejó de ser un elemento político y movilizador central en la izquierda, en el movimiento feminista se mantuvo con más fuerza, por la abierta oposición de la jerarquía eclesíástica a reivindicaciones como el divorcio, los anticonceptivos o el aborto. Estas católicas feministas forman parte, no sin problemas, del movimiento feminista, y a la vez son incómodas en el seno de la Iglesia. Demuestran que la Iglesia es plural y diversa, más allá de las condenas morales del episcopado, y que existen diversas identidades católicas femeninas. Como en tantos otros ámbitos, en el feminista las católicas se distribuyeron entre un amplio abanico de posiciones, desde algunas más moderadas, contrarias al aborto o reactivas ante lo que consideran críticas excesivas a los varones —que provenían de mujeres de clase media vinculadas a las Mujeres de AC y al SESM—, a otras que reclaman el divorcio eclesíástico y la despenalización de los anticonceptivos y el aborto —como las CCP—. Analizar más a fondo estas iniciativas o la evolución personal de algunas de sus representantes puede arrojar nueva luz sobre el despegue de la Iglesia o la aparición del feminismo de los setenta.

La militancia política de cristianas en la resistencia antifranquista fue la culminación lógica de un complejo proceso de evolución ideológica, reformulación de identidades y nuevas prácticas de ciudadanía.⁹⁸ Francisca Sauquillo comenta que a través del compromiso religioso llegaban al compromiso político democrático: «para nosotros no suponía ninguna contradicción, queríamos cambiar el mundo y en concreto nuestra sociedad».⁹⁹ No obstante, sigue siendo poco conocido el peso real de las mujeres cristianas o de origen cristiano en las muy diversas formaciones políticas de izquierda. Al integrarse en organizaciones mixtas, ¿aceptaron una posición secundaria o por el contrario exigieron un protagonismo del que habían disfrutado en sus propias asociaciones femeninas? Algunas de

ellas ocuparon puestos de responsabilidad en los partidos, como Pilar Bellosillo o Mary Salas en Izquierda Democrática, Asunción Cruañes en el PSOE o Francisca Sauquillo en la ORT y después en el PSOE. Otras, por el contrario, prefirieron la militancia de base, como siempre habían hecho, como M^a Carmen García-Nieto en el PCE. ¿Cuál fue su evolución ideológica? ¿Consiguieron o pretendieron que el cristianismo fuera un elemento de debate político interno? ¿Reclamaron una mayor atención a las demandas feministas? Por ejemplo, en los programas electorales del Equipo Democracia Cristiana de 1977, en que estaba integrada Izquierda Democrática, se entiende que la igualdad entre hombres y mujeres forma parte de los derechos y libertades fundamentales.¹⁰⁰ La impronta feminista en Izquierda Democrática se comprueba con declaraciones en defensa de una relación y colaboración democrática entre los sexos, la revisión de roles y estereotipos de género, y la plena corresponsabilidad de hombres y mujeres en la familia y la sociedad.¹⁰¹ Estos breves apuntes podrían desarrollarse en otros trabajos.

Reflexiones finales

La transición de la Iglesia y su alejamiento de la dictadura se analizan en estas páginas desde una mirada femenina. Como se ha intentado demostrar, un sector muy dinámico de religiosas y seglares católicas participaron en este proceso demandando relaciones igualitarias y menos jerárquicas, en suma, más democráticas, en la sociedad española. Construyeron con su discurso y sus prácticas de vida y de apostolado una nueva identidad cristiana, que conciliaba convicciones religiosas y tesis marxistas. Intervinieron en la lucha social y por la democracia como cristianas, es decir, deslegitimaron al régimen como integrantes de la Iglesia. Y por último rompieron con moldes y estereotipos, contribuyendo al cambio de mentalidad que preparó la aceptación de las

EXPEDIENTE

mujeres como sujetos de derechos en la democracia.

Otro asunto es su relativo éxito en la presión que ejercieron sobre la jerarquía para una reforma de la institución y su distanciamiento del régimen franquista. En realidad, la actividad y las manifestaciones públicas de estas mujeres en movimientos femeninos o de base —por tanto poco valorados— cambiaron poco el funcionamiento interno de la Iglesia oficial, que siguió negándoles el acceso a una situación de igualdad. No obstante, favorecieron el cambio de actitud de parte del episcopado ante la democracia, y sobre todo influyeron en otros cristianos y en colectivos alejados de la religión, cuya imagen de la Iglesia empezó a diversificarse. Además, lo hicieron en un contexto ideológico adverso y teniendo que superar las resistencias de parte del clero y del laicado.

En definitiva, la perspectiva de género puede ayudar a plantear un nuevo enfoque del despegue que no se limite a analizar la separación Iglesia-Estado, sino que incorpore nuevos actores, nuevas prácticas de ciudadanía y nuevas identidades, que amplíe el concepto de Iglesia a muy diversas realidades e incluya reivindicaciones feministas que perseguían el fin de la discriminación de las mujeres en la Iglesia y en la dictadura franquista. Aspectos que están demandando nuevas y más profundas investigaciones.

NOTAS

- ¹ La autora participa en el proyecto de investigación HUM2005-03816 financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia.
- ² En «Religiosas y laicas en el franquismo: entre la dictadura y la oposición», *Arenal*, 12:1 (2005), pp. 61-89 y «Cristianas por el feminismo y la democracia. Catolicismo femenino y movilización en los años setenta», *Historia Social*, 53 (2005), pp. 137-153.
- ³ MONTERO, Feliciano: «El catolicismo social en España», en PELLISTRANDI, Benoît (ed.), *L'histoire religieuse en France et en Espagne*, Madrid, Casa de Velázquez, 2004, p. 404.
- ⁴ Por ejemplo, en los, por otro lado sugerentes, estudios de

- PIÑOL, Josep M., *La transición democrática de la Iglesia católica española*, Madrid, Trotta, 1999 o PÉREZ DÍAZ, Víctor, *La primacía de la sociedad civil*, Madrid, Alianza, 1993, pp. 145-223.
- ⁵ Idea que se toma de las reflexiones de Pamela Radcliff sobre el papel de la parroquia en «La Iglesia católica y la transición a la democracia: un nuevo punto de partida», en BOYD, Carolyn P. (ed.), *Religión y política en la España contemporánea*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, pp. 209-228.
 - ⁶ Vid. SALOMÓN CHÉLIZ, M.ª Pilar, «Laicismo, género y religión. Perspectivas historiográficas», *Ayer*, 61 (2006), pp. 292-293 y BLASCO HERRANZ, Inmaculada, «Género y religión: de la feminización de la religión a la movilización católica femenina. Una revisión crítica», *Historia Social*, 53 (2005), 119-136.
 - ⁷ DÍAZ-SALAZAR, Rafael, *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo*, Madrid, PPC, 2006, p. 10.
 - ⁸ *Ibidem*, p. 88.
 - ⁹ Cabe destacar, para una etapa anterior, BLASCO, Inmaculada, *Paradojas de la ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003.
 - ¹⁰ SALAS, Mary, *De la promoción de la mujer a la teología feminista*, Santander, Sal Terrae, 1993 y BELLOSILLO, Pilar, «La mujer española dentro de la Iglesia», en BORRIGUERO, Concha; CATENA, Elena; DE LA GÁNDARA, Consuelo y SALAS, María (dir.), *La mujer española: de la tradición a la modernidad (1960-1980)*, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 111-124, entre otros.
 - ¹¹ MORENO SECO, Mónica, «De la caridad al compromiso: las Mujeres de Acción Católica (1958-1968)», *Historia Contemporánea*, 26 (2003), pp. 239-265.
 - ¹² Sobre la crisis, vid. MONTERO GARCÍA, Feliciano, *La Acción Católica y el franquismo. Auge y crisis de la Acción Católica especializada*, Madrid, UNED, 2000.
 - ¹³ MORENO SECO, Mónica, «Mujeres, clericalismo y asociacionismo católico», en DE LA CUEVA, Julio y LÓPEZ VILLAVERDE, Ángel Luis (coord.), *Clericalismo y asociacionismo católico en España: de la Restauración a la Transición*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2005, pp. 107-131.
 - ¹⁴ MONTERO, Feliciano, «Los movimientos juveniles de Acción Católica. De la militancia apostólica al compromiso político», en CASTELLS, José María; HURTADO, José y MARGENAT, Josep Maria (eds.), *De la dictadura a la democracia. La acción de los cristianos en España (1939-1975)*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2005, p. 275.
 - ¹⁵ RIBERA CASADO, José Manuel, «FECUM: el cambio en las Congregaciones Marianas», en CASTELLS, José María; HURTADO, José y MARGENAT, Josep Maria (eds.), *ob. cit.*, pp. 354 y 357-358.
 - ¹⁶ En especial LÓPEZ GARCÍA, Basilisa, *Aproximación a la historia de la HOAC*, Madrid, HOAC, 1996 y CASTAÑO COLOMER, José, *La JOC en España (1946-1970)*, Salamanca, Sígueme, 1978.
 - ¹⁷ Como la JOCF de Alicante (MORENO SECO, Mónica, *La quiebra de la unidad. Nacional-catolicismo y Vaticano II*

- en la diócesis de Orihuela-Alicante, 1939-1975, Alicante, Generalitat Valenciana-Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1999, p. 333.
- ¹⁸ Testimonio recogido en ROMEU ALFARO, Fernanda, *El silencio roto. Mujeres contra el franquismo*, Madrid, 1994, p. 200.
- ¹⁹ Testimonio de Ernestina Ródenas, en MARTÍNEZ HOYOS, Francisco, *La JOC a Catalunya (1947-1975). Els senyals d'una Església del demà*, Barcelona, Mediterrània, 2000, pp. 208-209.
- ²⁰ MARTÍNEZ HOYOS, Francisco, *ob. cit.*, p. 318.
- ²¹ Testimonio de Victòria Làzaro, en FERRANDO PUIG, Emili, *Cristians i Rebels. Historia de l'HOAC a Catalunya durant el franquisme (1946-1975)*, Barcelona, Mediterrània, 2000, pp. 183-184 y de Ernestina Ródenas, en MARTÍNEZ HOYOS, Francisco, *ob. cit.*, p. 207.
- ²² En ROMEU ALFARO, Fernanda, *ob. cit.*, pp. 184-185.
- ²³ Testimonio de Angelina Surroca, en MARTÍNEZ HOYOS, Francisco, *ob. cit.*, p. 207.
- ²⁴ FERRANDO PUIG, Emili, *ob. cit.*, p. 183.
- ²⁵ Testimonio de Pilar Espuña, en *ibidem*, p. 183.
- ²⁶ Entrevista a Kety Hernández, Alicante, I-IV-1996.
- ²⁷ MARTÍNEZ HOYOS, Francisco, *ob. cit.*, pp. 211 y 318, y MORENO SECO, Mónica, *La quiebra de la unidad...*, cit., p. 339.
- ²⁸ En «Religiosas y laicas en el franquismo...», cit., pp. 77-82.
- ²⁹ Vid. MORENO SECO, Mónica, «El clero ante los cambios sociales y culturales», en SÁNCHEZ RECIO, Glicerio (ed.), *Eppure si muove. La percepción de los cambios en España (1959-1973)*, Madrid, Biblioteca Nueva (en prensa).
- ³⁰ Además, se escucharon opiniones como la de Casimiro Morcillo, arzobispo de Madrid-Alcalá, que insistió en que era la jerarquía y no ellas quien debía establecer las normas de aplicación de la doctrina conciliar, que ellas debían obedecer fielmente (*Decreto Perfecta Caritatis. Renovación y adaptación de la vida religiosa*, Madrid, 1966, pp. 13-14).
- ³¹ Por ejemplo, D'ARC, Sor Jeanne, *Las religiosas en la Iglesia y en el mundo actual*, Barcelona, Estela, 1965 o BORROMEO, Sor M. Charles, *Las nuevas monjas*, Barcelona, Grijalbo, 1969, quien reclama diálogo e insiste en la capacidad profesional e intelectual de las religiosas.
- ³² SECRETARIADO NACIONAL DEL CLERO, *Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes*, Madrid, BAC, 1971, pp. 706-714.
- ³³ *Cuaderno Informativo. CONFER Femenina* (en adelante, *CI*), 25-28 (1977).
- ³⁴ DE LA ARENA, María Luisa, «El verdadero sentido de la renovación», *CI*, 4 (octubre-diciembre de 1971).
- ³⁵ PRADO, Blanca, *CI*, 3 (agosto-septiembre de 1971) y COLLADO, Cecilia, «Religiosa enfermera del mañana ¿qué serás?», *CI*, 7 (julio-septiembre de 1972).
- ³⁶ En 1973 en el *Cuaderno Informativo* de la CONFER se invita a las religiosas a reflexionar sobre la realidad de la Iglesia y del mundo (*CI*, 10, abril-junio de 1973).
- ³⁷ Comunicado de la III Asamblea General de la CONFER, *CI*, 25-28 (1977).
- ³⁸ COLLADO, Cecilia, *ob. cit.*
- ³⁹ RUIZ-PRADOS, M.ª Teresa, «Nosotras... las monjas (¿?)», *Hechos y Dichos*, 375 (mayo de 1967).
- ⁴⁰ PRADO, Blanca, *ob. cit.*
- ⁴¹ DE LA ARENA, María Luisa, *ob. cit.*
- ⁴² MORIONES, Pilar, «Nuestra renovación y sus dificultades. Punto de vista de una monja», *Hechos y Dichos*, 375 (mayo de 1967).
- ⁴³ *Ibidem*.
- ⁴⁴ COLLADO, Cecilia, *ob. cit.*
- ⁴⁵ JURADO, M.ª Jesús, «Participación peculiar de las religiosas en los Ministerios Parroquiales», *Boletín Informativo. CONFER Femenina* (en adelante, *BI*), suplemento al n.º 5 (diciembre de 1976).
- ⁴⁶ SECRETARIADO NACIONAL DEL CLERO: *ob. cit.*, p. 709.
- ⁴⁷ JURADO, M.ª Jesús, *ob. cit.*
- ⁴⁸ Pero las había; por ejemplo, así lo hacía la dirigente de Acción Católica y auditora del Concilio Pilar BELLOSILLO, en «¿Cerrada la puerta del sacerdocio a la mujer?», *Jesucristo*, 32 (1974), pp. 125-127, reproducido en SALAS LARRAZÁBAL, Mary y RODRÍGUEZ DE LECEA, Teresa, *Pilar Bellosillo. Nueva imagen de mujer en la Iglesia*, Madrid, Federación de Movimientos de la Acción Católica Española, 2004, pp. 203-207.
- ⁴⁹ *Asamblea General de la Confederación de Religiosas en España*, Madrid, 1968.
- ⁵⁰ *CI*, 5-6 (enero-junio de 1972).
- ⁵¹ «¿Qué es la CONFER?», *CI*, 1 (enero-marzo de 1971).
- ⁵² *CI*, 15-20 (1975).
- ⁵³ *Ibidem*.
- ⁵⁴ *Ibidem*.
- ⁵⁵ *BI*, suplemento al n.º 2 (diciembre de 1975).
- ⁵⁶ Comunicado de la III Asamblea General de la CONFER, *CI*, 25-28 (1977).
- ⁵⁷ Algunos datos estadísticos sobre centros escolares regidos por religiosas en DEL VALLE LÓPEZ, Ángela, «Órdenes, Congregaciones e Institutos eclesiásticos femeninos dedicados a la educación y la enseñanza», en BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, Bernabé (dir.), *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España*, Madrid, BAC, 1996, vol. II, pp. 714-718.
- ⁵⁸ *CI*, 15-20 (1975).
- ⁵⁹ *Ibidem*.
- ⁶⁰ *Ibidem*.
- ⁶¹ *Claustro y Misión*. Revista de los estudiantes dominicos de San Esteban para sus hermanas las monjas contemplativas, Salamanca, 4-5 (octubre-diciembre de 1968).
- ⁶² ESCUDERO, Gerardo, *Nueva clausura de monjas*, Madrid, Conculsa, 1970, p. 51 y «Aggiornamento español de las monjas de clausura», *Sal Terrae*, 54:11 (noviembre de 1966).
- ⁶³ APRÁIZ, Castor, «Vocaciones contemplativas», en *II Reunión de Visitadores de Religiosas*. Madrid, 13-15/IV/1971, Madrid, Claume, 1971, pp. 26-28. Las vocaciones entre las religiosas contemplativas descienden de 1156 en 1962 a 685 en 1965 (LÓPEZ GARCÍA Julián y DE ISUSI, Begoña, *Las religiosas en España. Situación sociológica y*

EXPEDIENTE

- renovación litúrgica, Bilbao, Mensajero, 1969, pp. 107 y 125).
- ⁶⁴ BERISTÁIN, Begoña, «Resultado de una encuesta», *BI*, suplemento al n.º 3, (julio de 1976).
- ⁶⁵ TAMAYO, Juan José, *Adiós a la cristiandad. La Iglesia católica española en la democracia*, Barcelona, Ediciones B, 2003, p. 213.
- ⁶⁶ DE LA ARENA, María Luisa, *ob. cit.*
- ⁶⁷ COLLADO, Cecilia, *ob. cit.*
- ⁶⁸ *Ci*, 15-20 (1975).
- ⁶⁹ FEBRERO LORENZO, M.ª Anunciación, «El conflicto generacional en las comunidades religiosas femeninas», *Hechos y Dichos*, 375 (mayo de 1967). Una encuesta a las religiosas sobre la renovación litúrgica concluye que las más jóvenes y cultas desean que las reformas se aceleren (LÓPEZ GARCÍA Julián y DE ISUSI, Begoña, *ob. cit.*, pp. 362 y 367).
- ⁷⁰ Comunicado de la III Asamblea General de la CONFER, *Ci*, 25-28 (1977).
- ⁷¹ LANNON, Frances, *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia católica en España, 1875-1975*, Madrid, Alianza, 1990, p. 112 y SANTA EULALIA, Mary G., «¿Éxodo de curas y monjas?», *Vida Nueva*, 721 (14-III-1970).
- ⁷² TAMAYO, Juan José, *Adiós a la cristiandad...*, cit., pp. 242-244.
- ⁷³ *Guía de la Iglesia en España. 1976*, Madrid, Oficina de Estadística y Sociología de la Iglesia, 1977, p. 15 y *Estadísticas de la Iglesia Católica 1989*, Madrid, Edice, 1989, p. 154.
- ⁷⁴ TAMAYO-ACOSTA, Juan José, *Comunidades Cristianas Populares. Ensayo de teología narrativa*, Salamanca, Sígueme, 1981, pp. 37-38 y 46-49.
- ⁷⁵ *Ibidem*, pp. 60 y 68.
- ⁷⁶ FERNÁNDEZ SEGURA, José, *La participación de los católicos en el movimiento obrero en Barcelona (1946-1978)*, Tesis doctoral defendida en la Universitat de Barcelona, 2005, pp. 644-645.
- ⁷⁷ MARTÍ MARTÍ, Casimiro, «Cristianos por el socialismo. Referencias históricas», en FIERRO BARDAJÍ, Alfredo y MATE RUPÉREZ, Reyes, *Cristianos por el socialismo. Documentación*, Estella, Verbo Divino, 1975, pp. 15-31.
- ⁷⁸ FERNÁNDEZ SEGURA, José, *ob. cit.*, p. 665.
- ⁷⁹ DÍAZ-SALAZAR, Rafael, *ob. cit.*, pp. 212-213.
- ⁸⁰ *Vid.* DÍAZ SÁNCHEZ, Pilar, *M.ª Carmen García-Nieto (1928-1997)*, Madrid, Del Orto, 2003 y NIELFA CRISTÓBAL, Gloria, «María Carmen García-Nieto París, historiadora», *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 20 (1998), pp. 245-256.
- ⁸¹ Entrevista en «In Memoriam», *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 19 (1998), p. 171.
- ⁸² DÍAZ SÁNCHEZ, Pilar, *ob. cit.*, p. 41.
- ⁸³ *Vid.* MORENO SECO, Mónica, «Cristianas por el feminismo y la democracia...», cit., pp. 141-147 y RODRÍGUEZ DE LECEA, Teresa, «Mujer y pensamiento religiosos en el franquismo», *Ayer*, 17 (1995), pp. 173-200.
- ⁸⁴ Su interesante trayectoria vital en SALAS LARRAZÁBAL, Mary y RODRÍGUEZ DE LECEA, Teresa, *ob. cit.* y en *Mujeres en camino. Pilar Bellosillo, una vida al servicio de la Iglesia y de la promoción de las mujeres*, Madrid, Popular, 1992.
- ⁸⁵ TAMAYO, Juan José, *Adiós a la cristiandad...*, cit., pp. 244-247 y DE MIGUEL, Pilar, *Los movimientos de mujeres y la teología feminista*, Bilbao, Instituto Diocesano de Teología y Pastoral-Desclée de Brouwer, 2002.
- ⁸⁶ Entrevista a Margarita Furió Chinchilla, Elche, 8-VI-1995.
- ⁸⁷ MONTERO GARCÍA, Feliciano, «La contribución de los movimientos de AC a la lucha por la democracia (años sesenta)», *XX Siglos*, 16 (1993), pp. 41-51.
- ⁸⁸ Como afirma SAUQUILLO PÉREZ DEL ARCO, Francisca, «El compromiso de una vida», en CASTELLS, José María; HURTADO, José y MARGENAT, Josep Maria (eds.), *ob. cit.*, p. 464.
- ⁸⁹ Entre los más recientes, BERZAL DE LA ROSA, Enrique, «Cristianos en el 'nuevo movimiento obrero' en España», *Historia Social*, 54 (2006), pp. 137-156.
- ⁹⁰ Entrevista a Carmen Campello, Elche, 9-II-1996.
- ⁹¹ DI FEBBO, Giuliana, «Mujeres católicas en la oposición. 'Memorias' de María Carmen García-Nieto y María Moreno, 'Pasionaria' de Lora del Río», en CASTELLS, José María; HURTADO, José y MARGENAT, Josep Maria (eds.), *ob. cit.*, pp. 475-485.
- ⁹² FERRANDO PUIG, Emili, *ob. cit.*, pp. 451-452 y 462.
- ⁹³ VERDUGO MARTÍ, Vicenta, «Movimientos feminista-movimiento vecinal en Valencia durante la transición», comunicación presentada al *XIII Coloquio Internacional de la AEIHM*, 2006 (CD-Rom) y BUSTOS MENDOZA, Beatriz, *Mujeres y movilización vecinal del barrio Virgen del Remedio de Alicante (1975-1982)*, Alicante, Universidad de Alicante, 2005.
- ⁹⁴ Como Francisca SAUQUILLO, que trabajó en un despacho donde defendían a CCOO y UGT, y después de su jornada laboral iba al extrarradio de Madrid donde en las parroquias y a través de sacerdotes progresistas atendía consultas jurídicas: «Nuestro compromiso en aquellos años era total, aprovechar nuestra profesión de abogados al servicio de los más pobres» (*ob. cit.*, pp. 463-464).
- ⁹⁵ BLASCO HERRANZ, Inmaculada, «Feminismo católico», en MORANT, Isabel (dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, Madrid, Cátedra, 2006, vol. IV, pp. 55-75 y «Ciudadanía femenina y militancia católica en la España de los años veinte: el feminismo católico», en BOYD, Carolyn P., *ob. cit.*, pp. 187-207.
- ⁹⁶ Trato en detalle este proceso en MORENO SECO, Mónica, «Cristianas por el feminismo y la democracia...», cit.
- ⁹⁷ SALAS, María, *ob. cit.*, pp. 81-82.
- ⁹⁸ Algunos apuntes en MORENO SECO, Mónica, «Cristianas por el feminismo y la democracia...», cit.
- ⁹⁹ SAUQUILLO PÉREZ DEL ARCO, Francisca, *ob. cit.*, p. 464.
- ¹⁰⁰ Archivo de la Democracia de Alicante. Dossier Democracia Cristiana.
- ¹⁰¹ *Izquierda Democrática. Boletín Informativo*, agosto de 1976.